



L'Homme et le Système

Dimitri Lasserre

► **To cite this version:**

Dimitri Lasserre. *L'Homme et le Système : Critique destructuraliste du principe de rationalité. Économie et finance quantitative [q-fin]*. Université des Antilles et de la Guyane, 2014. Français. <tel-01222627>

HAL Id: tel-01222627

<https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-01222627>

Submitted on 30 Oct 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université des Antilles et de la Guyane
Faculté de Sciences Juridiques et Economiques

**École doctorale pluridisciplinaire :
Santé, Environnement et Sociétés dans les Amériques**

Thèse pour le doctorat en Economie

LASSERRE Dimitri André

L'Homme et le Système
Critique destructuraliste du principe de rationalité

Sous la direction de Jean-Gabriel MONTAUBAN

Soutenue le 5 Décembre 2014 à Pointe-à-Pitre

N : [0000AGUY0000]

Jury :

Roland LANTNER, Professeur Emérite, Université de Paris I, Président

François FACCHINI, Professeur, Centre d'Economie de la Sorbonne, Université de
Paris Sud Rapporteur

Renato DI RUZZA, Professeur, Institut d'Ergologie, Université d'Aix-Marseille,
Rapporteur

Roland LANTNER, Professeur Emérite, Université de Paris I

Jean-Gabriel MONTAUBAN, Directeur de Recherches, CREDDI-LEAD, Université
des Antilles et de la Guyane

A Zaji, il fallait voir la lumière

Sommaire

Sommaire	3
Remerciements	5
Préface de l'auteur.....	8
Introduction : Le Chariot.....	15
Livre I : Le Système : Première critique du principe de rationalité – La raison pure et la rationalité vis-à-vis de l'être : De l'esthétique transcendantale vers l'empirisme abandonné.....	51
Chapitre I : Critique de la rationalité du point de vue de l'esthétique transcendantale : Point de départ kantien et prolongement de la philosophie kantienne de l'étude de la causalité.....	54
Chapitre II : Critique de la rationalité du point de vue de l'idéalisme transcendantal : Limites du kantisme dans l'étude de la vérité en soi ou sous forme de noumènes	153
Chapitre III : Approche de la rationalité d'après les critiques préétablies : Dernière critique de la raison pure et les caractéristiques de la rationalité	174
Livre II : Le Système dans l'Homme : Seconde critique de la rationalité – Les sentiments humains et le comportement rationnel : De l'impératif catégorique à la morale illusoire	257
Chapitre IV : Critique de la rationalité du point de vue de l'impératif catégorique et de la morale universelle : Première approche pratique de <i>l'être</i>	261
Chapitre V : Critique de la rationalité d'après l'étude d'une morale circonstancielle basée sur l'impermanence, ou quand le relativisme est préféré à l'universalisme	330
Chapitre VI : Approche historique, sociétale et anthropologique de la morale : les valeurs dans les préjugés du bien et du mal	401
Chapitre VII : Sur ce qui peut rester de la morale et de sa réalité : ce qu'est la <i>bonne</i> attitude ou le cheminement vers l'indifférence	471
Livre III : L'Homme dans le Système : Troisième critique de la rationalité – Hétérotopologie des systèmes : Quand la morale se formalise et s'institutionnalise	518
Chapitre VIII : Quand les systèmes moraux jugent et prennent le pouvoir : Origine et application du concept de justice.....	522
Chapitre IX : Quand le rêve paradoxal devient science : Sur le concept contradictoire d'égalité et comment l'égalité veut transformer l'homme	592

Chapitre X : Au sujet de la légitimité des systèmes dominants : Sur la normalisation des droits et des devoirs, et leur acceptation au sein des hétérotopies	632
Chapitre XI : Comment des systèmes connexes et dissidents parviennent à exister au sein des systèmes dominants : Sur la subjectivité limitée de ces systèmes	673
Chapitre XII : La propriété privée comme axiome fondamental de la formation des hétérotopies : Sur les différents systèmes qu'elle a façonnés	697
Chapitre XIII : Pour sortir du système : Vers le contre-idéal anarchique : ce qu'il est, ce qu'il représente et ce qu'il induit	737
Conclusion : Le Chariot	790
Bibliographie	801
Table des Matières	826

Remerciements

Je tiens à remercier très chaleureusement mon Directeur de Recherches, Jean-Gabriel Montauban, qui a toujours cru en ce projet de thèse, et fait le maximum pour qu'il parvienne à terme. Merci mille fois Monsieur Montauban pour votre soutien, vos conseils, et surtout votre humanité.

Je remercie sincèrement mes rapporteurs ainsi que les membres du jury d'avoir eu la patience de lire mes travaux et la gentillesse de les avoir étudiés et critiqués. Merci à vous d'avoir rendu cette soutenance possible.

Mes pensées vont aussi à tous mes collègues et collaborateurs de l'Université des Antilles et de la Guyane : Philippe Verdol, Christian Saad, Juliette Cordette, Albert Ganancia, Patrice Borda, Olivier Manioc, Charbel Macdissi, Alain Maurin, David Gbaguidi, Marylène Troupé, Joël Raboteur, Sandye Palermo, Antoine Rebérioux et Sébastien Mathouraparsad (j'espère n'avoir oublié personne !) sans qui tout cela n'aurait jamais été possible. Vous avez été mes moteurs et mes maîtres tout au long de mes études, je vous dois en grande partie la plupart de mes réussites.

Je ne puis omettre l'Ecole Doctorale de l'Université des Antilles et de la Guyane, notamment Marie-Line Remus et Mariette Laurent, pour leur grande souplesse et leur prévenance tout au long de ces années. J'ai également une pensée pour Mélanie Salibur, qui nous a quittés tristement il y a quelques années.

Puis je remercie très sincèrement le personnel administratif, particulièrement Yvonne Victor, Clara Negrit, Cynthia Charles-Belamour, Edgar Foi et Patrick Tamcinne. Merci de votre aide permanente et indispensable.

Du reste, je tiens à remercier Thierry et Ludovic Claret de la SAD, sans qui, il n'y a aucun doute, je n'aurais jamais pu commencer à rédiger cette thèse. Vous avez été présents au début de cette épopée, je vous en remercie du fond du cœur.

Un grand merci également à Marie-Françoise Brivet, directrice de l'Institution Saint-Joseph, dans laquelle j'exerce actuellement, pour son aide considérable dans les moments les plus difficiles. Simplement merci d'avoir cru en moi.

Je remercie de la même manière mes collègues de Saint-Joseph, pour leur sympathie et leur soutien, notamment : René Auban, Michel Mouradian, Jessy Lopez, Christophe Boulé, Myriam Sotto et Yvette Bascou.

Sans l'ombre d'un doute, je ne puis qu'avoir une pensée pour mes élèves de Terminales, en particulier Florent Polizzi, Pierre Pankeet et Diane Zajackowski, qui sont plus que jamais derrière moi pour cette soutenance.

Je n'éluderai pas mes anciens étudiants de l'UAG, qui ont beaucoup compté pour moi, à commencer par Valentin Galmiche et Charly Rosso, mais aussi toute leur promotion, Slohane Corneille et tous leurs camarades. Je remercie globalement tous mes étudiants de l'ensemble des promotions que j'ai eues : vous m'avez tous permis d'exercer mes fonctions d'enseignant dans les meilleures conditions qui puissent être. Des noms me viennent en tête, d'avance pardon pour ceux que j'aurais oubliés : Liora Gama, Sandra Aglas, Milady Ben-Djoulounne, Chariny, Emmanuelle Labon, Laure Fébrissy, Turban, Médhy Santenac, Nicolas Harkou, Iga et Cloclo. Avec un remerciement très spécial pour mes étudiants de troisième année de la promotion 2012-2013, avec qui nous avons vécu de très bons moments.

Outre ceux qui m'ont aidé, je me dois aussi de remercier mes maîtres, ceux qui m'ont fait aimer la Philosophie et l'Economie, qui m'ont fait réfléchir, qui m'ont poussé à *oser réfléchir*. Cinq noms me viennent à l'esprit, je les donnerai dans l'ordre chronologique selon lequel je les ai connus : Monsieur Klein, mon professeur de Philosophie en Terminale, qui m'a fait découvrir et aimer une discipline qui me colle littéralement à la peau, et sans laquelle, je crois aujourd'hui, la vie ne trouverait que peu de sens ; Philippe Verdol, grâce à qui j'ai pu faire le lien entre les deux disciplines Philosophie et Economie, et qui, plus personnellement, m'a appris à avoir la force de me battre même quand les circonstances semblaient désespérées ; Daniel Termosiris, pour m'avoir initié à la pensée taoïste, que j'ignorais complètement avant de me lancer dans la rédaction de cette thèse ; Gérard Mouton, pour m'avoir fait voir la pensée anarchiste sous un autre angle (bien que je n'adhère toujours pas à sa conception proudhonienne), et m'a conduit à m'intéresser à cette doctrine qui n'en est pas une, qui a mille visages et qui, au fond, n'est que le reflet de nous-mêmes ; Nietzsche, non pas que j'ai eu la chance de le connaître personnellement, mais la lecture de la *Généalogie de la morale* constitue un tournant dans ma vie, tel que je ne crains pas de dire qu'elle m'a fait ouvrir les yeux sur des réalités insoupçonnées de notre monde.

Merci également à mes amis, mes proches, pour leur soutien, tout particulièrement Laura Mossong, Loÿs Régent et Maurice Billionnière trois amis sur lesquels je sais pouvoir compter.

Merci à René, Michèle et Anny, parce que les rêves sont en nous pour être réalisés.

Merci à Lolo : tu m'as réappris le courage et la persévérance.

Merci à mon défunt grand-père, André, pour m'avoir appris ce qu'était le courage.

Enfin je remercie tous ceux qui croient qu'un autre monde est possible et qui agissent en ce sens, tous ceux qui croient en l'homme, en l'humanité, et qui sont prêts à faire de l'œuvre de leur vie un combat pour son progrès et son salut.

Préface de l'auteur

Ecrire une préface, c'est commencer par la fin. Ou finir par le début ! Quoiqu'il en soit, c'est toujours faire les choses à l'envers puisque la préface, qui vient se poster au début d'un livre, est la dernière chose que rédige son auteur ! Sa force, donc, c'est, autrement que de détenir une potentialité d'ennuyer le lecteur (combien sont-ils à être répu gnés à l'idée de lire une préface !), d'être écrite tout en sous-entendant une vue d'ensemble de l'ouvrage, un recul certain par rapport à tout ce qui a été écrit et pensé. C'est la raison pour laquelle, cher lecteur, je ne saurais que trop vous inviter à lire ces quelques pages ; d'autant plus que, si vous êtes prêt à lire tout ce qui va suivre, vous ne vous laisserez certainement pas décourager par si peu !

Si j'insiste sur l'importance de cette préface, c'est parce que, en dépit du fait qu'elle soit succincte, elle constitue un véritable mode d'emploi pour la lecture de la présente thèse. Pourquoi, pourriez-vous me demander, n'ai-je pas placé ces instructions dans le corps du texte ? Tout simplement parce que le ton général du texte ne permet, n'autorise pas, la mise en avant de pareilles commodités. Car, pour sûr, dans sa préface, l'auteur peut s'octroyer le plaisir d'être totalement lui-même. Plus que son esprit d'analyse, c'est lui qui parle, qui communique, qui explique, avec des mots simples, peut-être vulgarisateurs, mais qui ont au moins le mérite de rendre le reste du travail beaucoup plus abordable. Alors, cher lecteur, ici, je suis moi-même, et c'est le plus naturellement que je vais vous livrer quelques clés qui faciliteront votre lecture.

Avant toute chose, car c'est bien l'une des questions que l'on peut « légitimement » se poser avant de lire une thèse en économie, je tiens à préciser que celle-ci ne prône aucun idéal politique : ce n'est ni un plaidoyer libéral, ni un plaidoyer keynésien, ni un plaidoyer socialiste. Ce détachement de la sphère politique et idéologique – rare (inexistant ?) dans la recherche en économie – se justifie par le fait que, ici, je n'ai guère cherché à convaincre en faisant briller les guirlandes de quelque paradigme, mais seulement en fondant mes assertions sur une argumentation qui, je l'espère, est la plus solide possible – certes elle ne peut être parfaite, elle doit souffrir de bien des failles, si bien qu'il soit fort possible que, parcourant à nouveau ce texte d'ici quelques années, je me dise « comment as-tu pu oublier cela ?! » mais, à l'heure où je vous écris, j'ai fait en sorte d'effacer la totalité des fissures, lesquelles pourraient bien ébranler mes raisonnements, qui apparaissaient sous mes yeux. Puis, si j'ai

plus que tout désiré construire une réflexion dénuée de tout engagement idéologique, c'est parce que j'ai pour moi cette ferme conviction, fondée ou illusoire je ne puis le déterminer, qu'un ouvrage scientifique doit, avant tout, avant d'être écrit, avant même d'être pensé, dépourvu de tout esprit partisan ; tout texte qui, d'une manière ou d'une autre, défendrait telle ou telle idéologie, truquant les raisonnements et tronquant les arguments, s'il pourrait avoir l'apparence de la rigueur scientifique, ne serait pourtant en aucun cas crédible. Alors, ici, j'ai abandonné tous mes préjugés, tous mes principes, tous mes acquis, et me suis efforcé à repartir à zéro, là où ma pensée a éclos.

Cela a plusieurs conséquences, et la première d'entre elles – en vous l'annonçant d'emblée, je vous éviterai bien des tergiversations intellectuelles – est de considérer pour très possiblement non vraies un certain nombre de théories qui, jusqu'alors, sont communément admises pour vraies. Pour être explicite, je dirai simplement que les définitions du concept de rationalité – c'est bien cela l'objet du débat – fournies par la science économique et les économistes sont, pour la plupart, de deux choses l'une, en fonction que l'on se place de l'un ou de l'autre point de vue, soit fausses, irréalistes et infondées, soit globalement valides (cela peut paraître contradictoire mais vous comprendrez ce propos plus aisément en lisant la conclusion de cette thèse).

A ce stade, je me permets d'ouvrir une petite parenthèse. Cela ne vous aura pas échappé, ma thèse s'intitule : *L'Homme et le Système, Critique destructuraliste du principe de rationalité*. Il s'agit, par conséquent, de « critiquer » la rationalité, de la déconstruire, pour ensuite la reconstruire, et ce à travers de deux filtres : d'abord les rapports entre l'Homme et le Système, ensuite – mais cette succession n'est pas justifiée, les deux méthodes sont, en réalité, simultanées – dans une méthodologie de réflexion se prévalant du destructuralisme. Le destructuralisme, qu'est-ce donc cela ? Pour faire simple, je dirai que c'est une théorie qui admet que les individus sont modelés et aliénés par des systèmes de valeurs et de pouvoir (que l'on peut appeler également hétérotopies), desquels ils ne peuvent s'extirper qu'au risque de choir dans un autre système, ou bien de créer le leur propre, auquel cas ils seraient toujours enchaînés, mais que ces individus peuvent, s'ils le souhaitent, en acceptant la possibilité de penser indépendamment des critères de jugements et des principes des systèmes, puis en autorisant quiconque à procéder de même, sans faire mine de vouloir forcer autrui à se conformer à sa propre doctrine qui, à terme, a vocation à ne plus en être une, se libérer de leur condition d'étrangers à eux-mêmes. En deux mots : c'est un mélange d'influences existentialistes, structuralistes et taoïstes ; l'existentialisme, notamment chez Nietzsche, parce qu'il appelle l'homme à se prendre en mains, à se dépasser et à dépasser les forces physiques

et mentales qui s'exercent sur lui, afin de *devenir* le Surhumain, le structuralisme, en particulier chez Foucault, parce qu'il a su cerner ô combien les systèmes étaient capables de modeler les modes de vie humains sans même que les hommes ne s'en rendent compte, et le taoïsme, enfin, parce que, tout particulièrement dans les trois canons de Laozi, Liezi et Zhuangzi, il invite l'individu à ne pas se borner à lui-même. Aussi dois-je bien l'avouer, je suis moi-même sujet à certaines influences, à certains systèmes... Est-ce à dire pour autant qu'ils lient jusqu'à ma capacité de penser ? Cela, je ne le crois pas : car si je trouve, çà et là, quelques argumentations solides, je crois, et c'est là le propre de tout homme qui commence à réfléchir, qu'elles sont encore incomplètes et donc qu'il les faut compléter – ne voyez cependant là rien d'autre qu'un processus classique, quasi routinier, auquel s'est conformé la philosophie depuis l'aube des temps. D'où l'invention de la terminologie « destructuralisme », qui affirme la réalité des systèmes, tout en entrevoyant, pour l'homme, une possible porte de sortie.

Mais alors, l'on peut bien poursuivre la discussion, vous pourriez bien questionner : à quoi bon sortir d'un système ? Parce que vouloir sortir du système c'est être en quête de ces grands mystères que sont la liberté et le savoir. Dans cette thèse, je ne répondrai pas explicitement aux problématiques relatives à la liberté, et m'en tiendrai à celles liées au savoir (cela représente déjà un travail conséquent) ; et pour cause, la rationalité interroge directement le domaine de la connaissance, de ce qui est connaissable, de ce qui est connu, de ce que l'on sait, ou que l'on croit être vrai et faux. Et je crois que c'est précisément en comprenant les rapports qui régissent les hommes et les systèmes que l'on peut commencer à appréhender le concept de rationalité.

Vous l'aurez compris, comme je me propose ici de remettre à plat jusqu'à mes propres vérités, puis à interroger la rationalité indépendamment des contextes dans laquelle l'on a voulu la situer jusqu'à présent, le sentier que j'emprunte est plutôt celui de la philosophie... Cela ne signifie pas pour autant que je rejette en bloc les procédés plus propres aux sciences économiques, mais seulement que ces derniers m'ont semblé inappropriés pour mener à bien un tel travail. Généralement, les travaux de recherche en économie se basent sur des postulats admis d'avance ; or, ici, justement, il s'agit de récuser tout ce qui peut être admis d'avance. En d'autres termes, je me suis refusé à accepter quelque notion, quelque principe, quelque règle, que ce soit, avant de les avoir soumis à l'analyse et à la réflexion. Vous devinerez alors que les définitions de la rationalité proposée jusqu'alors par les sciences économiques n'ont qu'un intérêt très limité. D'ailleurs, durant cette thèse, je ne discute point avec ses définitions, que j'évoque uniquement dans l'introduction. Oui, je vois pointer à l'horizon cette bonne

vieille querelle, j'entends déjà l'objection : « mais la rationalité limitée et la rationalité procédurale sont très différentes de la rationalité substantive et du paradigme de l'*homo oeconomicus* ! » Il n'en n'est rien ! Simon n'a fait que reformuler l'hypothèse – qui, en fait, en économie, est une vérité absolue – de rationalité ; et ceux qui l'ont suivi se sont contentés, parfois, d'agrémenter leurs modèles de rationalité substantive avec un brin de rationalité limitée et, ou, procédurale. Qui plus est, dans ces écrits, Simon n'a jamais formulé d'argumentation solide visant à venir mettre en branle la rationalité procédurale – peut-être, l'on peut lui accorder le bénéfice du doute sur ce point, tant les caractéristiques de l'*homo oeconomicus* étaient irréalistes et farfelues, qu'il n'a pas jugé utile de le faire – mais a construit une nouvelle rationalité qui avait vocation à permettre la construction de nouveaux modèles économiques, lesquels laisseraient, et laissent effectivement, une large place aux mathématiques...

C'est que l'on croit encore que, parce que l'on fait usage des mathématiques, l'on rend la discipline plus scientifique, l'on l'a rend plus exacte. La place des mathématiques en économie... c'est là un débat qui remplit aujourd'hui de ses échos les bruits de couloir de nos universités. Pour ma part, je considère que l'usage outrancier des mathématiques, par lequel l'on voudrait faire croire et aux masses, et aux étudiants, et aux chercheurs, que l'économie est une science exacte, tient plus de l'ignorance et de la rhétorique démagogique que de la réflexion et de la scientificité – encore que le concept de science mérite d'être précisément défini... Bien entendu l'on a besoin des mathématiques en économie, au moins pour mesurer certaines variables, mais de là à créer des modèles censés représenter la réalité, alors qu'ils en diffèrent dans la quasi-totalité des domaines, cela ne me semble pas faire preuve d'une grande honnêteté intellectuelle. Par conséquent, dans cette thèse, d'une part, je n'utiliserai pas les mathématiques – ils ne constituent pas un outil approprié au développement de mes raisonnements – d'autre part, je laisserai une grande place à la réflexion, tout en laissant une place notable à la discussion : si j'essaie de décrire au mieux la réalité, je ne prétends pas détenir la vérité.

Autre point qui mérite d'être précisé : dans cette thèse, je n'ai pas créé un modèle normatif que j'ai voulu confronter à la réalité, et que j'ai essayé de valider coûte que coûte. Au contraire, je me suis efforcé de m'en tenir aux faits et, à partir de ces faits, d'établir non pas quelques règles générales, mais quelques évidences que l'on peut, dans le contexte présent, tenir pour vraies ; mais leur véracité n'est pas permanente, car il suffit que, demain, le monde change, pour que ces vérités disparaissent, et cèdent leur place à de nouvelles. De plus, j'ai tout de même essayé d'établir quelques réalités que l'on puisse garder quel que soit le

contexte – mais je ne m’attarderai pas là-dessus, vous saisirez mieux cette idée-là en lisant. Et si la philosophie, dans certaines de ces branches, a tenté de comprendre le monde en établissant des règles générales et absolues, la base de toute ma réflexion, conformément à une autre méthode philosophique, elle, originellement issue de l’existentialisme, se trouve dans les faits, dans ce que l’on peut observer et ce que l’on peut déduire de ces observations ; il n’y a rien d’autre, autre chose serait contraire à ce que je propose ici.

Quelle place occupent les différents penseurs et philosophe dans ma thèse ? Une place assez large, à n’en point douter. Et si, plus haut, j’ai évoqué Nietzsche, Foucault et Laozi, je vous interpelle ici sur l’importante influence qu’a eue la pensée de Schopenhauer sur mes propres réflexions. Je crois pouvoir le dire aujourd’hui : Schopenhauer est le père inconscient du destructuralisme. C’est lui qui, au dix-neuvième siècle, en fustigeant (le mot est-il assez fort ?) l’idéalisme allemand, a donné un souffle nouveau à la pensée philosophique, et lui a donné de nouvelles orientations – Nietzsche lui-même le considérait comme son « grand maître » ; et lorsque l’on sait que, d’après la légende, les derniers mots de Foucault furent : « je suis nietzschéen », l’on comprend d’autant plus la portée de cette philosophie. Sans doute parce qu’il était orientaliste, en particulier très sensible aux *Upanishads*, et qu’il était initié à la méditation, il est parvenu à saisir en quoi la volonté, qu’il qualifiait de « chose en soi », était le moteur de l’existence humaine, et comment l’homme, en s’en affranchissant, parvenait, toujours temporairement, à acquérir le savoir véritable, à percevoir la réalité idéale du monde – et c’est bien là la limite de la philosophie schopenhauerienne qui, comme le kantisme avant elle, ne s’est pas dé faite de l’idéalisme. Néanmoins, ce n’est pas parce que je me réfère assez souvent à tel ou tel auteur, que ma propre pensée est un calque de la leur. Beaucoup ont écrit avant moins, leurs écrits leur a valu une certaine renommée, il m’est donc apparu naturel de les citer, tant que cela était pertinent pour mon analyse bien entendu.

Pour ce qui est de ma propre pensée, elle occupe une place assez importante dans cette thèse. En effet, je n’ai pas voulu étudier la pensée de tel auteur par rapport à telle problématique, ni cherché à savoir ce qu’il ou elle aurait pu vouloir dire sur tel ou tel sujet – car, au fond, pour savoir cela, il suffit de lire les auteurs qui nous intéressent – mais ai plutôt essayé de proposer de nouvelles bases pour la pensée. Je sais, cela peut sembler très ambitieux ; mais, en réalité, je crois que c’est la seule chose que j’aurais été capable de faire, dans la mesure où je me voyais mal répéter, paraphraser, faire un cours sur, telle ou telle problématique ; je le répète, si l’on veut connaître la pensée d’un auteur, il suffit de le lire ou bien d’assister à un cours sur le sujet, nul besoin alors d’y consacrer une thèse ou un ouvrage explicatif ; cela serait pure perte de temps et d’énergie. Ici donc, je me suis employé, autant que faire se peut, à apporter

ma pierre, aussi petite fût-elle, à l'édifice de la pensée, édifice sur lequel reposent la plupart de nos sciences. Plus précisément, je me suis intéressé à la rationalité, parce que les sciences économiques et leurs modèles statistiques reposent entièrement sur l'idée selon laquelle « les agents économiques sont rationnels » ; et quand je me suis aperçu de ce que les économistes entendaient par « rationnel » et par « rationalité », j'ai éprouvé l'envie véritable d'apporter quelques clarifications sur ce concept de rationalité. Je me suis senti dans l'obligation d'essayer de définir ce concept, jusqu'alors tellement admis comme une évidence. Et voilà alors *L'Homme et le Système* ! Dans *L'Homme et le Système*, je m'efforce, dans chaque phrase, dans chaque mot, à bousculer les évidences – on en mourra de ces évidences ! – parce que, contrairement à ce que l'on pourrait penser, elles évoquent rarement des vérités inébranlables, mais cachent le plus souvent, tant bien que mal, une absence de réflexion, absence pas nécessairement délibérée, puisqu'elle peut être oisive – « j'admets ceci, c'est reconnu pour vrai depuis si longtemps ! » – ou amnésique – « tiens, tiens, je n'avais pas pensé à réfléchir sur cette question, cela pourrait pourtant s'avérer intéressant ! » Frapper à la porte des évidences est presque devenu la devise de cette thèse. C'en est le perpétuel fil conducteur. Et, cher lecteur, ne faites pas fausse route, ne songez pas que, à force de demander « pourquoi », je vais me trouver confronté au problème de l'œuf et de la poule ; c'est un faux problème lui aussi, il est, sur le plan figuré, de nature cosmologique, et, je vous assure, l'on peut le résoudre sans mal.

Mais avant de vous lancer dans la lecture de la thèse, je dois vous signaler encore deux ou trois choses... Vous remarquerez que surviennent, de temps à autres, quelques mots inventés ; si je les ai créés, ce n'est pas pour me distinguer de quelque façon, mais seulement car le langage manquait pour évoquer ces notions de manière concise. Parmi ces mots vous trouverez notamment « habitueliser », ce qui signifie, en tant que verbe, « qui transmet des habitudes », et, en tant qu'adjectif (« habituelisé ») qui est imprégné d'habitudes ; c'est un concept tout à fait fondamental qui permet de mieux saisir les problématiques d'ordre moral et politique. Vous verrez également le verbe « systémiser », qui signifie : « faire devenir système ». Puis, j'ai pris la liberté d'ajouter des privatifs à de nombreux mots ; aussi retrouverez-vous : « ahistorique » (qui veut dire « hors de l'histoire », à ne pas confondre avec « anhistorique », qui signifie plutôt « dépourvu de contexte historique »), « asystémique », « avolontaire » etc., l'utilisation du privatif ayant pour but d'exclure ce qu'évoque le mot original. On trouve également le terme « légalisant » employé comme adjectif ; ce qui signifie que le sujet qui produit l'action légalise l'objet dont il est question. Du reste, je m'en suis tenu aux mots et expressions qu'offre déjà la langue française qui, il faut bien l'avouer, est très

riche de subtilités et de nuances ; je n'ai inventé des mots que lorsque cela m'est apparu indispensable.

Ah ! J'ai failli oublier ! Vous verrez que, par-ci, par-là, j'ai agrémenté mon texte de schémas. J'aime bien recourir à ce type d'outil car il me semble que, parfois, un bon schéma vaut bien dix paragraphes. Les schémas que j'ai proposé synthétisent ma pensée et en présentent une version plus visuelle et, pour certains, sûrement plus abordable. D'ailleurs, il est probable que toute cette thèse puisse être exposée sous la forme de schémas divers ; cela permettrait de restituer le raisonnement de manière simple tout en restant précise et détaillée. Au total, une trentaine de schémas sont présentés dans la thèse – auxquels s'ajoutent des figures dont je ne suis pas l'auteur.

Voilà, je crois que vous êtes maintenant prêt à vous plonger dans *L'Homme et le Système*, l'Homme avec un « H » majuscule parce qu'il embrasse l'entière humanité – mais notre langage a voulu que l'homme prévale sur la femme, alors je n'ai pu rendre ce titre différemment – et le Système avec un « S » majuscule parce qu'il embrasse... la totalité des systèmes, systèmes desquels, croyez-moi, il est bien difficile de sortir. Même si l'on ne désire que mettre un petit doigt dehors !

*« Tous les animaux sont égaux
Mais certains sont plus égaux que d'autres »
Orwell, La ferme des animaux*

*« Beaucoup de vérités auxquelles nous tenons
dépendent avant tout de notre propre point de vue »
Obi-Wan Kenobi, Le retour du jedi*

Introduction : Le Chariot

Le Chariot d'Arthur scintille de fierté dans les cieux nocturnes. Illuminant la noire tenture d'en haut, il se fond dans le tout lumineux tout en se distinguant du commun par sa marche triomphante. Où va-t-il ? Derrière quoi court-t-il ? Nul le peut le dire, nul ne peut rien dire d'autre sinon qu'il parcourt inlassablement la voûte céleste, en un rite imprécis et incompréhensible, peut-être arbitraire, peut-être choisi. Aucun homme ne l'a rejoint, ni ne lui a demandé, ou, du moins, jamais il n'a répondu, jamais il n'a voulu livrer ses secrets. Mystérieux, sa forme précise laisse à penser qu'il sait pourtant ce qu'il souhaite. Ou, s'il a un message à transmettre, celui-ci n'a pas changé depuis la première fois que le soleil a fondu sur l'horizon terrestre. Persiste-t-il parce que ses observateurs sont sourds ? qu'il les regarde, désolé, sur son trône mobile, dans l'attente inespérée de voir un jour le monde changer ? Sans doute notre pauvre conscience n'est-elle pas à même de solutionner ces interrogations. Pourtant il est difficile de passer outre, de feindre de ne pas voir le Chariot, et de vivre comme s'il n'existait pas. N'est-ce d'ailleurs pas le propre de tout ce qui existe d'être sujet à questionnement ? Les énigmes ne sont-elles pas vouées, un jour ou l'autre, à être résolues ? C'est que la conscience humaine, aussi limitée et faible soit-elle, aime à percer les secrets de l'univers. Et c'est salubre. N'écarte-t-elle pas ainsi les cordons de son escarcelle ? Ne s'ouvre-t-elle pas, de la sorte, une voie vers l'extérieur ? Spéculer, se projeter à l'infini, telle est la faculté première de la conscience, et qui saurait l'en blâmer ? Tel est son moyen d'épanouissement, et aussi le motif qui la sort à chaque instant de la dépression et du désespoir. Mais... je m'éloigne ! Revenons-en à notre Chariot, ce grand interrogateur qui fuse dans l'inconnu. Ses chevaux invisibles le portent avec vigueur, et sa puissance n'a d'égale que sa sérénité septentrionale. Froid et chaud à la fois, mortel et sempiternel, il combine toutes les réalités dans ses mouvements et sa statique indéfinissables. Qu'il est grand ! Qu'il est impressionnant ! Qu'il est fascinant le Chariot d'Arthur ! Et si l'on distingue son prince avec peine, si son sceptre et son épée rocailleuse demeurent voilés, lui reste bien visible, dans un orgueil tempéré par son triomphe sur le monde de la conscience perdue, en quête d'elle-même. Il avance, il avance. Si lumineux, si démonstratif, rien ne semble pouvoir l'arrêter à part lui-même. Le Chariot d'Arthur a survécu à des millions de générations d'humains. Il a connu les hommes avant qu'ils ne le connaissent. Il a connu la Terre avant qu'elle

n'apparaisse. Tout ce petit univers lui est depuis toujours familier, et il faut bien croire qu'il passera avant lui, laissant place à une autre scène, un autre spectacle, dont le Chariot, à l'abri des regards incompréhensifs, pourra se délecter à loisirs. Il semble avoir l'éternité devant lui et, face à lui, l'éternité ressemble à un moment éphémère. Est-ce par vanité ? Est-ce par habitude ? Peut-être lui-même, si vieux, tellement inépuisable, ne peut-il pas rendre compte de cet état de fait. Se connaît-il lui-même ? Se sait-il lui-même Chariot d'Arthur ? Ou croit-il, ou sait-il, être autre ? Cela, l'on ne pourra jamais le lui extirper de sa conscience floue et impénétrable. Peut-être est-il seulement épars, sans unité. Si haut, si loin, il se contemple peut-être lui-même depuis l'un de ses sommets. Incomplet, ses parties le voient comme une forme vague... peuvent-elles seulement le distinguer ? Car, à moins de se tenir assez éloigné, à moins d'avoir le bon angle de vue, il n'est guère certain que le vibrant Chariot soit rendu visible et reconnaissable aux quatre coins de l'univers.

C'est que le Chariot d'Arthur n'est pas, pour tous, Chariot d'Arthur. Les Egyptiens, en leur temps, et d'après ce que nous rapportent les sculptures du plafond du temple de Dendérah, dédié à la déesse Hathor, le nommaient « Meskhetiou », c'est-à-dire la « cuisse de bœuf » (*Denderah, Sept soffites du plafond de la salle hypostyle du Grand Temple*, Pialoux 2003). Meskhetiou, qui ne se couchait jamais, était associée, à la fin de l'Antiquité Egyptienne, à la divinité la plus maléfique, à savoir Seth, ennemi juré d'Osiris. En Chine Antique, le Chariot d'Arthur était perçu, à en croire les écrits de Sima Qian, comme un boisseau sacré, possiblement une des expressions primitives du Tao : « Le Boisseau est le char du Souverain. Il se meut au centre, il gouverne les quatre orientes, il sépare le yin et le yang, il détermine les quatre saisons, il équilibre les cinq éléments, il fait évoluer les divisions du temps et les degrés de l'espace » (*Mémoires historiques*, Sima Qian 2009). Si la connotation du « Char » apparaît déjà ici, force est de constater que, en tant que « Boisseau », celui-ci est bien statique et que, dans son œuvre d'équilibrage, voire de construction, du monde, il ne doit pas filer vers l'au-delà et le laisser à l'abandon. Ce sont les Celtes qui, dans leur légende, lui ont conféré le nom, usité ici, de Chariot d'Arthur. Après sa mort, le Roi Arthur serait monté au ciel et devenu luminaire nocturne, en attendant son heure pour redescendre un jour sur la terre (*La légende arthurienne*, Collectif 1989). Chez les Grecs, le Chariot apparaît sous une forme qui nous est beaucoup plus familière. Dans *L'Odyssée*, Homère en peint le tableau suivant : « Et le divin Ulysse, joyeux, déploya ses voiles au vent propice ; et, s'étant assis à la barre, il gouvernait habilement, sans que le sommeil fermât ses paupières. Et il contemplait les Pléiades, et le Bouvier qui se couchait, et l'Ourse qu'on nomme le Chariot, et qui tourne en place en regardant Orion, et, seule, ne touche point les eaux de l'océan » (*Odyssée*, Homère

2009). Ovide, dans les *Métamorphoses*, raconte que, furieuse d'avoir été trompée par Zeus, qui convoitait une jeune nymphe du nom de Callisto, Héra décida de transformer sa rivale Callisto en ourse ; et cette ourse fut condamnée, avec son fils Arcas, à errer indéfiniment dans le ciel (*Métamorphoses*, Ovide 2001). Vous l'aurez compris, selon cette version de la mythologie grecque, Callisto s'est incarnée en Grande Ourse, et Arcas en Petite Ourse. La notion de chariot a ici tout à fait disparu, cédant sa place à des dieux maudits, transformés en animaux, et étant condamnés à demeurer figés jusqu'à la fin des temps.

L'on peut alors constater sans mal que, vis-à-vis d'un même objet d'observation, ici la constellation de la Grande Ourse, différents hommes, issus de différentes sociétés – et je n'en n'ai pourtant recensées que très peu – ont eu des perceptions et des interprétations très diversifiées. C'est dire si le point de vue de chacun fut déterminant dans leur élaboration sociétale de ce qu'ils ont cru être la vérité. Dès lors que les sociétés, par le jeu de différents courants ou systèmes de pensées, avaient caractérisé la constellation, l'ensemble de leurs membres étaient tout à fait persuadés que cette dernière portait bien le nom qui leur avait été rapporté. Ce nom, dérivé de mythes et de légendes profondément ancrés dans chacune de ces sociétés, est devenu indécrottable, et chaque société lui a attribué un certain nombre de valeurs, de messages et de réalités. La Grande Ourse, que nous nommons ainsi du fait de l'influence de la mythologie grecque, représente le diable chez certains, les principes fondateurs du monde chez d'autres, et également le triomphe en attente de se manifester pour d'autres encore. Si nos sociétés occidentales ont évacué en grande partie le mythe grec conté par Ovide, elles n'ont cependant pas su modifier son nom, ni sa symbolique. Il est là quelque chose de sacré qui est solidement attaché à notre conscience collective, si solidement que, si nous levons, au milieu de la nuit, la tête vers un ciel dégagé constellé d'étoiles, nous identifierons automatiquement et sans peine la constellation de la Grande Ourse. « Regarde, voilà la Grande Ourse », dirons-nous, en pointant du doigt les sept étoiles, à un non initié. Et celui-ci assimilerait sans obstacle ni réflexion cette nouvelle connaissance, générant cette équation en son esprit : sept étoiles formant l'image d'une casserole, c'est cela la Grande Ourse. Dans d'autres sociétés, l'équation aurait été différente. Et la vérité l'aurait été tout autant. Le point de vue de l'individu par rapport à une situation ou un objet donnés est donc fondamental dans la conception de sa réalité. Ici, il est question de langage, mais aussi de symboles et de valeurs – car les mythes transportent avec eux moult valeurs. Un même objet visé, les sept étoiles reconnues comme constellation unique, est ainsi porteur de nombreux sens. Pourtant, c'est bien le même objet dont il est toujours question, objet qui, par lui-même, n'en n'est peut-être pas un ; une constellation, après tout, n'est qu'un objet identifié de

manière arbitraire, reliant d'autres objets – les étoiles – qui sont, sur le plan géographique, particulièrement éloignés les uns des autres. C'est l'esprit humain qui, guidé par son œil incertain, décide d'agréger certains objets et, à partir de ces agrégations, de construire d'autres objets, qui constituent autant de nouvelles réalités. La *réalité* apparaît ainsi comme une construction humaine : la réalité, dans ce cadre empirique, est une construction intellectuelle. Elle est issue, s'il m'est permis de parler kantien, d'un jugement synthétique *a posteriori*, à travers lequel l'individu va attacher des mots et des concepts à un objet matériel, ou bien à un ensemble d'objets, constituant un objet agrégé ou, en d'autres termes, un phénomène. Bien entendu, il est impossible de réduire l'analyse de la réalité, et sa définition en toutes circonstances, en tant que *phénomène* ontologique à une simple construction relativiste sans avoir pris la peine d'y réfléchir plus profondément. Les raccourcis sont parfois plaisants, mais ils peuvent aussi, comme autant de sentiers déviés, conduire le pèlerin vers des destinations non souhaitées. Je ne puis donc résumer en trois phrases l'analyse ontologique de la réalité. Cela nécessite une étude bien plus approfondie et s'appuyant sur des arguments bien plus solides et bien mieux... construits ! Digression ici nécessaire ; il semblerait que même les arguments soient des constructions, ou de simples fondations, sur lesquels peuvent reposer des édifices imposants. Alors si les arguments sont fragiles, si une bise légère les peut souffler, il ne peut y avoir de monument, il ne peut rien être du tout. Construire soigneusement ses arguments pour établir ses concepts, voilà qui semble être une voix sage ; mais encore faut-il que ces arguments soient bâtis sur de la pierre, et non de la paille. Pour cela, il me paraît indispensable, dans l'établissement d'un raisonnement, de m'en tenir aux faits et, à partir des faits, en déduire ce qui peut être ou ne pas être. Reste que la théorisation des phénomènes matériels empiriquement observables nécessite toujours une abstraction de ce que l'on pourrait nommer la réalité empirique – c'est-à-dire celle que l'on ne connaît jamais vraiment mais qui est accessible à tout moment par les sens – et cette abstraction oblige le penseur à se défaire des faits, tout en demeurant en adéquation avec eux, pour réfléchir à ce qui pourrait en être la source. Autant dire que ce n'est pas chose aisée. Un tel procédé se réalise non pas dans la réalité empirique, mais bien dans la logique, à savoir le mécanisme intellectuel qui vérifie la possibilité des corrélations entre les causes et les effets. Je n'irai cependant pas plus loin dans cette digression, qui n'en reste pas moins tout à fait inévitable, dans la mesure où je développe cette réflexion dans la partie première de cette thèse.

Revenons-en, car c'est bien là l'objet de nos préoccupations, à la *réalité*. Dans le cas de la constellation que *nous* nommons « Grande Ourse », il apparaît que celle-ci revête, en fonction

du point de vue qui l'observe, de très nombreuses réalités. Elle n'a pas de réalité unie, universelle, qui rassemble toutes les cultures et tous les hommes – et quand bien même en aurait-elle une, tel ou tel individu pourrait toujours la discuter – mais est, bien que n'étant effectivement qu'une, différente et changeante en tous points de la terre. Construite de telle manière par les uns, de telle autre par les autres, bien plus qu'un assemblage de sept étoiles très éloignées les unes des autres, elle est le reflet de mythes sociétaux qui, projetés vers la voûte céleste, inondent les membres de la société de leurs réalités et de leurs principes. Les esprits se trouvent ainsi, et cela dépend toujours de leur souplesse et de leur réticence, modelés, et ils en viennent à penser de telle ou telle façon, à travers des filtres inconscients, sans doute tous certains de détenir tout ou partie de la vérité, ainsi que d'avoir un mode de réflexion on ne peut plus rationnel. Cela se comprend d'autant mieux que, pour un individu sûr de sa théorie, l'applicabilité de ses concepts à la réalité empirique ne fait pas l'ombre d'un doute ; et il devient ainsi possible à tout un chacun de formuler des jugements à partir de ce que l'on *connaît* et de ce que l'on *perçoit*. Pour chacun d'entre nous, ces jugements, bien que l'on les reconnaisse discutables, sont toujours rationnels. Ils sont toujours conformes à un certain mode de réflexion qui nous semble découler de quelque vérité. Mais, au fond, nul ne peut vraiment dire, à moins de prendre le temps de la réflexion, ce que sont et la *réalité* et la *rationalité* – voire la *vérité*, qui n'est pas très éloignée de ses deux consœurs. D'ailleurs, il convient de noter que l'une et l'autre sont étroitement liées par la *vérité* ; n'est-il pas juste de dire que ce qui est *vrai* est *réel* et que ce qui est *vrai* est *rationnel* ? Similairement, ce qui est *réel* et *rationnel* semble communément *vrai* dans notre entendement. Les frontières entre vérité, réalité et rationalité sont de fins voiles très faciles à traverser. Ces notions méritent toutefois d'être différenciées : la *vérité* demeure un concept abstrait, pouvant tant porter sur des raisonnements, des paroles, que sur des actes ou des événements ; la *vérité* recueille le tout et le recoupe dans son espace d'analyse, dans lequel elle va déterminer si les informations qui lui sont rapportées sont vraies ou fausses. La *réalité*, elle, est plus portée sur les faits et les phénomènes ; ceux-ci seront qualifiés de réels si l'on en peut vérifier l'existence ou, en cas de phénomènes passés, l'occurrence. Quant à la *rationalité*, elle renvoie tant aux actes qu'à la manière d'élaborer des raisonnements, ceux-ci en vue, précisément, d'agir. Un acte est dit *rationnel* s'il se calque sur le mode d'action jugé en concordance avec la *vérité*. De même, un raisonnement est considéré comme *rationnel* lorsque, d'une part, il y a une concordance avec la fin visée et les moyens élaborés, d'autre part, lorsqu'il ne semble pas contraire à tout bon sens, à toute *vérité* ou à toute *réalité*... Le *rationnel* n'appartient pas au monde de l'*irréel* ou du *faux*, mais est plutôt propre au *réel* et au *vrai*. C'est là un point tout à fait fondamental

étant donné que tout être *rationnel*, l'attestant par ses réflexions et ses agissements, est supposé détenir la *vérité*. Cela, si je me réfère à l'exemple précité portant sur le Chariot d'Arthur, semble pourtant en contradiction totale avec le fait que plusieurs individus puissent concevoir différemment un même objet tout en songeant, tous individuellement, fermement détenir la *vérité* au sujet de ce dit objet. Autrement dit, comment la Grande Ourse pourrait-elle être dans le même temps le Diable, le Tao, le Roi triomphant ou encore une Nymphé déchué ? Cela n'est rendu possible que parce que chaque être humain, ici chaque société, a interprété à sa manière ses perceptions d'un même objet ; et même si tous pensent détenir la *vérité*, nul ne peut véritablement le vérifier. Rien n'empêchera néanmoins, si vous les placez face à face, un Chinois de railler les « facéties » d'un Egyptien, ni un Grec de se rire des « élucubrations » d'un Celte, tous individuellement persuadés, vis-à-vis des uns des autres, d'être les plus *rationnels*. Dans pareil débat, nul ne pourra trancher, si ce n'est le plus fort, certainement celui, s'il le peut, qui parviendra à imposer, par la force et non par la raison car, ici, de raison, il n'est point, son propre point de vue aux autres. La quête de la *rationalité* a l'air bien vaine ici, et son issue incertaine. Cette quête fascine pourtant bien des philosophes, des épistémologues, des sociologues, et des économistes depuis bien des années. Sans doute, à l'instar de la recherche du Graal, est-ce la quête la plus importante de l'humanité. Comprendre ce que *sont* la *vérité*, la *réalité*, et la *rationalité*, a agité bien des esprits, et en agitera certainement tant qu'une réponse définitive, si tant est que l'on en puisse formuler une, ne sera pas délivrée.

Point positif néanmoins, il semblerait qu'il suffise de comprendre l'une de ces notions pour que la définition des deux autres en découle. Laquelle définir en premier ? Cela peut demeurer confus. En y regardant de plus près, l'on s'aperçoit que la *vérité* appartient au domaine de l'abstraction la plus totale ; en la *vérité* réside indéniablement une dimension ontologique. La *réalité*, si j'admets le caractère ontologique de la *vérité*, elle, puisqu'elle est rattachée aux objets et aux phénomènes, peut être considérée comme la concrétisation de la *vérité* ou, en d'autres termes, la *vérité* observable, la *vérité* perceptible. Enfin, la *rationalité* synthétise dans l'action les conclusions jugées *vraies* ou *fausses* d'un individu capable d'observer la *réalité*. La dimension comportementale de la *rationalité* place l'homme au centre de sa propre définition – à tel point qu'il semblerait que, sans homme, il ne puisse y avoir de *rationalité*. Aussi apparaît-il que si l'on veut bien saisir le sens de la *rationalité*, il faut d'abord tenter de comprendre le cadre ontologique dans lequel évolue l'homme, puis délimiter son domaine de connaissances possibles, c'est-à-dire, pour lui, la *réalité* connaissable, et en point final vérifier la qualité de ses comportements. Une telle démarche, je tiens à le souligner, ne présuppose

guère que ce qui est *vrai* est *réel*, ni que ce qui est *réel* exprime la *vérité*, ni encore que ce qui est *rationnel* est conforme à la *vérité* et à la *réalité*. Il ne s'agit là que d'idées reçues émanant de courant philosophiques aujourd'hui très discutés. Décrire un cadre ontologique ne revient pas automatiquement à définir la *vérité* mais, avant tout, à déterminer si la *vérité* existe ou non. Si cela peut sembler être un projet ambitieux et difficile, je crois que c'est là le chemin à suivre indispensablement dans l'objectif de conserver une honnêteté intellectuelle certaine : se défaire des présupposés pour bâtir un édifice basé sur des arguments et des syllogismes, et non pas sur de vagues intuitions probablement injustifiables.

En procédant par étapes, il est assez clair que la finalité de la réflexion porte sur la *rationalité*. C'est la définition de ce concept qui clôt ce long cheminement. Tenue par la *vérité* et la *réalité*, la *rationalité* – n'est-elle pas précédée par quelque jugement synthétique *a posteriori* kantien ? – n'existe qu'à travers ces deux notions-là ; sans pour autant devoir la définir après ces dernières, l'on ne le peut faire, au mieux, qu'en même temps, mais jamais avant. Par voie de conséquence la *rationalité* ne peut point être présupposée, et les concepts qui la sous-tendent ne le peuvent être encore moins. Bien sûr, il est toujours *possible* de raisonner à partir de présupposés, en quoi le *pouvoir* penser la *rationalité* sur la base de présupposés ne peut être véritablement exclu, mais, si l'on désire conserver, là encore, une forme d'honnêteté intellectuelle ou, du moins, une rigueur et un sérieux certains, l'on ne *peut* pas définir une notion aussi forte, aussi large et aussi importante que la *rationalité* en se référant à des présupposés. Par définition, ce qui est présupposé n'est pas justifié ; il faut l'accepter comme vérité absolue. Il est impossible de questionner un présupposé ; la réponse à sa justification est en lui-même ; demandez-lui : « pourquoi ceci », il vous répondra : « parce que ceci », sans qu'aucune discussion ne soit envisageable. Alors le présupposé n'appartient pas à l'univers de la logique, ni à celui de l'argumentation, mais seulement à celui de la croyance et de la superstition. C'est la raison pour laquelle je me suis donné comme objectif prioritaire de ne jamais fonder un raisonnement sur un présupposé. Ce que j'écris, je dois m'efforcer à le démontrer. Si d'aventure l'on venait à me demander : « comment expliquez-vous tel ou tel concept ? », cela serait pour moi une obligation que de formuler une réponse structurée et argumentée. Tout raisonnement *doit* être justifié, toute démonstration *doit* être explicable, et ce de la manière la plus claire et explicite possible. Si, en lisant cela, certains lecteurs pourront penser que je bouscule des évidences, nous verrons ensemble, tout au long de cette thèse, que fermer la porte aux présupposés n'est pas aussi facile que cela pourrait paraître – il m'a même semblé, au fur et à mesure de mon analyse, que, pour un homme, s'affranchir de ses propres présupposés est une tâche particulièrement complexe et ardue ; et

même si cela peut donner l'impression d'être un autre débat, nous sommes bien ici au cœur du problème : penser sans se rattacher à ce que l'on croit, sans l'avoir préalablement démontré, être *vrai*, n'est pas chose aisée pour un homme ; il est tant d'influences, pouvant même sembler infondées après approfondissement, qui peuvent modifier les comportements, les jugements et les réflexions des hommes, qu'une seule vie humaine semble largement insuffisante pour les décortiquer et les détecter toutes.

Je n'approfondirai pas plus cette question ici, j'en aurais bien le temps dans les pages à venir. Vous l'aurez compris, cher lecteur, ce qui nous préoccupe ici est la *rationalité* ou, plutôt, la rationalité. Le fait d'écrire ce mot en italique, cela ne vous aura pas échappé, n'est en effet point du tout anodin. Si, jusqu'ici, j'ai choisi l'écriture en italique, c'est parce que la *rationalité* renvoie à un concept de rationalité absolue, ou de rationalité en soi ; en quelque sorte, une rationalité sacrée, définissable telle un objet, précisément caractérisable. Écrit ainsi, le mot *rationalité* revêt un aspect quasi religieux ou, au moins, dogmatique. En supprimant la forme italique, ce mot retrouve une forme de banalité ; descendu de son piédestal, il retombe dans le commun des concepts. Et ce n'est pas forcément une mauvaise chose, car le fait de sacraliser un concept ne lui confère pas nécessairement plus de valeur, ou plus de crédibilité. Ce que je me propose d'étudier ici, bien plus que la *rationalité*, qui, de par son caractère hautement philosophique et sacré, est très restreinte et s'inscrit dans un champ d'étude très réduit, c'est la rationalité. Pareille entreprise suppose qu'il y a possiblement plusieurs types de rationalités, et non pas une seule *rationalité*. Sans même rien supposer, l'on admet ici qu'il peut être possiblement plusieurs rationalités, ou plusieurs définitions de la rationalité ; ainsi nous garderons une certaine ouverture qui, je l'espère, nous permettra d'obtenir une analyse plus fine et la plus cohérente possible. Mais avant toute chose, avant que je rédige ma propre réflexion, je vous invite à visiter ou revisiter certains auteurs qui se sont intéressés au concept de rationalité ; il en est parmi eux qui ont consacré toute leur existence à la compréhension de ce concept, certains ont rédigé de nombreux articles, d'autres des ouvrages. Ce qui importe, c'est que tous aient essayé d'approcher, à leur manière, la notion de rationalité. Tous, dans leurs disciplines respectives, ont tenté de comprendre ce qu'est la rationalité. Rares ne sont pas ceux qui ont songé avoir trouvé un point final aux polémiques que peuvent susciter l'étude de ce concept. La plupart d'entre eux se sont lancés dans une joute fratricide à travers les âges et les contrées, échangeant à distance, sans contrainte d'espace ni de temps, leurs points de vue tous sujets, d'après leur regards très différents, à controverses. A noter que si les philosophes se sont grandement intéressés aux problématiques liées à la rationalité, leur domaine d'étude a toujours été plus ciblé sur la raison et, de manière plus large, sur la

connaissance du monde. C'est la science économique qui a fait éclore une discussion sans ambiguïté sur la question de la rationalité, et pour cause, la rationalité est le concept fondateur de cette discipline, tant sur le plan normatif que positif – car le positif est toujours sous-tendu et supporté par des modèles normatifs et vice-versa. Autrement dit, dans les modèles économiques, tout n'est pas toujours réel ou concret ; ces modèles reposent, outre sur les faits observables, sur des théories, des abstractions, ainsi que des hypothèses simplificatrices. Comme toute science, l'économie a ressenti le besoin de théoriser un certain nombre de réalités, afin d'en rendre compte de manière générale et abstraite, parfois indépendamment du contexte dans lequel se déroulent les expériences économiques, s'il m'est permis d'employer cette expression. Expérience économique car ce qui se produit dans la réalité matérielle est bien source ou production d'expériences ; ainsi, les phénomènes observables dans la sphère de l'économie peuvent être qualifiés d'expériences économiques. Et s'il est, dans toute cette science, un concept qui rassemble, qui essaie d'expliquer et qui se veut explicatif de l'ensemble des expériences économiques, c'est bien celui de la rationalité ou, plus précisément, de la rationalité économique. Je tiens à souligner, avant de définir ledit concept, qu'il se décline sous trois formes principales, lesquelles je vais présenter dans ce qui suit.

D'où provient-elle, cette rationalité économique ? Qui en furent les inventeurs ? C'est, à dire vrai, une question assez délicate, dans la mesure où la terminologie « rationalité économique » semble être assez récente¹. Dans la littérature, Menger, dans la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, est le premier à utiliser le qualificatif « rationnel » pour définir le caractère d'un agent économique (*Principles of Economics*, Menger 2007), sans pour autant parler de « rationalité économique ». A la même époque, Mill emploie également le qualificatif « rationnel » pour qualifier l'attitude des individus supposés agir de manière rationnelle. Pour justifier l'emploi de cet adjectif, il reprend, à sa manière, l'impératif catégorique kantien en l'énonçant de la sorte : « agis de telle sorte que ta règle de conduite puisse être adoptée comme loi par tous les être rationnels »² (*De l'utilitarisme*, Mill 1964).

¹ L'on retrouve des définitions exhaustives et descriptives de la rationalité économique dans *The New Palgrave Dictionary of Economics, Second Edition* ; trois articles de ce dictionnaire, intitulés « Rational behavior » (Sen 2008), « Rationality » (Blume, Easley 2008) et « Rationality, history of the concept » (Sen 2008) abordent la thématique de la rationalité et en trace une revue de littérature assez large. Néanmoins, il leur manque souvent, style encyclopédique oblige, un regard critique ; d'où la nécessité, pour moi, dans le cadre de cette thèse, de rédiger une revue plus critique de la littérature sur la question qui nous intéresse ici.

² Le véritable énoncé de l'impératif catégorique, tel que l'a écrit Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, est ainsi : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle

En réalité, cette terminologie n'a été formulée par les économistes qu'à partir du vingtième siècle pour renvoyer à un certain nombre de notions et de principes établis depuis la fin du dix-huitième siècle. C'est en effet chez Smith qu'apparaissent, avec notamment la main invisible, ainsi que la dissociation du comportement humain dans le domaine économique et le domaine moral, les prémisses de la rationalité économique (Smith 2011, 1881). Ces mêmes principes smithiens se retrouvent chez l'autre fondateur de l'école classique, à savoir Ricardo (Ricardo 1993). D'après cette école, d'une part le marché pourvoit à tous les besoins des individus en société et, d'autre part, les comportements économiques, contrairement aux comportements moraux, sont systématiquement égoïstes. Si ces propositions n'ont jamais été véritablement démontrées par des faits réels, ni prouvées de manière scientifique, nul doute que ce sont elles qui furent à l'origine de la pensée économique contemporaine.

A la fin du dix-neuvième siècle, l'école néoclassique a repris et extrapolé ces principes, auxquels elle en a rajouté d'autres. Mill, se basant sur sa reformulation personnelle de l'impératif catégorique kantien, trouva une manière astucieuse de concilier égoïsme, morale et rationalité³ : « on ne peut de façon plausible soutenir qu'une règle, même du plus parfait égoïsme, ne *puisse* pas être adoptée par tous les êtres rationnels, qu'il y ait dans la nature des choses un obstacle insurmontable à son adoption. Pour donner une signification au principe kantien, il faut l'entendre ainsi : nous devons envisager notre conduite par une règle que les êtres rationnels puissent adopter *à l'avantage de leur intérêt collectif* » (Mill 1964). Cette même idée, partant du postulat selon lequel le bien-être individuel peut différer du bien-être collectif, a été reprise par Arrow, dans *Social choice and individual value*, ouvrage dans lequel il défend l'idée selon laquelle tant les intérêts que les rationalités individuels et collectifs divergent, mais qu'il est possible de les faire converger (Arrow 1963). L'on peut dire que, à partir de là, dans les fondements de l'utilitarisme, la rationalité économique été

devienne une loi universelle » (Kant 1971). J'y reviendrai plus longuement dans le Livre II de la présente thèse. Je tenais cependant à souligner ce point-ci, étant donné que Mill, qui avoue se référer à Kant et le cite textuellement, modifie, en vérité, le texte original kantien. Car à l'évidence, une loi « universelle » n'est pas forcément identique à une loi « pouvant être adoptée par tous les êtres rationnels » ; si le caractère universel de la loi présuppose la possibilité de l'universalité, son caractère rationnel, dans le cadre de la formulation de Mill, présuppose non seulement la rationalité en soi, mais aussi le caractère majoritairement *rationnel* des individus ; et cette double présupposition modifie grandement la signification et la portée de l'impératif catégorique kantien tel qu'il a été prononcé par Kant.

³ Edgeworth, lui, ne s'embarrasse pas de cette conciliation ; selon ses dires, en effet, tous les hommes seraient mus par une forme d'égoïsme, chacun ne penserait qu'à satisfaire ses intérêts personnels, sans jamais prêter attention aux conséquences que cela pourrait avoir sur autrui (Edgeworth 1881).

née. Bien entendu, cet utilitarisme, lui aussi, trouve ses origines au dix-huitième siècle, plus précisément, du moins du point de vue des économistes car, sur le plan philosophique, l'utilisation qui a été faite de ses théories demeure encore très discutable, dans l'*Introduction aux principes de la morale et de la législation* de Bentham (Bentham 2011). Cet utilitarisme, cher aux précurseurs de la pensée économique moderne, se retrouve également dans d'autres ouvrages (Menger 2007, Sidgwick 1884, Jevons 1931). A noter qu'il est usuellement relié au conséquentialisme, c'est-à-dire la doctrine morale selon laquelle ce sont les conséquences des actes qui doivent déterminer leur caractère moral ou immoral.

Ce qui est intéressant, dans la théorie utilitariste, c'est que la rationalité y est posée comme quelque chose qui va de soi. Elle n'y est pas discutée, et il faut croire que, dans ce dogme, elle n'est pas vraiment discutable. Admise comme une vérité, elle est le postulat de base de la pensée développée par ce courant. Cet aspect indiscutable d'une rationalité posée, ou imposée, comme absolue, se retrouve non seulement dans l'économie, mais aussi dans certaines doctrines sociologiques et philosophiques. Dans le champ de l'économie, Pareto défend l'idée selon laquelle il existe deux types d'actions : les « actions logiques » et les « actions non-logiques ». D'après lui, seules les actions logiques renvoient au domaine de l'économie (Pareto 1966, 1968). Mises, quant à lui, est encore plus radical que Pareto ; il affirme, à l'égard de la place occupée par la rationalité dans l'économie : « L'action humaine est par nécessité toujours rationnelle. L'expression « action rationnelle » est donc un pléonisme qu'il convient d'éviter. L'économie veille à établir une « théorie générale du choix humain » (Mises 2004). Au niveau de la sociologie, un contemporain de Pareto, Max Weber, va lui aussi apporter sa définition de la rationalité, qui, pour lui, revêt inéluctablement un caractère absolu : il est, selon lui, un « idéal-type » de justesse fondé sur un principe de rationalité absolue. En parallèle, Weber admet l'existence d'un autre genre d'« idéal-type », un « type de rationalité subjective », lui, basé sur la cohérence (Weber 1992). Enfin, sur le plan philosophique, c'est à Popper que l'on doit l'une des plus subtiles, et à la fois profonde et dérangeante, énonciation du principe de rationalité ; selon ses dires, il existerait une « rationalité complète » avec « information complète », laquelle serait modélisable – sa modélisation admettrait cependant que l'on mesure l'écart entre les comportements réels et la ligne comportementale idéale (Popper 1971, 1956, 1967). Cette approche de rationalité complète avec accès total à l'information n'est pas sans nous rappeler les dogmes de l'économie classique, avec leur information complète et leur concurrence pure et parfaite. Aussi existe-t-il un lien fort et indéniable entre les sciences économiques et la philosophie... A cet égard, il semble correct de remarquer que l'économie elle-même, en tant que science,

est née d'une certaine branche de la philosophie ; s'il on admet que l'économie moderne provient de la pensée smithienne, et que l'on reconnaît que, bien avant d'être économiste, Smith était un philosophe, l'on ne peut qu'en déduire que, d'une certaine manière, avant toute chose, l'économie, c'est de la philosophie, et, par voie de conséquence, que toute théorie économique véhicule une certaine idéologie philosophique. Philosophie et économie, depuis la naissance de l'économie, ont demeuré plus ou moins entremêlées, et la frontière entre ces deux disciplines est encore floue. Même si, aujourd'hui, toute une partie de l'économie échappe à la rédaction philosophique et se trouve exprimée sous la forme d'équations, il est indéniable que ces équations, que ces modèles macroéconomiques, microéconomiques et économétriques, sous tenus et orientés par une certaine philosophie de la vie, par une certaine conception de ce qu'est ou de ce que, d'après ces idéologies, devrait être, le comportement humain. Il y a toujours une part de subjectivité, et ce même dans l'usage des statistiques et des équations qualitatives. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour laquelle, jusqu'alors, aucun modèle économique ou économétrique n'est parvenu à retranscrire avec exactitude la réalité des sociétés auxquelles les économistes s'intéressent.

Pourtant, cela n'altère en rien la foi de certains économistes, qui sont persuadés de détenir ou de pouvoir détenir tout ou partie de la vérité. Dans cet esprit, Lange considère qu'il y a un lien entre la rationalité économique et la réalité empirique ; les économistes, d'après lui, ne sont pas des individus enfermés dans leurs laboratoires, qui passeraient leur temps à spéculer sur une hypothétique réalité. Dans la même optique que Mises, il estime que, grâce à la théorie de la rationalité, il est possible de prévoir à l'avance certains comportements, et ainsi d'établir l'ébauche d'une théorie du comportement humain (Lange 1946). C'est sans doute cette même foi qui a conduit Walras à penser que l'économie pouvait être considérée comme une science exacte, avec une rationalité pure comme grand mât de son navire (Walras 1874). L'on comprend mieux, en scrutant cette fois, pourquoi certains économistes sont convaincus que la plupart des agents économiques sont rationnels et que, même s'ils ne le sont pas, ils sont contraints à le devenir – et ainsi deviennent-ils nécessairement prévisibles (Becker 1962, Heiner 1983). Cette même foi, très certainement, a conduit les philosophes, sociologues et économistes à établir des principes caractéristiques de l'être humain, ou plutôt de leur être humain, j'ai nommé *homo oeconomicus*, que Derrida qualifie de « machine, compliquée d'une machine à calculer » (Derrida 1991). Cet homme économique, et il est censé en aller de

même pour l'ensemble des agents économiques, organisations y compris⁴, est supposé être maximisateur (Lange 1946), et faire des choix rationnels supposés pouvoir être représentés sous la forme de relations de préférences (Arrow 1959) ; sans compter que *homo oeconomicus*, en tant qu'individu maximisateur, se réfère à une fonction d'utilité, qu'il est censé connaître, et dont la maximisation le fait tendre à adopter un comportement optimal et rationnel (Arrow 1951 a.). Sans l'ombre d'un doute, cette foi a poussé les économistes à mathématiser leur discipline, à énoncer des théorèmes en rapport avec la théorie des jeux (Von Neumann, Morgenstern 2007), voire à définir, dans ces conditions, des points d'équilibre calculables ; je pense notamment au célèbre équilibre de Nash, dérivé des principes établis par la théorie des jeux de Von Neumann et Morgenstern (Cournot 2001, Nash 1950 a., 1950 b., 1951). Toutes ces hypothèses, vous l'aurez remarqué, ont avant tout une portée microéconomique mais, il va sans dire, leurs implications ont également des conséquences au niveau macroéconomique. Ainsi, au dix-neuvième siècle déjà, Walras aspirait à élaborer un modèle d'équilibre général calculable (Walras 1874). Cette idée a été reprise après guerre par les fameux économistes Arrow et Debreu, selon qui l'allocation des ressources, à l'équilibre de ce modèle, est Pareto-optimal, et selon qui, aussi, il est possible, sous certaines hypothèses simplificatrices, de mettre en avant ce type d'équilibre dans une économie concurrentielle (Arrow 1951 b., Debreu 1951, Arrow, Debreu 1954). Peu après leurs découvertes, d'autres économistes ont mis en avant la problématique posée par les anticipations dans le processus de choix de l'agent économique ; ils ont conclu que le choix rationnel porte sur deux types d'anticipations : sur les conséquences de l'action présente, ainsi que sur les préférences futures induites par ces conséquences (Savage 1954, Thompson 1967). Il est intéressant de remarquer que, là encore, leur logique est assez largement influencée par le conséquentialisme, dont ils semblent être les héritiers.

La rationalité dont il est question ici, que j'ai jusqu'alors appelée « rationalité économique », est plus connue de nos jours sous le nom de rationalité substantive. Si une démarcation a été opérée, c'est parce que, comme je l'ai indiqué ci-devant, il existe plusieurs types de rationalités économiques, et que celle-ci n'en n'est que la première expression. Cette rationalité substantive, fondée sur des postulats très forts, et induisant des hypothèses toutes aussi fortes, est encore défendue par certains économistes, et en particulier par l'école

⁴ Les organisations sont ici traitées sur le même plan que les individus. Et le théorème de Coase, selon lequel elles apparaîtraient du fait de la volonté de réduire certains coûts de transactions, ne vient pas contredire les hypothèses de la rationalité économique (Coase 1960).

néoclassique libérale⁵. Il en est parmi eux, au premier rang desquels Becker, qui sont tellement convaincus de sa véracité, qu'ils songent l'étendre à des champs plus vastes que l'économie, tels que l'anthropologie ou la sociologie (Becker 1981). Loin d'être défunte, la rationalité substantive, et avec elle *homo oeconomicus*, est encore très présente tant dans les théories que dans les modèles économiques. Si l'on pourrait songer qu'elle fait aujourd'hui exception, je m'efforcerai, un peu plus loin dans cette introduction, à montrer que sa patte est encore très prononcée dans les sciences économiques.

En regardant de plus près chacun des points que soulève la rationalité substantive, cet attrait de certains économistes peut pourtant surprendre. Premier point, il est évident pour chacun d'entre nous que personne sur Terre ne connaît sa fonction d'utilité et que, par conséquent, il n'est pas un seul être humain sur notre planète qui soit capable de la maximiser. Il est donc tout à fait clair que, si les individus peuvent être maximisateurs, dans le sens où ils sont à la recherche de la satisfaction maximale de leurs intérêts, qu'ils soient quantitatifs ou qualitatifs, aucun ne maximise sa fonction d'utilité. Alors, en basant leurs principes et leurs raisonnements sur une fonction d'utilité mathématique qui n'a sûrement pas la moindre existence ou qui, si elle existe, est indéfinissable dans sa globalité, ceux qui se réfèrent à la rationalité substantive risquent d'obtenir des résultats, s'ils ne sont tout simplement erronés, très fortement biaisés. D'ailleurs, si l'on regarde les modèles économiques ou économétriques, l'on s'aperçoit, et cela, les défenseurs de la rationalité substantive eux-mêmes l'admettent, qu'ils reposent sur un certain nombre d'hypothèses simplificatrices, et qu'ils occultent volontairement, pour simplifier leur travail ou pour rendre possible la modélisation, certains éléments de la réalité ; en conséquence, la rationalité substantive ne sert jamais à établir des modèles qui représentent la réalité. Cela peut poser problème, surtout si ces modèles visent à proposer des politiques économiques... pour la réalité ! Mais je m'égarerai quelque peu et, si je me recentre sur les problèmes que soulève la maximisation de l'utilité, je ne puis que constater que cette maximisation, dans les faits, est impossible. Par extrapolation, il semble assez évident que ce processus de maximisation, impensable pour les ménages, l'est encore plus pour les autres agents économiques, et en particulier les organisations qui, du simple fait de la complexité et de la diversité de leurs structures, ne peuvent pas être raisonnablement résumées par une seule et même équation ou par un seul et même système

⁵ Une nuance s'impose toutefois ici : un libéral ne croit pas forcément aveuglément à la rationalité substantive ; aussi peut-on être tout à fait libéral sans croire en un seul des principes de cette rationalité. Ces deux concepts sont bien indépendants.

d'équations censé décrire leurs comportements. Il est tellement de facteurs à prendre en considération dans le processus précis de choix, ainsi que dans celui, plus large, de comportement, que la seule idée de retranscrire ces réalités partiellement impalpables sous forme d'équations paraît presque être peine perdue. Il en découle, par ailleurs, qu'il semble totalement impossible d'élaborer une quelconque théorie du comportement humain sur les bases de la maximisation individuelle de l'utilité.

Ensuite, toujours sur le plan microéconomique, il convient de discuter le postulat de l'égoïsme supposé évident dans le comportement économique. Ce qui est le plus problématique, dans le présent débat, c'est que, parmi tous les économistes précités, aucun n'a malheureusement fourni de définition nette et précise de ce qu'ils considéraient être l'égoïsme ; car l'égoïsme peut être abordé sous bien des angles, et l'on peut lui conférer des limites très diverses ; et pour cause, chaque individu a sa propre conception de l'égoïsme. Aussi, si l'on souhaite établir une théorie générale de l'économie qui soit véritablement sérieuse, et si l'on la veut baser sur le concept de l'égoïsme, il paraît absolument nécessaire, avant de se lancer dans l'analyse et les implications de cet égoïsme, de le définir. Sans cette définition préalable, il devient possible de défendre à peu près tout et son contraire, en fonction que l'on joue de telle ou telle manière sur le mot « égoïsme ». Quant au fait de relier automatiquement l'égoïsme à la rationalité dans la sphère économique, cela mérite d'être amplement discuté.

C'est d'ailleurs le troisième point qui devrait attirer ici notre attention. Les économistes, jusqu'alors, se sont accordés à dire que l'individu rationnel est égoïste, que tous les individus sont rationnels, que même les agents irrationnels tendent à devenir rationnels etc. Mais il est une marche à leur immense escalier qui fait extraordinairement défaut : une définition solide de la rationalité. En effet, si l'on veut faire de l'économie, comme l'a cru Walras, une science exacte, comment peut-on se baser sur une rationalité que l'on n'a pas même définie ? Pour lors, aucune définition unifiée de la rationalité n'a été proposée par les adeptes de la rationalité substantive. Le plus souvent, ils se contentent d'affirmer que les individus sont rationnels ; mais si l'on ne sait pas à quoi correspond cette rationalité, si l'on ne sait pas véritablement ce que c'est, alors à quoi bon même signaler que ces individus sont rationnels ? S'ils ne l'étaient pas, puisque le concept de rationalité est relativement vide, dans le fond, cela ne changerait rien à l'analyse. Certes, l'on vous dira que la rationalité c'est l'égoïsme et la maximisation de l'utilité ; mais étant donné que le premier est indéfini et que la seconde est irréaliste et irréalisable, que reste-t-il de cette rationalité ? Lorsque ces économistes disent : « ces individus sont rationnels », qu'est-ce que cela peut bien signifier ? Quels

renseignements nous fournissent-ils concrètement et intellectuellement sur les individus en question ? Si la rationalité est l'addition d'un concept indéfini et d'une démarche irréalisable, comment peuvent bien être ces individus rationnels ?

Du reste, les wébériens, poppériens ou parétiens vous renverront sans doute, pour justifier la qualité de leur rationalité, à leur rationalité absolue ou encore à leurs idées logiques – ce qui, à peu de choses près, revient au même. Se positionnant sur un flanc philosophique, leur argumentation pourrait paraître plus consistante. Elle souffre néanmoins d'un certain handicap : une rationalité absolue doit être définie d'après certains critères précis ; une fois établis, ces critères doivent être discutés et vérifiés ; et cela fera l'objet de la première partie de cette thèse. Pour ce qui est des idées logiques parétiennes, il convient, dans ce cas, de déterminer ce que l'on entend par « logique » et plus encore, par la suite, de justifier pourquoi nécessairement ces idées logiques supporteraient et s'exprimeraient systématiquement dans le domaine économique – et *a contrario* s'interroger sur la justification, apparemment impossible, d'une absence des idées non-logiques dans ce même domaine. En ce qui concerne la définition de la rationalité proposée par Mill, je ne puis sérieusement la discuter, dans la mesure où elle résulte d'une falsification de l'impératif catégorique kantien. En occultant néanmoins cette manœuvre, je ne puis que constater que sa définition s'appuie, comme je l'ai souligné ci-devant, sur un double présupposé : celui de l'existence de la *rationalité* et celui de la possibilité pour les individus d'être majoritairement *rationnels*.

A partir de ces brèves remarques, j'en viens à me demander si l'économie peut être effectivement considérée comme une science exacte. C'est là un vaste débat, qui peut être abordé de bien des manières et sous bien des coutures. Pour pouvoir valider ou invalider cette allégation, il faudrait d'abord vérifier s'il existe des critères d'appartenance au monde des sciences exactes, et si l'économie satisfait ses critères. Ce dont nous pouvons être certains, néanmoins, sans avoir besoin de nous lancer dans de telles vérifications, c'est que si, en mathématiques, l'on peut avoir la certitude que un et un font deux, en économie, l'on ne peut jamais savoir ce que sont les fondements de la rationalité substantive, ni sur quelles réalités, sur quelles observations, sur quelles vérifications, ils s'appuient ; en quoi il peut sembler difficile de placer d'emblée l'économie dans le rang des sciences exactes. Pour ma part, mais cela reste une conviction personnelle, car discuter du caractère exact d'une science mériterait de faire l'objet d'un ouvrage entier, aboutissement d'une très longue réflexion, je crois que l'économie est et a intérêt à rester une science humaine. Tant que nous n'aurons pas été capables de mettre en avant des concepts solides, sérieux, susceptibles d'être retranscrits sous la forme d'équations indiscutables et *entièrement* justifiables, il semble préférable de s'en

tenir plus modestement à ce que nous pouvons observer à différentes échelles, et d'en tirer des conclusions raisonnables tirées de l'expérience. Cela ne signifie pas l'abandon immédiat et radical de la rationalité substantive, mais il convient, je crois, de la resituer, de lui redonner sa vraie valeur, en quelque sorte, de la désacraliser. Tout au mieux, elle est un outil sur lequel l'on va baser des estimations statistiques qui éventuellement pourront aboutir à des résultats à peu près positifs, et relativement proches, dans le meilleur des cas, de la réalité – à condition, bien entendu, que cette réalité soit simple ; et il est fort à parier que plus la réalité est complexe et moins les résultats obtenus à partir de ce type de rationalité sont fiables.

Tout n'est pas calculable, et il y a quelque chose d'imprévisible dans le comportement « rationnel ». Aussi étrange que cela puisse paraître, cette idée a été exprimée et défendue par Arrow lui-même (Arrow 1986). Elle est corroborée et approfondie par Aumann, qui considère que la maximisation est un processus irréalisable aussi bien pour les hommes, que pour les économistes armés de leurs ordinateurs, venant de quoi l'équilibre de Nash semble tout à fait irréaliste (Aumann 1997), et l'on ne saurait l'en blâmer. Ce qui saute aux yeux, en effet, et notamment pour les motifs que j'ai fait ressortir ci-devant, c'est que la rationalité substantive, couplée à l'utilitarisme, ne permet pas de rendre une image réaliste des phénomènes sociaux. Mais cette critique n'est pas récente ; l'on l'a fait remonter en général, et à tort, je montrerai pourquoi un peu plus loin, aux deux célèbres articles d'Herbert Simon publiés dans les années cinquante, et selon lesquels, d'une part *homo oeconomicus* n'est pas réaliste du fait qu'il ne saurait disposer que d'une information incomplète et d'une capacité de calcul limitée, d'autre part le processus de décision est influencé par les circonstances et l'environnement, qui lui est incertain, en quoi ces circonstances conduisent à un équilibre déviant par rapport à celui obtenu à partir de la rationalité procédurale (Simon 1955, 1956). Ajoutez à cela un troisième article, dans lequel il souligne, un peu comme Camus quelques années plus tôt, que l'homme n'est pas suffisamment intelligent pour être *rationnel* (Camus 1992, Simon 1957), puis un quatrième, qu'il a rédigé en compagnie de James March, et dans lequel il déclare que le manque d'information conduit les individus à simplifier les problèmes auxquels ils sont confrontés, et donc *de facto*, et par nécessité, à se référer à une rationalité plus réduite (March, Simon 1958), et vous aurez presque enterré la rationalité substantive. De ces cendres supposées consumées ont dès lors apparu la rationalité limitée, limitée parce que l'information et l'intelligence humaine est ainsi, ainsi que la rationalité procédurale, intitulée de la sorte parce que les circonstances influencent les processus de décisions, que les processus de décisions ont une incidence sur les comportements terminaux, et qu'ils constituent eux-mêmes un motif d'action. Il est cependant parfois une confusion entre ces deux types de

rationalités, confusions réalisées par leur fondateur lui-même : « Le concept « rationalité limitée » renvoie au choix rationnel qui prend en considération les limites cognitives du preneur de décisions – limites du savoir ainsi que des capacités de calcul. La rationalité limitée est le thème central de l’approche comportementaliste de la science économique, qui est profondément concernée par l’étude des manières par lesquelles le processus actuel de prise de décision influence les décisions réalisées »⁶ (Simon 1982) nous dit Simon dans son ouvrage *Models of Bounded Rationality* ; ici l’on voit bien que rationalité limitée et procédurale peuvent ne former, après agrégation, qu’une seule et même notion, appelée ici exclusivement « rationalité limitée ». Ailleurs, Simon met plutôt l’accent sur la rationalité procédurale qui, selon lui, doit venir compléter la rationalité substantive ; c’est parce que les processus évoluent (écrire, lire, calculer à l’aide d’ordinateurs) que l’on obtient de meilleurs résultats, d’où l’importance d’étudier les processus avant de s’intéresser aux résultats (Simon 1978). Avocat de la rationalité procédurale, Simon estime que les théories néoclassiques ne se basent que sur des probabilités et qu’alors leurs modèles de maximisation d’utilité sont fondés sur des hypothèses qui leur confèrent un faux réalisme ; alors que, confrontés à la réalité, leurs résultats se trouvent fort en décalage. La rationalité substantive est, d’après lui, à elle seule, forcément insuffisante. Il faudrait donc intégrer la rationalité procédurale dans l’économie : et cela requerrait des recherches empiriques indispensables (Simon 1986). Selon Simon, les modèles économiques sont impuissants pour décrire ou expliquer la réalité ; d’ailleurs, il ira même jusqu’à affirmer que : « Les croyances sur lesquelles les économistes s’accordent sont simplement fausses ; elles ne correspondent pas aux faits réels »⁷ (Simon 1982), phrase qui semble clore, de son côté, toutes les discussions au sujet de la rationalité substantive. Un peu sur la même tonalité, Sen qualifie *homo oeconomicus* d’être un « crétin social », et reproche aux économistes de s’intéresser à cet « idiot rationnel » et à ses préférences hiérarchisées (Sen 1977). Et, dans une remarque un peu du même goût, Bridel dénonce les économistes qui, selon lui, « construisent des modèles pour le plaisir de construire des modèles » à partir d’une idée erronée de la rationalité et de la chimère qu’elle engendre, c’est-à-dire *homo oeconomicus* (Bridel 2000 a.).

⁶ « The term « bounded rationality » is used to designate rational choice that takes into account the cognitive limitations of the decision maker – limitations of both knowledge and computational capacity. Bounded rationality is a central theme in the behavioural approach to economics, which is deeply concerned with the ways in which the actual decision-making process influences the decisions that are reached ».

⁷ « Beliefs on which economists agree are simply false; they do not fit with the facts ».

Outre les critiques, assez sévères, adressées par Simon et quelques-uns de ses sympathisants, l'on retrouve, dans la littérature scientifique ayant trait à l'économie, quelques autres remarques de fond qui mettent à mal le mythe de l'*homo oeconomicus*. Le fameux paradoxe d'Allais en est l'illustration parfaite (Allais 1953) ; en démontrant la non transitivité des préférences, il bouscule de façon assez brutale la plupart des croyances en une rationalité substantive parfaitement ordonnée⁸. Sans faire usage des mathématiques, Bridel affirme que la rationalité substantive ne représente en aucun cas des agents réels ; pour lui, sa subsistance et sa survie témoignent uniquement du fait que les économistes désirent à tout prix conserver leur « rationalité universalisante » (Bridel 2000 b.). Toujours dans le registre de l'irréalisme de la rationalité substantive, sur le plan macroéconomique ici, Hahn considère que la théorie de l'équilibre général est un échafaudage et non un édifice, et donc que les « économistes honnêtes » ne devraient pas se mêler des affaires publiques, ou déduire de leurs modèles des vérités qui s'appliqueraient au monde réel (Hahn 1984). Pour déconstruire la rationalité substantive, Ménard insiste sur le fait qu'elle ignore la totalité des schémas cognitifs, ainsi que l'ensemble des schémas d'apprentissage ; pour lui, cette rationalité ne pourrait jamais permettre d'obtenir, comme le prétend l'individualisme méthodologique, la cohésion sociale ; il lui semble préférable de remplacer l'hypothèse des comportements rationnels par une hypothèse de « comportements stables » (Ménard 1994). Quant à Akerlof et Yellen, ils vont jusqu'à clamer que le fait qu'il soit impossible de maximiser quelque fonction d'utilité que ce soit rend tout autant impossible l'éventualité de l'existence d'un équilibre général, ou suggèrent, dans le meilleur des cas, qu'il faudrait concevoir un *autre* équilibre général, prenant en considération les inférences de la rationalité limitée (Akerlof, Yellen 1985).

A partir de cette conception nouvelle de la rationalité, certains économistes ont effectué un découpage des genres de rationalité, regroupant certaines caractéristiques, et ont contribué à l'établissement d'une topologie de la rationalité limitée qui, certainement, est aujourd'hui encore incomplète, et dont les contours, il faut bien l'avouer, restent assez flous et perméables. Ainsi March différenciera-t-il une rationalité calculée et une rationalité systémique, afin de distinguer les comportements issus d'un calcul et ceux découlant d'une évolution (March 1978). D'autres définiront la rationalité limitée comme le mode rationalité selon lequel, du fait du défaut d'information, les individus ne sont pas capables réellement d'anticiper la totalité des conséquences de leurs actions (Lindblom 1959, 1965, Radner 1975

⁸ A noter tout de même que cette non transitivité avait déjà été révélée par le paradoxe de Condorcet (*Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, Condorcet 1785).

a., 1975 b.) ; d'autres encore évoqueront une rationalité contextuelle, laquelle renvoie au mimétisme et effets de modes fonctions d'un contexte donné (Long 1958, Schelling 1971, Cohen, March et Olsen 1972, Weiner 1976, Sproull, Weiner et Wolff 1978). La rationalité revêt également, dans la littérature scientifique, l'appellation de rationalité de jeu, rationalité collective censée résulter la somme et de la confrontation des égoïsmes particuliers au sein d'une société (Farquharson 1969, Harsanyi, Selten 1972, Brams 1975). L'on peut trouver aussi une autre version de la rationalité procédurale, assez proche de celle proposée par Simon, mais quelque peu vulgarisée, d'après laquelle les moyens seraient, avant les fins, les motifs principaux de l'action (Edelman 1960, Cohen, March 1974, Kreiner 1976, Christensen 1976). Puis l'on entend parler d'une rationalité adaptative, dans laquelle c'est l'expérience qui génère la rationalité, et pour laquelle les préférences sont relativement stables car l'individu est dans l'optique d'adopter, à terme, un comportement proche de la perfection (Cyert, March 1963, Day, Grooves 1975). L'on peut lire également quelques articles au sujet d'une rationalité de sélection, qui admet l'hypothèse que l'instinct de survie et le progrès déterminent les comportements individuels (Winter 1964, 1971, 1975 Nelson, Winter 1973). Enfin, certains économistes évoquent une rationalité postérieure, dans le cadre de laquelle les actions, qui produisent de l'expérience, sont analysées postérieurement à leur réalisation ; la rationalité consiste ici en l'analyse postérieure des actions, et les leçons qu'il est possible d'en tirer (Hirschman 1967, Weick 1969, March 1973). A noter que, chez Laville, l'on retrouve un autre type de découpage, basé, lui, sur les clivages rationalité parfaite vis-à-vis de la rationalité limitée, et rationalité systémique vis-à-vis de la rationalité calculée ; ces divisions permettent d'aboutir à un modèle représentant six types de comportements possibles (Laville 1998). Nul doute que cette typologie pourrait être agrandie à l'infini. Et tous les modes de rationalités précités sont autant de pistes de recherches pour les adeptes des rationalités limitée et procédurale simoniennes.

Au-delà de ces approches quelque peu restrictives, d'autres auteurs – et parfois les mêmes ! – ont proposé une vision de la rationalité fondée sur les relations de moyens et fins, et plus précisément sur la cohérence des moyens mis en place en fonction de la fin visée par l'individu. Pour Sen, la rationalité, c'est la cohérence interne des choix, cohérence dépendant elle-même de normes et de valeurs (Sen 1993). Dans le même ordre d'idée, Simon définit une rationalité relative à chaque individu, et dont le relativisme se justifie soit par l'inaptitude de comprendre autrui, soit par le fait de ne pas comprendre les fins qu'il cible ou les moyens qu'il emploie. Dans cette logique, ce sont les objectifs qui créent de la rationalité ; aussi, à titre d'exemple, l'égoïste n'est-il pas considéré comme plus ou moins rationnel que

l'altruiste ; l'un comme l'autre vise certains objectifs, et leur comportement n'est rien sinon le moyen qu'ils estiment être le meilleur pour les atteindre (Simon 1995).

Plus profondément encore, il est un courant de pensée qui, aujourd'hui, à partir des fondements posés par Simon, aspire à unir ou, tout le moins, à faire vivre ensemble, l'économie et la psychologie. L'on voit naître, de plus en plus, une volonté de généraliser ce que l'on appelle communément la « prospect theory »⁹ (Ellsberg 1961, Kahneman 1979, 2003 a.). C'est là un projet très ambitieux, très difficile à réaliser, puisque les deux disciplines utilisent des outils différents et ont des références assez éloignées, et aussi très discutables, dans la mesure où rien ne nous assure que, sur les bases de la psychologie et celles de l'économie, il soit possible 1°) de faire émerger une rationalité commune, 2°) que cette rationalité soit véritablement... rationnelle !, 3°) que pareille démarche ait un sens et une utilité. Pour lors, nous sommes toujours dans l'incertitude, et il n'est aucun élément qui puisse, de manière substantielle, venir conforter la prospect theory au point de faire de sa généralisation une quête majeure des sciences économiques. A cet égard, d'après Aumann, il est quasiment impossible de construire une théorie unifiée de la rationalité limitée (Aumann 1997).

Puis la rationalité limitée souffre d'autres carences. Camerer lui-même souligne que, dans le cadre de la formation de leurs préférences, les choix des agents économiques s'expriment toujours dans des contextes spécifiques et que, par conséquent, il est impensable de pouvoir élaborer une théorie générale de la rationalité, fût-elle limitée (Camerer 1998). A son tour, Kahneman met l'accent sur les problèmes que peut poser la notion de spécificité dans le cas de la prise de décision ; pour lui, en plus de la spécificité du domaine d'étude, ce qui importe, c'est la spécificité des hypothèses simplificatrices à partir desquelles sera déterminée la qualité de la rationalité utilisée pour la construction des modèles économiques. S'il rejoint le courant simonien en admettant que tous les individus ne sont pas rationnels, et alors que certains sont irrationnels, il approfondit en signalant que, tendanciellement, les défenseurs de la rationalité limitée tombent paradoxalement dans les mêmes travers que les porte-drapeaux de la rationalité substantive : « Mais le modèle de rationalité [limitée] continue à nous présenter le cadre d'analyse de base même pour ces modèles, dans lesquels les agents sont « complètement rationnels, sauf pour... » quelque déviation particulière qui explique une

⁹ Cette expression me semble intraduisible, c'est pourquoi je l'ai laissée en anglais dans mon texte. La prospect theory, c'est la théorie selon laquelle il est possible concilier économie et psychologie et, dans cette conciliation, élaborer un mode de rationalité unique.

famille d'anomalies »¹⁰ (Kahneman 2003 b.). Et d'ajouter que l'économie utilise, même à travers certains outils de la psychologie, des hypothèses extrêmement simplificatrices pour construire ses modèles de rationalité. C'est que l'analyse économique est un tant soit peu déconnectée, lorsqu'elle s'appuie exclusivement ou grandement sur des modèles de rationalité, des réalités sociales et sociétales. Selon Benetti et Cartelier, réduire l'étude des sociétés à l'analyse de la rationalité individuelle est plus qu'insuffisant ; ils considèrent que, ce faisant, les économistes passent à côté de l'essentiel (Benetti, Cartelier 1994). Par ailleurs, Mongin affirme que ce qui est rationnel « économiquement » ne l'est pas véritablement, et il termine sa critique en affirmant : « Seule l'interprétation métaphysique convient au principe de rationalité » (Mongin 1984, 2002). En toute honnêteté, je crois que nous aurions tout intérêt à considérer cette suggestion avec le plus grand des sérieux. S'intéresser à la rationalité, avant tout, c'est s'atteler à comprendre un concept philosophique. Avant que les sciences économiques ne s'approprient la rationalité, cette dernière relevait de la philosophie, et les questions qu'elle soulevait étaient toujours des interrogations de fond ; et donc il ne s'agit pas, sur le plan philosophique, de discuter des différentes formes de la rationalité, ou encore de l'éventualité de l'existence de tel ou tel type de rationalité, mais bien de comprendre, avant tout, ce qui semble être un préalable indispensable, ce qu'est la rationalité. Car à quoi bon discuter d'un concept que l'on n'aurait pas même défini ?

C'est principalement pour cela qu'il me semble que l'approche simonienne, bien qu'elle marque un progrès certain eu égard aux approximations de la rationalité substantive, demeure encore très, trop, limitée. Pour preuve, les multiples et divers découpages qu'ont pu faire les économistes à partir de cette rationalité n'ont pas permis d'acquérir plus de visibilité dans ce domaine ; que l'on subdivise la rationalité limitée en rationalité procédurale, rationalité contextuelle, rationalité de jeu etc. ne nous éclaire pas vraiment sur ce qu'est ou ce que pourrait être la rationalité. En multipliant et additionnant des hypothèses de possibles rationalités, nous ne sommes pas parvenus, pour lors, à comprendre ce qu'est véritablement la rationalité... Est-ce à dire que c'est peine perdue ? Sans doute pas, mais il faut certainement réviser notre mode de critique et de réflexion.

Car si les critiques visant la rationalité substantive sont plus que justifiées, et que sa destruction a été parfaitement orchestrée, l'on ne voit pas, pour le moment, poindre à quelconque horizon plus ou moins lointain des éléments de reconstruction qui ouvriraient des

¹⁰ « But the rationality model continues to provide the basic framework even for these models, in which the agents are “fully rational, except for ...” some particular deviation that explains a family of anomalies ».

portes jusque là verrouillées, qui permettraient enfin de comprendre ce qu'est la rationalité. Ce que nous propose le courant behavioriste, aujourd'hui, c'est une superposition de rationalités, toutes spécifiques, dépendant toutes de l'étude menée ainsi que de ses conditions et des hypothèses restrictives décidées de manière arbitraire par leurs auteurs eux-mêmes. Si la forme, ou du moins les termes employés, ont quelque peu changé, le fond, lui, reste le même. La prospect theory, qui assure proposer des schémas comportementalistes sensiblement différents de ceux que développait *homo oeconomicus*, calque la plupart de ses méthodes – outre l'ajout de données empiriques très limitatives et de nouvelles hypothèses sélectives – sur celles utilisées par l'école néoclassique ; si bien que, souvent, l'on a l'impression, et ici je ne fais que relayer l'opinion de Kahneman, que les modèles de rationalité limitée ne sont rien sinon des modèles se basant sur une rationalité substantive que l'on aurait très légèrement modifiée. En fait, il semblerait que l'on ait affaire à des modèles de rationalité substantive spécifiques ou spécifiés... mais rien qui ne soit plus bouleversant. La rationalité limitée marche sur les mêmes pas que la rationalité substantive ; il n'y a, en substance, que très peu de différences entre *homo oeconomicus* et l'homme de la rationalité limitée ; dès lors que tombe le voile des mots et des remontrances behavioristes, la teneur de leurs analyses est assez semblable à ce que nous proposent les néoclassiques. Ils utilisent les mêmes outils et recourent aux mêmes notions ; de par leurs critiques, l'on pourrait croire qu'ils désirent humaniser l'économie ; pour autant ils ne renoncent ni à la théorie des jeux, ni aux estimations statistiques, ni aux modèles économétriques, ni aux hypothèses ultra simplificatrices, autant de moyens qui les éloignent de ce qui pourrait ressembler à une réalité humaine.

Et alors une question, cher lecteur, ne peut que nous brûler les lèvres : la rationalité limitée est-elle tellement différente de la rationalité substantive ? Dans *un certain* fond, et de par leurs définitions respectives, ces deux rationalités sont particulièrement éloignées l'une de l'autre ; l'une fait de l'homme un automate, qui sait tout et connaît même l'inconnaissable, l'autre prend en considération ses caractères humains, sa capacité à apprendre, et également ses émotions. Pourtant, lorsque la rationalité limitée est rattachée à des modèles économiques, elle ressemble étrangement à la rationalité substantive. Cette contradiction peut se comprendre, semble-t-il, de deux manières : tout d'abord, l'on peut supputer que la rationalité limitée est instrumentalisée par certains économistes qui, au lieu de véritablement changer leurs méthodes d'analyses, emploient systématiquement les mêmes techniques et ainsi ne se détachent pas des procédés utilisés par l'école néoclassique. Or ces méthodes, qui présupposent elles-mêmes *homo oeconomicus*, semblent incompatibles avec la définition de la

rationalité limitée, d'où l'inéluctable contradiction ici en question. Ensuite, outre cette habile instrumentalisation, il apparaît que ce qui fait défaut à la rationalité limitée, c'est une définition de fond. Ce concept reste en effet, encore aujourd'hui, extraordinairement vague ; et l'on ne peut avoir la prétention de modifier l'approche de l'analyse économique en se basant sur un concept qui n'est pas clairement défini, et pour lequel l'on n'a pas ouvertement explicité les conséquences sur la science économique. Je m'explique : le fait de se référer à un nouveau mode de rationalité implique la quasi obligation de modifier la méthodologie utilisée. Aux vues du fossé qui sépare, conceptuellement parlant, la rationalité substantive de la rationalité limitée, il est sûr que les outils utilisés pour mettre en avant les comportements économiques relatifs à la rationalité substantive sont inadaptés pour faire ressortir les caractéristiques d'agents qui se conformeraient à la rationalité limitée ; en d'autres termes, un rabbin converti au catholicisme ne pourrait plus défendre la nouvelle religion qu'il aura épousée aux moyens de la Torah. Ou bien encore, il est impossible de rouler à deux cents kilomètres à l'heure sur l'autoroute avec une deux chevaux... L'on aura beau monter un nouveau compteur sur cette automobile, qui afficherait des vitesses fulgurantes, jamais l'on ne dépasserait effectivement la barre des quatre-vingts dix. Autrement dit, si l'on veut changer fondamentalement l'orientation d'une science, il est indispensable de s'en donner les moyens ; sinon l'on ne fera que mimer les anciennes techniques sans véritablement faire avancer le processus de réflexion qui, lui, est central dans la démarche scientifique. Et il semblerait que, au fond, la rationalité limitée n'ait jamais trouvé sa place au sein de la science économique ; au lieu de l'avoir réformée, elle s'y est simplement superposée, s'ajoutant comme autant de cas particuliers possibles de la rationalité substantive. Aussi la rationalité substantive n'a-t-elle point disparu ; les économistes l'ont seulement pourvue d'une multitude de déclinaisons auxquelles ils ont donné le nom global de rationalité limitée. D'un autre point de vue, l'on peut dire que ces économistes feignent d'utiliser la rationalité limitée, afin de donner une image plus « rationnelle » à leurs raisonnements, mais, en fin de compte, n'emploient et ne réemploient que la rationalité substantive. En quelque sorte, c'est comme si l'on avait changé le contenant, mais pas le contenu.

La rationalité limitée, en tant que telle, existe bel et bien, mais force est de constater qu'elle n'apparaît dans aucun modèle économétrique ; et pour cause, du fait de sa seule définition, elle ne *peut* pas exister dans ces modèles. Elle existe à *côté*, dans quelques rares textes qui mériteraient d'être étayés. La rationalité limitée des modèles n'est pas la rationalité limitée telle qu'elle est originellement et vaguement définie, mais elle est une *autre* rationalité substantive, tout aussi irréaliste que sa consœur. A vrai dire, la rationalité limitée n'a jamais

été exploitée à proprement parler. Dans son fond, elle n'a jamais été non plus discutée ou remise en cause ; au contraire, nombre d'économistes s'en sont accommodés et l'ont utilisée pareillement à la rationalité substantive.

Ersatz de la rationalité substantive, la rationalité limitée n'a jamais fait l'objet d'un véritable débat de fond, dans lequel l'on aurait questionné ses fondements et l'on l'aurait interrogée sur les conséquences, qu'elles fussent méthodologiques ou philosophiques, de ses postulats. En ce qui concerne la méthodologie, j'ai déjà soulevé ci-devant les contradictions qui y sont relatives. Pour ce qui est des effets, et même de la teneur, philosophiques de la rationalité limitée, similairement à la rationalité substantive, nul ne les a jamais fondamentalement remis en question. L'on s'est contenté d'acquiescer ou de nier, d'approuver ou de désapprouver, sur la base d'arguments légers et circonstanciels, ce jamais de façon philosophique, c'est-à-dire en questionnant le concept lui-même, indépendamment de ce qui l'entoure – dans la mesure où celui-ci ne *dépend* pas d'autres concepts, auquel cas, bien entendu, il serait obligatoire de le relier aux concepts desquels il dépend. Car, en finalité, la rationalité limitée – et il en va de même pour la rationalité procédurale – tient à bien peu de choses. L'on sait, certes, qu'elle admet le fait que l'information est incomplète et que les individus ignorent leur fonction d'utilité. Mais cela n'est autre qu'une évidence ; et s'il la fallait faire ressortir, à une époque où, sensiblement, cette idée-là ne faisait pas, même sur le plan intellectuel, l'unanimité, cela n'en demeure pas moins une évidence. Non pas que je désire amoindrir les mérites de ceux qui l'ont mise en avant, mais il me semble tout à fait nécessaire de mettre l'accent sur le fait que si la rationalité limitée ne tient qu'à l'information incomplète et à l'impossibilité de maximiser sa fonction d'utilité, elle ne tient à pas grand-chose, puisque lorsque l'on a dit cela, l'on n'a presque rien dit – je le rappelle, ce ne sont là que des évidences – ou, inversement, elle tient à beaucoup, mais ce à quoi elle tient est tellement vaste, complexe et imperceptible au premier abord, qu'il faudrait au moins prendre le temps d'essayer de le comprendre. Jusqu'alors cependant, aucune tentative de compréhension n'a vu le jour, et la rationalité limitée est ainsi devenue ce qu'elle est devenue... Et au fond, cela pose un autre problème, lui aussi tout à fait fondamental : qu'est-ce que *véritablement* la rationalité limitée ? Est-ce ce que nous ignorons complètement, que nous appréhendons à peine, ou est-ce ce que les économistes en ont fait ? Car nul ne peut dire, de prime abord, que la *vraie* rationalité limitée est autre que ce que les hommes l'ont fait devenir. Pour ma part, telle est mon analyse personnelle, je dirais qu'il semblerait que, à l'origine, la rationalité limitée ait été créée pour apporter du renouveau à la science économique et que, par la suite, au lieu de la métamorphoser, elle s'est intégrée dans la méthode de cette dernière et s'est ainsi transformée

en type de rationalité substantive. Par conséquent j'en déduis que la rationalité limitée, si ses notions fondatrices peuvent nous pousser à nous poser la question sur sa *véritable* nature et sa *véritable* qualité, n'est, ni plus, ni moins, que l'instrument des économistes tels qu'ils l'utilisent depuis plus d'un demi-siècle, instrument qui s'est parfaitement assimilé à la rationalité substantive. Ce processus d'assimilation qui, en apparence, peut sembler inimaginable, se comprend d'autant plus aisément par le fait que la rationalité limitée, se voulant quelque peu révolutionnaire dans la science économique, n'a pas eu d'autre vocation que de bousculer des évidences ; et il faut croire que les postulats qu'elle défend sont tellement évidents, et qu'ils le sont depuis bien longtemps, que la doctrine économique orthodoxe a pu se contenter, sans jamais avoir à craindre les foudres de qui que ce soit, comme elle le fait depuis que la fin du dix-neuvième siècle, et plus encore depuis les années mille neuf cent cinquante, de les ignorer.

Et cette ignorance délibérée n'a pas été, et n'est pas, sans conséquences. Car, depuis le début du troisième millénaire – avec quelques prémisses datant de la fin du précédent – en plus des docteurs en psychologie et en gestion, ce sont les neurologues qui se sont intéressés au concept de rationalité. Ceux-ci ont construit un modèle de ce que je nommerai rationalité physiologique ; physiologique car elle est bâtie à partir d'observations et de déductions liées aux réactions du cerveau humain pour une situation donnée. Cette rationalité physiologique, vous l'aurez compris, s'inscrit dans le cadre de la neuroéconomie¹¹. L'on peut sans doute estimer que cette discipline est née à la fin des années quatre-vingts dix, à l'initiative de chercheurs en neurosciences tels que Damasio, Everitt et Bishop, qui ont voulu mettre en avant le fait qu'il y ait, dans certaines zones du cerveau humain, des marqueurs qui déterminent les comportements (Damasio, Everitt et Bishop 1996). Une fois cela établi, l'on peut alors imaginer pouvoir deviner par avance, à partir d'observations du cerveau, comment les individus vont se comporter dans une situation précise, et ce compte tenu de leur aptitude à réagir de telle ou telle manière dans telles ou telles circonstances – d'où une nécessaire réitération des observations. De manière plus précise, Damasio et Bechara établissent que « La prise de décision est un procédé guidé par les émotions »¹² (Bechara, Damasio 2005 a.). Pour eux, le choix rationnel est la résultante d'un processus émotionnel. La maximisation de l'utilité ne correspond pas à la réalité : on peut observer dans le cerveau les émotions et les

¹¹ Dans son ouvrage *Decisions, Uncertainty, and the Brain. The Science of Neuroeconomics*, Glimcher dresse un état des lieux de cette science nouvelle (Glimcher 2004).

¹² « Decision making is a process guided by emotions ».

interactions avec l'environnement qui génèrent des connaissances et qui engendrent la prise de décision. Dans le même ordre d'idée, maintenant sur la relation entre les sentiments et les comportements, Glimcher et Rustichini signalent que l'altruisme et la confiance sont des comportements générés par des zones précises du cerveau. Ces comportements sont associés à des notions de récompenses et reliés à ces zones qui traitent ces notions de récompenses, et qui vont alors déterminer quelle décision est optimale (Glimcher, Rustichini 2004).

A partir de ces découvertes novatrices, la neuroéconomie aspire, à terme, à proposer un modèle de rationalité universel, capable de relier en une seule discipline les sciences économiques, la psychologie et les neurosciences. Il est non seulement question d'établir une théorie générale de la prise de décision neuroéconomique (Glimcher, Dorris et Bayer 2005), mais aussi, en un syncrétisme scientifique, une « théorie générale du comportement humain » (Bechara, Damasio 2005 b.). Ce projet ambitieux n'a cependant pas encore vu le jour, et il est fort probable que son avènement ne se produise jamais... Du moins, avant d'aspirer à unir l'économie, la psychologie et la neurologie, il faudrait déjà maîtriser ces trois sciences indépendamment les unes des autres, ou alors les faire disparaître, ou seulement l'une d'entre elles, au profit d'une nouvelle, qui étudierait exclusivement le comportement humain d'après certains critères d'observation et d'analyse, ou bien même les conserver et en faire émerger une authentique, exclusivement ciblée sur l'étude du comportement humain, et qui aurait ses propres outils et sa propre méthodologie.

Qui plus est rien ne prouve qu'il est souhaitable de réunir neurosciences, psychologie et économie, ni que cela permette d'obtenir un modèle de rationalité reflétant l'exacte réalité. D'ailleurs, aux vues des modèles de rationalité proposés par ces trois sciences, à savoir la rationalité substantive, la rationalité limitée, et la rationalité physiologique, et de leur irréalisme probant, l'on est plutôt en droit d'espérer que cette union n'aura jamais lieu ; le cumul de paradoxes ne pouvant amener rien de bien consistant. « Attaque gratuite ? » demanderez-vous. « Je ne le crois pas », répondrai-je. En effet, nous avons déjà vu que rationalité substantive et rationalité limitée souffrent de nombre de contradictions ; par voie de conséquence, l'union, ou la réunion, de ces deux concepts ne peut pas conduire à la formation d'un concept tierce, sauf hasard inespéré, plus solide et plus réaliste. Pour ce qui est de la rationalité physiologique, construite à partir d'observations du cerveau et étroitement liée, si l'on en croit les neuroéconomistes, aux émotions générées ou gérées – car l'on en ignore encore bien la source – par celui-ci, elle n'existe encore à travers aucun modèle de rationalité clairement énoncé, ni ne permet de comprendre, pour lors, ce qu'est censé être un comportement *rationnel*. Ce que peut faire la neuroéconomie, c'est observer les réactions de

certaines individus en fonction de certaines circonstances, dans un univers d'information toujours incomplète – et ce même pour le neuroéconomiste, qui n'a pas une connaissance parfaite du cerveau humain, et donc qui ne maîtrise pas, en tant que chercheur et expérimentaliste, complètement son sujet d'étude. Par conséquent, les résultats qu'elle obtiendra seront toujours biaisés et circonstanciels ; car, dans ce champ d'analyse, les circonstances sont doubles : elles sont, d'une part, la somme des phénomènes environnementaux qui entourent les individus, et, d'autre part, le fait de ces cobayes qui, se prêtant au jeu, sont influencés par le caractère même de l'expérience. Chaque individu étant différent, et ayant des réactions qui lui sont propres, il semble dès lors particulièrement difficile de généraliser des observations aussi spécifiques et alors aussi peu parlantes.

Localiser la provenance de certaines émotions ou de certains sentiments ne permet malheureusement pas de localiser la provenance de la pensée, ni de l'esprit critique. Que l'on puisse savoir d'où provient tel ou tel sentiment, telle ou telle émotion, est certes louables, mais, pour lors, nous ne savons pas si cette localisation cérébrale est la cause ou la conséquence de ce sentiment ou de cette émotion. Il est encore bien trop de zones d'ombres, bien trop d'incertitudes, pour pouvoir aspirer à établir un lien de causalité entre le cerveau humain et la rationalité, économique ou pas. Après, il est certain que l'on peut tout envisager, que l'on peut tout imaginer ; mais pareilles tergiversations, qui feraient du cerveau le maître absolu et incontestable de la rationalité, semble-t-il, ne déboucheraient pas sur des récits beaucoup plus sérieux que *Le petit chaperon rouge* (Perrault 1963) ou encore les péripéties de *Hansel et Gretel* (Frères Grimm 2001) ; non pas qu'il faille les refuser ou les rejeter en bloc, mais il semblerait tout de même préférable de les considérer, comme tout ce qui est plus qu'incertain, avec un recul, lui, tout certain. Car, pour lors, malgré ses remarquables avancées, la biologie n'est pas encore parvenue à localiser la pensée avec certitude, ni à décortiquer avec précisions ses mécanismes complexes – causes ou conséquences ? – dans le cerveau humain. Trop d'inconnues demeurent avant de pouvoir raisonnablement prétendre relier le cerveau à des modèles de rationalité, aussi simplifiés – et donc nécessairement erronés – soient-ils. Aussi les ambitions des neuroéconomistes sont-elles encore aujourd'hui nourries par de vaines espérances ; car, bien avant de pouvoir proposer une théorie générale du comportement humain, il faudrait déjà être à même de savoir d'où provient précisément ce comportement. Et il est pour lors bien incertain que sa source réside dans le cerveau. Cela se comprend d'autant mieux que le cerveau *peut penser* de manière *réactive*, et donc que ses *réactions* ne sont pas impulsées uniquement par lui, mais également par l'environnement de l'individu, qui va stimuler les *réactions*. Et alors la chaîne des causes et des effets devient

trouble, et tout ce qui paraissait simple, parce qu'ultra simplifié, jusque là, apparaît désormais comme complexe et quasi indéfinissable.

C'est que, tristement, la patience nous manque, et une certaine nonchalance nous conduit à détourner les obstacles plutôt qu'à les traverser... Lorsqu'une embûche se présente devant nous, l'on passe à côté, l'on essaie de trouver un chemin de traverse ; ce n'est que rarement que l'on prend notre courage à deux mains et que l'on fait face. Ce processus vaut aussi pour la réflexion scientifique ; lorsque l'on se trouve devant le ravin infini de la rationalité, au lieu d'essayer de comprendre vraiment ce à quoi renvoie ce concept, d'où il provient, ce qu'il signifie vraiment, l'on préfère recourir à des hypothèses parfois ridiculement simplificatrices grâce auxquelles l'on peut faire, et ce impunément, semblant de l'avoir compris et d'avoir résolu toutes ses énigmes. C'est ainsi que l'on chemine, je crois, de par des sentiers escarpés, le long du fil de l'erreur et de l'irréalité, souvent sans même s'en rendre compte ; ou bien, si l'on s'en aperçoit, sans faire l'effort d'emprunter une autre voie. Mais le problème, l'obstacle, lui, est toujours là. Et nous, nous avons fermé les yeux sur lui, et nous sommes devenus tellement aveugles que nous avons fini par croire qu'il n'existait pas, ou qu'il n'existait plus. Aveuglement coupable ? Aveuglement naïf ? Peu importe au final. Ce qui compte est bien d'ouvrir les yeux.

Il est quelques rares auteurs, que l'on peut qualifier d'hétérodoxes, dans la littérature économique, qui ont émis quelques doutes consistants, qui constituent autant de pistes de réflexions substantielles, au sujet de la rationalité économique. L'un des plus connus, et dont les théories sont parfois tournées à la dérision dans nos cercles scientifiques, est Veblen qui, avec sa *Théorie de la classe oisive*, a littéralement interrogé les fondements rationalistes de la science économique (Veblen 1978). D'après lui, les individus de la classe bourgeoise ont pour règle de comportement le snobisme, le m'as-tu vu ; aussi, pour le seul plaisir de paraître, désireront-ils posséder des biens plus coûteux et plus ostentatoires que leurs voisins, se conformant ainsi à la maxime : « tout ce qui n'est pas cher ne vaut rien » (*Théorie de l'entreprise*, Veblen 1904). Sans l'exprimer directement, Veblen remet ici en cause la rationalité économique ; en fait, il change le point de vue de la rationalité. Bien entendu, sa théorie a été marginalisée ; cela se comprend d'autant mieux qu'il n'a jamais véritablement revendiqué une autre forme de rationalité, mais qu'il a simplement mis en évidence des modes de comportements sensiblement différents. Cette absence de revendications et de théorisation des comportements décrits a rendu plus facile le passage sous silence de la théorie de Veblen.

A la moitié du vingtième siècle, l'on trouve, dans un article de Rothschild, une étonnante critique de la rationalité économique, qui vient réaffirmer, compléter et élargir la pensée de

Veblen. Selon Rothschild, la rationalité économique est inspirée par « l'esprit capitaliste ». Mais, toujours d'après lui, d'autres échelles de préférences ne témoignent pas pour autant d'une absence de rationalité : il s'agit d'une rationalité différente de celle d'*homo oeconomicus*. A cet égard, il va définir ce qu'il considère être l'irrationalité ; il parle alors de 1°) « Irrationalité réelle », laquelle est reliée à une action impulsive qui ne serait pas produite après réflexion, 2°) « Irrationalité due à l'ignorance », celle-ci à cause d'un manque d'information – est défini ici irrationnel qui est moins rationnel que la moyenne, 3°) « Irrationalité comme une déviation de « l'esprit capitaliste » » : c'est, en réalité, une autre rationalité, à laquelle pourraient être attachés des modèles semblables à celui d'*homo oeconomicus* (Rothschild 1947). En regardant de plus près, l'on s'aperçoit que le premier mode d'irrationalité avancé ici reste très relatif, très subjectif – car l'on n'a pas fixé préalablement d'étalon de degré de réflexion. Il en va de même pour le second, qui est corrélé à une moyenne statistique, elle-même relative à un niveau intellectuel ainsi qu'à un environnement donnés. Par contre, en ce qui concerne le troisième type d'irrationalité, celui-ci se pose comme alternative au mode de pensée capitaliste ou néolibéral, comme une autre rationalité ; et cela est particulièrement intéressant et pertinent dans la mesure où il fait ressortir le caractère possiblement relatif de la rationalité. C'est sans doute là la critique la plus radicale et la plus notoire qu'un économiste ait jamais intenté à la rationalité économique. Mais aujourd'hui, cette pensée demeure peu connue, dépassée, écrasée par l'hétérodoxie de la rationalité substantive, de la rationalité limitée et accessoirement de la rationalité physiologique – et, vous l'aurez lu entre les lignes, par leur « esprit capitaliste »...

A un autre niveau, à la limite de la sociologie, ou bien même en plein cœur de cette dernière, l'on retrouve la remarque de Cordonnier, qui étudie la relation entre la création des normes et la rationalité économique. Il considère que les normes ne peuvent pas émerger de la rationalité économique, et que la norme efface l'incertitude et laisse chacun libre parce qu'elle protège chacun (Cordonnier 1994) ; voilà une approche teintée de droit-de-l'hommeisme, selon laquelle la liberté individuelle est garantie par une règle visant à restreindre cette même liberté. Toujours est-il que, pour lui, la rationalité économique ne peut être la source de normes, mais simplement un principe qui s'exprime au sein d'un système de normes. Cette affirmation est assez forte dans le sens où elle désacralise la rationalité économique qui, en sciences économiques, est l'unique source de toute norme. Puis, chez Boudon, l'on retrouve une approche essentiellement sociologique, dans la mesure où ce dernier défend l'apparition de l'*homo sociologicus*, homme plus guidé par l'habitude et les valeurs que par ses préférences. Pour cet individu, le meilleur choix possible n'est pas toujours connu ; ses

préférences sont alors le résultat de l'expérience et du contexte et toutes ses décisions ne sont pas nécessairement rationnelles. En fin de compte, c'est la société qui borne les actions des individus (Boudon 1979). Cette idée, selon laquelle l'homme serait conduit par des habitudes et des valeurs, n'est pas sans nous rappeler l'irrationalité de déviation de Rothschild ; similairement, elle pose la question : une autre rationalité est-elle possible ? Mais la présente critique souffre de cette faiblesse chronique : elle présente des actions comme n'étant pas nécessairement rationnelles sans préalablement expliciter ce qu'elle entend par « rationalité ». Et donc la rationalité est présupposée, ou gît l'on ne sait où, dans quelques méandres flous d'une pensée encore indéfinie.

Ce qui saute aux yeux c'est que, parmi cette multitude d'auteurs, tous ont discuté de la rationalité, mais aucun ne l'a véritablement définie, ni n'en a cherché la source première. Si les promoteurs de la rationalité substantive fournissent effectivement une définition de leur concept, ils ne justifient jamais en quoi leur rationalité est plus *rationnelle* qu'un autre mode de pensée ; ils se contentent simplement de suivre religieusement les doctrines classiques et néoclassiques, sans pour autant valider leur rationalité de manière à la rendre indubitable. Enfermant leur rationalité dans les principes de maximisation et d'information complète, ils ne parviennent pas à éliminer tous les doutes susceptibles de peser sur ces principes et de venir les ébranler. Car si la rationalité substantive refuse de s'interroger elle-même, il ne nous est point interdit de la questionner comme bon nous semble ; rien ne nous empêche de fouiller dans ses fondements, de vérifier leur solidité et leur viabilité, nous ne sommes tenus par aucune contrainte, nous *pouvons, de facto*, la remettre en question. Ce n'est que par la suite que nous saurons la valider ou l'invalider ; mais, avant cette analyse minutieuse, toute conclusion serait bien précipitée et présomptueuse. Et il en va de même pour la rationalité limitée et la rationalité physiologique qui, elles, contrairement à la rationalité substantive, ne sont pas porteuses d'idéologies clairement énoncées. Quoi qu'il en soit, avant d'avouer ou de désavouer leurs principes méthodologiques, là encore, il faudra passer par le questionnement et l'analyse.

Mais une question, justement, brûlante et fondamentale demeure : que faut-il interroger, les rationalités substantive, limitée et physiologique ou plutôt la rationalité elle-même ? Car, tout au long de cette introduction, j'ai bel et bien questionné les rationalités économiques individuellement et ai fait en sorte de mettre en avant leurs contradictions. Cela, paraît-il, ne requiert pas une recherche fouillée, ni même un essai critique d'un nombre incalculable de pages ; il suffit simplement de se pencher sérieusement sur les définitions des rationalités substantive, limitée et physiologique pour s'apercevoir assez rapidement qu'elles sont

entachées d'innombrables paradoxes – je les ai relevés ci-devant – et que, par conséquent, elles ne satisfassent pas la motivation de fournir une définition rigoureuse et valide de la rationalité. Ce dont nous pouvons être certains, pour lors, ce n'est pas tant que lesdites rationalités ne soient pas rationnelles, mais plutôt qu'elles ne peuvent en aucun cas incarner une définition immuable de la rationalité. En d'autres termes, il serait inconsideré, peu philosophique et peu scientifique d'affirmer : « la rationalité, c'est la rationalité substantive » ou : « la rationalité, c'est la rationalité limitée » etc. puisque aucune des définitions de ces rationalités ne répond à la question : qu'est-ce que la rationalité ? Et pour cause, elles sont toutes trop empreintes de flagrantes contradictions. Par voie de conséquence, à la question posée au début du présent paragraphe, il semble préférable de répondre : mieux vaut interroger la rationalité elle-même. S'en tenir et s'arrêter aux définitions données par les sciences économiques ne pourrait pas donner de résultats bien fructueux ; il faut chercher plus loin, il faut chercher ailleurs. Où donc ? En soi, dans notre propre réflexion. Et si cela peut sembler être un chantier impossible, nul doute qu'un peu de ténacité, et aussi de volonté de rompre avec les modèles de rationalités contradictoires qui font foi dans un certain nombre de milieux scientifiques, suffira pour mener à bien cette véritable quête intellectuelle.

Est-ce à dire qu'il faille repartir à zéro ? Cela, et c'est sans doute bien la seule chose à laquelle s'applique cette maxime, ne saurait faire l'objet d'un doute. C'est la première des nécessités : repartir à zéro, réfléchir, non pas comme si nul n'avait réfléchi avant nous, mais comme si personne n'avait encore proposé de définition complète et précise de la rationalité. Et voilà que résonne encore en moi l'écho des paroles de Yoda : « Tu dois désapprendre tout ce que tu as appris » (Yoda in *L'Empire contre-attaque*, Lucas 1980). Oublier ce que l'on croit savoir de la rationalité et construire quelque chose que nous saurons d'elle avec certitude, tel est l'objectif de la présente thèse qui, à travers la réflexion qu'elle propose, répond à cette question : Qu'est-ce que la rationalité ?

En parallèle, je répondrai à trois autres problématiques, qui doivent inéluctablement être résolues afin de répondre à la question principale susdite : 1) la rationalité est-elle *absolument rationnelle* ?, 2) d'où vient la rationalité ?, 3) comment la rationalité se construit-elle ? Ainsi, une fois les réponses apportées, nous aurons sans doute rempli notre contrat, sans doute serons-nous plus en mesure de dire ce qu'est la rationalité.

Mais pourquoi donc vouloir définir la rationalité ? Pourquoi se lancer dans une telle expédition ? demanderez-vous peut-être. Tout simplement parce que, tant sur le plan de la philosophie que des sciences économiques, il est indispensable de comprendre la rationalité pour espérer un jour comprendre le fonctionnement de notre monde. Aujourd'hui, les modèles

de rationalité économique sont bien trop erronés, bien trop marqués d'inexactitudes, pour pouvoir prétendre décrire et analyser ne serait-ce que des fragments de réalité. Alors l'enjeu principal de ce travail est d'ouvrir une porte par laquelle la fiction, qui est pour lors de légion dans les modèles de rationalités économiques, et ce quels qu'ils soient, se transforme enfin en réalité. Si l'on cesse de baser les modèles économiques ou économétriques sur des postulats faux, et que l'on les remplace par des postulats plus proches de la réalité, nul doute que les sciences économiques seront plus efficaces lorsqu'elles seront confrontées à des problèmes économiques mineurs ou majeurs. Mais c'est là, je dois bien l'admettre, une tentative bien audacieuse, étant donné que, et cela, nous le verrons tout au long de cette thèse, il existe d'autres facteurs, d'autres résistances, que la seule rationalité économique, qui sont susceptibles de venir s'opposer à ce que je vais proposer dans ce qui suit... Mais qu'importe ! Ce qui compte, je crois, c'est de faire, autant que possible, et quel qu'en soit le prix, un peu de lumière sur un champ que nous savons tous encore largement dominé par l'obscurité.

Sur le plan philosophique, ensuite, se lancer à la poursuite de la rationalité revient, à peu de choses près, à interroger de nouveau la raison pure, la raison pratique et la faculté de juger. Il va falloir, pour comprendre la rationalité, réfléchir à nouveau sur ces trois concepts qui, vous l'aurez remarqué, ont fait l'objet de trois ouvrages fondamentaux de Kant (Kant 2001, 1985, 1995) ; la raison pure parce qu'il convient encore de déterminer ce qu'elle est, et comment se positionne la rationalité par rapport à elle ; la raison pratique parce qu'elle porte sur les jugements synthétiques *a posteriori* ainsi que sur les maximes morales et sociétales, sur lesquelles je devrai nécessairement réfléchir ; et enfin la faculté de juger parce qu'elle joue un rôle central dans la prise de décision ainsi que dans l'autodétermination de l'individu, puis de sa détermination dans un environnement donné. Je ne traiterai cependant pas ces trois concepts de manière séparée mais, au contraire, les lierai en permanence ; parce qu'ils sont liés et que, cela vaut même pour la raison pure, ils ne peuvent pas être radicalement séparés les uns des autres et analysés indépendamment les uns des autres. J'insiste donc sur le fait qu'il n'y aura pas, dans ce qui suit, de découpage de type raison pure, raison pratique et faculté de juger, mais que ces trois notions philosophiques se retrouveront tout au long de mon texte.

L'Homme et le Système s'articule autour de trois parties principales, qui définissent trois concepts principaux, grâce auxquels il deviendra possible de comprendre ce qu'est la rationalité. Tout d'abord, je m'intéresserai au Système, et ce de manière globale sans visée hétérotopologique. Le Système, ici avec un « S » majuscule, c'est la condition, non pas de *l'être*, mais de *l'existant*, c'est-à-dire ce qui est individualisé et qui parvient à se reconnaître

en tant que tel, ou encore qui est reconnu comme en tant que tel par un individu doué d'une conscience capable d'établir pareille reconnaissance. Par extrapolation, l'on conviendra que cette condition de *l'existant* est nécessairement *l'être* et que, par conséquent, le Système, de manière générale, c'est aussi bien *l'être* que ses formes *existentielles*. Il s'agira, dans ce premier livre, de montrer les distinctions et les recoupements entre *l'être* et *l'existant*, ainsi que de caractériser *l'être* et, par la suite, de situer l'Homme dans et par rapport à *l'être*. Si cela peut paraître abstrait et éloigné de notre question, à dire vrai c'est là une démarche tout à fait centrale dans la mesure où ce sont les limites de *l'être* qui déterminent les limites du savoir – car l'on ne *peut* pas connaître ce qui *n'est* pas – et si l'on décide de relier, ou, au moins, d'étudier le lien, entre savoir et rationalité, il est obligatoire de connaître au préalable l'étendue *possible* du savoir. Ne peut pas se prévaloir comme étant rationnel ce qui *n'est* pas ou ce qui invoque des concepts sans *être*. Appréhender *l'être* est le premier pas, et sûrement le plus grand pas, qui puisse nous permettre de commencer à comprendre ce qu'est la rationalité, d'où elle provient et comment elle se forme. C'est même, si j'ose dire, la base indispensable à toute réflexion portant sur un concept aussi philosophique, vaste, vague et profond que la rationalité ; si je peux savoir ce qui *est*, alors je pourrai savoir ce qu'est la rationalité ; mais si j'ignore tout de ce qui *peut être*, alors, à coup sûr, je me fourvoierai dans mon approche de la rationalité. Savoir qui je suis, savoir ce que *je suis*, voilà sur quoi peut reposer une analyse rigoureuse du connaissable et du possible, cela reste à prouver, rationnel.

Ensuite, le deuxième livre est consacré au Système dans l'Homme, à savoir aux principes qui régissent l'individu et motivent son comportement. Je parle bien ici de principes, c'est-à-dire, au-delà des événements circonstanciels, des éléments figés susceptibles d'influer sur le comportement humain. Ce livre pose, bien entendu, la question du comportement rationnel, sans y répondre cependant totalement – ce n'est qu'à la fin de la thèse que l'on pourra se faire une idée précise de ce qu'est le comportement rationnel. Essentiellement, ce livre portera, puisqu'il s'agit d'étudier des principes, sur la thématique de la morale. Ce choix est motivé par le fait que, d'une part il semblerait que la morale soit un motif possible d'action et que, d'autre part, la morale, à travers l'opposition entre l'égoïsme et l'altruisme, est reprise maintes fois par les sciences économiques pour justifier ce que les économistes appellent précisément le « comportement rationnel ». J'étudierai donc ces deux comportements, usuellement considérés comme étant contraires, puis analyserai les valeurs morales, ainsi que leur essence et leur provenance. De là surviendra deux autres interrogations : le comportement moral est-il rationnel ? la morale est-elle rationnelle ? Je n'y pourrai cependant pas complètement répondre à la fin du livre II, étant donné qu'il manquera encore des éléments

pour précisément savoir ce qu'est la rationalité, d'où elle vient, et donc à quel type de concept elle peut être rattachée. Mais ces questions-là, nous devons toujours les garder en mémoire, car elles interrogent non seulement la philosophie et l'économie, mais aussi notre propre conscience morale.

Enfin, dans le livre III, je m'intéresse à l'Homme dans le Système, c'est-à-dire aux modes de détermination de l'individu au sein d'un environnement de nature hétérotopique. C'est d'ailleurs dans cet ultime livre que le terme « destructuraliste » prend tout son sens, puisqu'il s'agit de vérifier s'il est possible, pour l'homme, d'*être lui-même* dans une hétérotopie. Dans le livre III, j'essaie de montrer comment l'application des valeurs morales a pu être élargie au cadre du pouvoir politique, et même du pouvoir tout court, sous toutes ses formes. Vis-à-vis de la rationalité, cette réflexion répond, au bout du compte, aux questions relatives à la construction de cette dernière, et permet donc finalement d'apporter une réponse à la problématique soulevée par la thèse. Pourquoi ne pas avoir directement traité cette partie ? demanderez-vous peut-être. Simplement parce qu'elle serait totalement incompréhensible, voire dépourvue de sens, sans l'analyse qui la précède. Ce n'est qu'au bout d'un long cheminement que nous pourrions savoir ce qu'est véritablement la rationalité. Et, dans le jeu des pouvoirs contraires, guidés par des instincts, des sentiments et des valeurs individuelles souvent partagées, s'exprimant dans un cadre clairement défini, la rationalité prend un sens qui, pour lors, n'avait jamais été vraiment révélé.

Errer de la structure vers l'anarchie, de l'anarchie vers la structure, tel est le jeu auquel se voue incessamment la conscience humaine. Dans quelle mesure ? Est-ce cela la rationalité ? Je vous laisse méditer... Et je vous invite aussi à me suivre dans mes réflexions, au bout desquelles, je l'espère bien, nous saurons tous dire ce qu'est vraiment le Chariot d'Arthur.

— — « *Chaque cause est un changement à l'occasion duquel on doit nécessairement demander*
— — *quel est le changement qui l'a précédé, et ainsi de suite in infinitum, in infinitum !* »
— — *Schopenhauer*

Livre I : Le Système : Première critique du principe de rationalité – La raison pure et la
rationalité vis-à-vis de *l'être* : De l'esthétique transcendantale vers l'empirisme abandonné

Introduction

Alors que je méditais sur le principe de rationalité économique, je compris que je ne pouvais l'aborder en premier lieu autrement que d'un point de vue transcendantal, si l'expression m'est permise, c'est-à-dire indépendamment de toutes les idées reçues. Le transcendantal, néanmoins me paraissait être inapproprié à mon analyse dans sa dimension globale, laquelle refuse de poser comme préalable à la réflexion quelque précepte absolu ou universel que ce soit. Peut-être y viendrai-je, peut-être persisterai-je à récuser pareille démarche, je ne puis le dire avant d'avoir débuté mon étude. S'affranchir des préconçus, voilà ce que certains penseurs n'ont pas su faire, tandis que d'autres nous y exhortent sans cesse ; les idéalistes, avant même d'écrire leurs premières lignes, avaient pour objectif de démontrer l'existence des idées, tandis que les existentialistes, ennemis jurés de l'absolu philosophique, s'obstinèrent à déconstruire l'idéalisme, leur philosophie étant en fait un revers de ce dernier, avec un supplément de relativisme qui ouvre quelques pistes de réflexions nouvelles. Ici, cher lecteur,

les concepts préfabriqués n'ont pas leur place, ils sont bannis de mes raisonnements. Cela ne signifie pas cependant que je démarre à partir de rien, que je me ferme à toute proposition extérieure et que je refuse d'écouter mes prédécesseurs ; il faudrait être bien présomptueux pour prétendre révolutionner la pensée et jeter aux ordures plus de trois-mille ans de réflexion. Comme je l'ai signalé ci-devant, je me référerai à deux courants de pensées principaux, et aux auteurs qui y correspondent ; d'une part le kantisme, avec son approche occidentale, quoique teintée d'orientalisme, dans sa version postkantienne, avec Schopenhauer, d'autre part le taoïsme, avec sa conception unifiée de l'univers et des concepts. Je ne me calquerai néanmoins pas sur ces philosophies mais les approfondirai et éviterai certains de leurs travers que j'ai cru pouvoir détecter, afin d'ériger une pensée solide et, je l'espère, plus aboutie.

Mon étude débute avec une critique de la rationalité du point de vue de l'esthétique transcendantale, notamment à partir du processus de causalité. C'est en lisant la fameuse *Quadruple racine du principe de raison suffisante* de Schopenhauer que me vint cette idée (Schopenhauer 1882). Je trouvais que la critique établie par l'auteur était remarquable, mais qu'il lui manquait un petit quelque chose ; elle butait, en reconnaissant la causalité, sur elle-même, la raison suffisante ne se situant pas clairement par rapport à cette dernière. Il m'est donc apparu nécessaire de resituer la raison suffisante dans ou à côté de la causalité, et de la redéfinir vis-à-vis de l'argument cosmologique. Schopenhauer a en effet été très fuyant sur la question, ne s'engageant pas sur ce terrain, qu'il devait trouver glissant, ou peut-être simplement parce qu'il estimait avoir résolu ce problème. Et c'est bien dommage, car c'est là que se trouve la clé de la causalité, la clé de l'esthétique, qui ouvre la voie vers la résolution des problématiques soulevées par l'idéalisme. Je m'intéresserai à l'idéalisme, plus précisément l'idéalisme transcendantal, que Kant a exposé dans la dernière partie de sa *Critique de la raison pure*, dans le Chapitre II de cette thèse. Il s'agira d'une critique des principes idéalistes classiques, puis kantien et postkantien, dont je montrerai les limites. Le lecteur sera donc invité à se questionner sur la conception idéale du monde : est-elle réaliste ? est-elle possible ? Une fois ses contradictions mises en avant, je pourrai clore ma critique de la raison pure, qualifier clairement le concept de raison pure, et ainsi offrir des perspectives nouvelles aux approches phénoménales du monde si chères la philosophie – et essentielles à l'économie !

Vous constaterez, au fil de votre lecture, que le principe de rationalité, tel qu'exprimé à travers *homo oeconomicus*, ainsi que déterminé par les sciences économiques modernes et contemporaines, s'effrite et se redéfinit lui-même. Il devient pareil à toutes ces choses qui se sont débarrassées de leurs vieilles guenilles et qui, libérées, acquièrent un visage nouveau,

rayonnent comme le soleil, brillent comme la lune. Passez un chiffon propre sur une cuirasse poussiéreuse et vous verrez ô combien elle sera étincelante, combien elle paraîtra neuve ! Laissez-la telle quelle, et vous verrez comment elle pourrira, comment des champignons de toutes sortes viendront gâter sa surface. Et plus le pourrissement sera avancé, plus il sera difficile de la remettre à neuf. Or cela fait plus de deux siècles que les économistes traînent derrière eux le boulet des stigmates de la rationalité économique, et qu'ils n'ont jamais daigné, Simon mis à part, nul ne peut lui ôter ce mérite, mais ce de manière sans doute trop en accord avec l'orthodoxie dominante, le nettoyer et lui enlever sa couche de poussière. C'est ce que je me propose de faire ici ; est-ce une entreprise risquée ? Je ne crois pas. Honnêtement, je vous le dis, je la crois plutôt salutaire. Et je regrette quelque peu que personne n'ait jamais tenté de suivre une démarche similaire ; mes regrets sont partiels cependant, car, s'il était venu à l'esprit de quelque scientifique d'aborder une telle critique, il m'aurait privé de mes travaux, privé, en somme, d'une belle aventure !

Chapitre I : Critique de la rationalité du point de vue de l'esthétique transcendantale : Point de départ kantien et prolongement de la philosophie kantienne de l'étude de la causalité

§ 1. *Sapere aude !*

Depuis l'aube des temps il est une vieille coutume consistant à reconnaître pour vrai tout ce qui provient d'un enseignement expliqué et répété. Les explications peuvent être de natures ou de formes différentes en fonction de l'objet de la théorie posée ; elles peuvent revêtir bien des masques, bien des costumes, être habillées de mots si doux et agréables qu'ils en deviennent persuasifs. Rien ne leur interdit d'user d'aphorismes convaincants, caressant les oreilles d'auditeurs hypnotisés, ou encore de sentences parfumées, enivrant tant les esprits faciles et légers que les plus endurcis, marqués au fer rouge par leur martelage. Plus les mots sont simples, plus leur sens est fort et primitif, plus les phrases qu'ils forment sont courtes et plus grand sera leur impact sur l'auditoire. Combien de proverbes ou autres dictons ont-ils valeur, aussi absurdes soient-ils parfois, de vérité générale et inébranlable ? Quelle superstition n'a-t-elle pas, à un moment donné de l'histoire de l'humanité – et les exemples sont nombreux – ou, à une échelle plus restreinte, de la vie d'un individu, formaté des actes

qui pourtant *auraient pu* être tout autres ? Ces fragments de savoir, si répandus dans les traditions humaines, puisent plus leur légitimité dans l'inintelligence imposée, partagée, et dans la véracité de leur évidence autoproclamée que dans l'exactitude logique de leurs propositions. Ils acquièrent au fil du temps, en guise de couronne impériale, de plus en plus de légitimité. Cette pertinence accrue ne provient pas tant de leur scientificité irrévocable que de leur transmission et répétition martelées dans les familles, les journaux, les livres, les salles de classes et les chaires d'université. Hissez-vous en haut de la tribune, prenez un air grave et sérieux, arbolez un regard déterminé, levez les bras au ciel et proclamez à haute voix : « Ceci est ainsi ! », et sans doute aurez-vous déjà une partie de la foule acquise à votre cause. Si, au cours de votre conférence, vous avez l'occasion d'invoquer votre maxime à plusieurs reprises, il est certain qu'elle pénétrera les consciences avec tant de profondeur que d'aucuns n'oseront jamais la remettre en question – au fond, c'est là un procédé politique relativement courant, et qui a fait ses preuves le long du fil de l'histoire. A l'inverse, si vous êtes un esprit avisé et que vous décelez les préceptes fourbes qui conditionnent les existences humaines, si vous n'acceptez pas de vous laisser bercer oisivement par des palabres soporifiques, alors vous pourrez certes vous glorifier de démanteler les vérités pré énoncées si chères à certains hommes, mais vous devrez aussi subir leur courroux bestial ; car rare est celui qui prend le temps de penser ce qu'il croit avoir déjà pensé, surtout s'il le croit acquis pour vrai. Kant le souligne fort bien dans les premiers paragraphes de son petit traité *Qu'est-ce que les lumières ?*, tant que l'homme accepte de se laisser dicter un mode de vie par un système étranger à lui-même, qu'il s'agisse d'un Etat tyrannique ou même d'un ouvrage, et qu'il se complaît dans pareille situation, il lui est impossible de s'extraire de l'état de tutelle, état dans lequel il se maintient délibérément (Kant 1991). En refusant de penser par lui-même l'individu prend le risque de servir à ses dépens les intérêts de ceux qui pensent pour lui. Ce n'est que dès lors qu'il rejette les enseignements fallacieux que l'on a tenté de lui inculquer qu'il commence véritablement à penser. Ce mode de penser, ou plutôt cette capacité de penser par soi-même, ne s'obtient qu'après une remise en cause personnelle, à savoir un état des lieux détaillé et précis de sa propre façon d'appréhender et de juger les phénomènes ; et ce n'est qu'ainsi que l'homme sera à même de réfléchir par lui-même, sans prendre automatiquement en considération les préjugés contagieux qui prolifèrent avec tant de désinvolture dans les esprits humains. La répétition de théorèmes abrutissants dans un espace clos, provoquant un écho étourdissant, ne fait pas foi de vérité.

Le penseur, qu'il soit philosophe, sociologue, économiste, ou qu'il ne se revendique d'aucune de ces disciplines, ne devrait peut accepter que l'on lui dicte ce qu'il doit penser. Au

contraire sa vie entière est l'expression extravertie de son obsessionnelle volonté de penser par lui-même et sans contrainte. Avisez-vous à ériger une barrière idéologique à son encontre, il la détruira. Tentez de l'enfermer dans une geôle dogmatique, il vous dérobera les clés et s'enfuira à grandes enjambées. Ligotez-le face au peloton d'exécution et il crachera sur la dernière cigarette que vous lui offrirez. Porter atteinte à la liberté de penser d'un homme – à sa *possibilité* de penser – essayer de contrôler ses aspirations et ses songes, est la forme la plus radicale et sournoise d'oppression. Cette dernière prend forme à différents niveaux, du plus franc et avoué en l'espèce de l'Etat dictatorial ou totalitaire, au plus faux et hypocrite en revêtant l'aspect d'une démocratie bienveillante. L'Etat providence, comme de nombre de formes de pouvoir, nous le verrons tout à l'heure, laisse une grande place à l'asservissement intellectuel ; les citoyens sont d'autant plus esclaves de leur ignorance qu'ils rejettent avec véhémence toute thèse contraire à leurs bons principes, et la liberté plénière dont ils disposent leur autorise l'exacerbation illimitée de facéties et d'élucubrations malheureusement susceptibles de toucher et de convaincre un public conquis d'avance. Dans un tel système le penseur indépendant croule sous les théories farfelues de ses comparses et, comme face à un pouvoir tyrannique et tortionnaire, est bien matériellement incapable de les combattre. De cette triste constatation découle qu'il n'existe pas de système plus propre à diffuser des idées reçues et à les ancrer dans les cerveaux qu'un Etat pseudo démocratique, ou dont ses citoyens sont nourris d'une illusion démocratique (auquel cas cela peut valoir également pour un Etat plus autoritaire). C'est ce type d'Etat qu'imagine Tocqueville, dans la dernière partie de *De la démocratie en Amérique*, lorsqu'il évoque un despotisme dans lequel évolue « une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme » (Tocqueville 1981) ; car au milieu de cette foule il n'est guère d'espace pour un homme dont les convictions dépassent les conventions et les mœurs qui le cadennassent. Ce cercle vicieux tend à supprimer la pensée individuelle, et comme l'individu, hormis qu'il soit corps, ne saurait se différencier de la bête que de par son aptitude à *penser*, il en va simplement de la suppression de l'individu. Mais rien ne nous assure que le cercle ne puisse être brisé. Rien ne nous prouve qu'il ne soit pas fendu çà et là par des failles multiples comme du verre recouvert d'éclats, et qu'il soit impossible de dévier sa trajectoire. « *Sapere aude* »¹³ ! (Kant 1991) Et ainsi le cercle sera brisé. L'homme seul peut penser en lui-même *Sapere aude* ; en l'intériorisant et en s'en imprégnant, il peut même décider d'appliquer cette devise. La puissance de *Sapere aude* se

¹³« Ose penser par toi-même ! »

trouve précisément dans l'idée transmise par l'adage et, contrairement aux autres proverbes, à toutes les petites phrases pré établies n'ayant tristement d'autre effet que de déformer les esprits innocents, il ne prône pas des valeurs aux tonalités de servitude mais exprime plutôt une *possibilité* effective pour l'individu de s'extraire de la servitude dans laquelle il est *momentanément* ancré. C'est là une véritable invitation à la pensée individuelle et autonome, et cette invitation a d'autant plus d'importance qu'elle ne porte pas directement sur l'action sinon sur la pensée, et comme sans pensée individuelle il ne saurait y avoir d'action véritablement intelligente, il est indispensable que, s'il souhaite s'extraire de l'état de servitude, avant d'agir, l'homme *pense*. L'on peut ainsi remarquer l'effectivité de plusieurs niveaux d'asservissement : l'asservissement physique et l'asservissement intellectuel. Mais il ne faut point s'y méprendre, car si l'asservissement physique comme concept retranscrit en phénomènes est fondé sur des critères matériels inéluctables, l'asservissement intellectuel est toujours au moins partiellement choisi par celui qui le subit. L'homme, qu'il applique la loi d'autrui ou la sienne propre, pense toujours ce qu'il fait et accepte d'agir comme il agit. *Sapere aude* ne trouve donc de sens qu'auprès d'oreilles déjà prédisposées à le recevoir. Qui se l'approprie et en fait sa ligne de vie manifeste la volonté de ne pas se laisser dicter ce qu'il doit penser ni la manière dont il doit mener ses activités. Un tel homme est-il nécessairement rebelle ? Le caractère rebelle de l'individu n'a strictement aucun lien avec l'application de *Sapere aude*, les concepts « autonome » et « rebelle » ne pouvant en aucun cas être confondus. En vérité, ce qui caractérise un homme pareil est plutôt son amour inconditionnel de la raison, ainsi que de sa propre humanité.

L'amour de la raison n'est pas un système de valeurs à proprement parler, c'est un mode de vie, quasiment un paradigme utopique. Aimer la raison, vouloir l'atteindre, tel est le travail auquel est censé se livrer le penseur indépendant ; philosophe, épistémologue, économiste, il peut appartenir à des courants de pensées divers et œuvrer dans des disciplines différentes, sa démarche n'en demeure pas moins toujours la même dans sa scientificité et sa rigueur. Etre scientifique, si l'on admet que la science doit être vouée à établir l'exactitude des concepts par rapport aux faits, est la condition nécessaire à la validation de toute théorie. Si les syllogismes sont entachés d'erreurs, de paradoxes et d'approximations alors la thèse qu'ils soutiennent sera inévitablement invalidée ou, si elle est validée, car il n'est pas rare que l'on confonde, dans le milieu très élitiste de ceux qui font le monde et décident des « justes manières de penser », le curieux et le logique, alors elle ne sera pas valable. Bien que certains tentent, en

usant de procédés détournés¹⁴, de faire croire à leur auditoire que leurs arguments sont irréfutables, le visage de la vérité ne saurait être, à plus forte raison dans les cercles scientifiques, multiple, et il est clairement impossible, lorsque l'on dispose de toutes les preuves et de toutes les informations relatives au sujet étudié, de reconnaître pour vrai ce qui est faux – je reviendrai cependant plus longuement sur cette problématique dans une partie ultérieure de cet ouvrage en m'intéressant au cas du menteur ainsi qu'à celui de l'homme de mauvaise foi, et aussi aux multiples visages, tout relatifs, que peut revêtir la vérité. Par conséquent nous n'avons, pour l'instant, aucun intérêt à prêter attention à ceux qui prétendent aimer la raison mais qui, dans leur for intérieur bouillonnant d'entêtement, la méprisent et la haïssent. L'amour de la raison a un sens unique, aussi ne peut-il, en tant que notion abstraite, jamais être transposé en utilisation de la raison ou manipulation de la raison. D'ailleurs la manipulation, en tant qu'action intentionnelle, est par nature opposée à la raison. En voulant la bafouer elle devient automatiquement son principal adversaire. L'amour de la raison suppose donc une volonté de penser la raison, de la concevoir et de la comprendre. Comme lors d'une expérience scientifique, où l'homme observe des phénomènes, connus ou non, produits par les éléments entraînant leur réalisation, le sujet scrute, en une exploration ne trouvant pas de fin, son objet, et cet objet c'est la raison. La particularité de cet objet est, en dépit du fait qu'il soit communément possible d'en observer les phénomènes, son invisibilité et son impalpabilité ; le mélange nous est donné par les sens mais les ingrédients demeurent inconnus. Connaître ces ingrédients, être à même de les expliquer, tel fut et tel est l'objectif que s'est toujours fixé la philosophie. La *philo-sophia*, ou amour de la sagesse, si elle ne peut pas exactement être assimilée à un amour de la raison, car sagesse et raison sont des concepts bien distincts, est née à partir du moment où les hommes ont commencé à agiter leur esprit et à penser le monde par eux-mêmes. Elle a émergé du néant et de l'ennui dès que la pensée s'est exprimée de manière authentique : *Sapere aude !* A partir de la mise en pratique de cette locution, antérieure à son énonciation, la raison est apparue dans le monde humain, et les hommes n'ont eu de cesse de vouloir la comprendre.

¹⁴ On retrouve une très grande partie de ces procédés dans l'œuvre de Schopenhauer, *L'art d'avoir toujours raison* (Schopenhauer 1998). L'auteur y explique notamment comment des savants fins démagogues parviennent à convaincre des foules de non initiés ; il nomme ce stratagème « ridiculiser d'autorité en tablant sur la naïveté de l'auditoire ». Ce dernier consiste à « à avancer une objection non valable mais dont le seul spécialiste reconnaît le manque de validité » (*idem*). Pour se figurer une telle attitude il suffit de s'imaginer Galilée posté au sommet de la tribune et revendiquer face au peuple forcément crédule que la terre est plate.

Mais, en soi, qu'est-ce que la raison ? La principale difficulté, lorsque l'on désire expliciter la raison, est de choisir un bon angle d'attaque. La pléthore d'œuvres ayant pensé, analysé et critiqué les différentes approches de la raison, ainsi que la raison elle-même, témoigne de la profondeur et de la complexité de l'objet étudié. Les critiques de la raison ne manquent pas au panthéon de la philosophie. Les plus célèbres, rédigées par Kant, à savoir la *Critique de la raison pure*, la *Critique de la raison pratique* et la *Critique de la faculté de juger*, dans lesquelles l'auteur aborde respectivement des problèmes théoriques, pratiques ou d'ordre moral, et esthétiques, ne font que couronner les approches théoriques développées dans les courants philosophiques qui lui étaient antérieurs, tout en ouvrant la voie à de nouveaux élans de pensées, notamment l'existentialisme, mais aussi à de nouvelles formes de matérialisme et de scepticisme, sans compter quantité de théories idéalistes. En ce qui concerne ces dernières, et j'aurai l'occasion de l'expliquer longuement dans cet ouvrage, sans comprendre Kant, ou faisant un usage politisé de son discours, leurs géniteurs n'ont fait qu'utiliser sa doctrine pour enrober les leurs de son prestige, lui enlevant au passage, et par malheur, un peu de sa crédibilité. Kant fut le premier à établir des critiques formelles des théories de la raison ; en la repensant sous ses trois aspects, pur, pratique et esthétique, il passa en revue de fond en comble les problématiques centrales que s'était posée jusqu'alors la philosophie, en particulier depuis que Descartes avait eu l'intuition d'un univers dual soutenu par des substances invisibles fondatrices du monde matériel (Descartes 1991, 1990) ; car, comme le remarque si justement Schopenhauer dans son *Histoire d'une histoire sur la doctrine de l'idéal et du réel*, Descartes le premier « a saisi ce problème autour duquel roulent depuis lors les principales études des philosophes : le problème de l'idéal et du réel, c'est-à-dire la question de distinguer ce qu'il y a d'objectif et ce qu'il y a de subjectif dans notre connaissance ; en d'autres mots, quelle est, dans la connaissance, la part qu'il faut attribuer à quelque chose qui est différent de nous, et quelle est celle qui nous revient à nous même » (Schopenhauer 1882). De ce point de vue, confus par ses perceptions, le sujet n'est pas apte à *connaître* directement le monde qui l'entoure, il ne peut appréhender les objets qu'à travers ses sens sans jamais pouvoir les saisir dans leur intégralité. Cette approche, qui sépare l'objectif du subjectif, a été le point focal de la critique kantienne et, par la suite, de la critique schopenhauerienne, de la raison pure. Ce qu'est la raison pure, nul ne saurait le déterminer avec exactitude et, dans le fond, seul un égaré pourrait prétendre la comprendre dans son entière essentialité, néanmoins il est pertinent de mettre à plat, à la manière de Kant et de Schopenhauer, ses mécanismes.

J'inscris ma première critique du principe de rationalité dans cette lignée, m'intéressant, en un premier lieu, exclusivement à la raison pure. Ce n'est pas un hasard si, en son temps, Kant a débuté sa trilogie par la *Critique de la raison pure*, c'était la pierre de rosette de toute sa philosophie. Sans elle il aurait été bien difficile à l'apprenti philosophe de comprendre les deux autres opus et, sans elle, Schopenhauer n'aurait certainement pas pu ériger une œuvre aussi brillante que *Le monde comme volonté et comme représentation* ; il n'en aurait peut-être pas eu l'idée ! La base de toute philosophie, de toute pensée, naît d'une critique, voulue ou non, entendue ou non, de la raison pure, et de là peuvent éclore des doctrines esthétiques, éthiques et politiques. Au pinacle de la pyramide de la pensée humaine scintille la raison pure, les considérations morales et esthétiques lui appartiennent entièrement, il est donc naturel que, avant de porter des jugements moraux ou politiques, avant d'imaginer un système moral ou politique, l'on pose les fondements d'une analyse méticuleuse de la raison pure. La raison pure est étroitement reliée à la pensée pure, tout le moins elle ne peut se penser que *purement*, de façon abstraite, par le rejet de tout présupposé et à travers de nombreuses méditations désintéressées. Qui refuse de s'y intéresser, qui la considère futile et désuète, court droit au sot paralogisme et à la sophistique dogmatique. C'est, par exemple, en oubliant la raison pure que Marx est parvenu, dans *Le capital*, à avancer la thèse selon laquelle l'homme n'est pas tant gouverné par la raison qu'il est conditionné par son contexte historique (Marx 1963), comme un pantin qui lèverait le bras ou la jambe selon que les aléas de l'histoire tirassent les ficelles dans un sens ou dans un autre, oubliant par-là la part humaine, la *possibilité de penser*, de l'homme. L'égarement de Marx, et il n'est pas seul à s'être fourvoyé de la sorte, est dû largement à son désintérêt de la raison pure. Toutefois il ne suffit pas de penser la raison pour bien penser la raison ; nombreux sont les philosophes à avoir étudié la raison pure dans ses tréfonds même les plus insoupçonnables sans en saisir le sens profond, ni même parfois la superficie. Ils l'ont tellement décortiquée qu'elle s'est trouvée dénuée de toute signification et de toute intelligibilité. Quand Fichte, père de l'idéalisme hégélien, dans sa *Doctrine de la science*, s'affaire à vouloir démontrer que le moi infini ne peut se déterminer que par le non-moi (Fichte 1843), il ne s'aperçoit pas que le postulat d'infinité qu'il pose comme nécessité à la possibilité de la représentation induit que l'infini dépend de phénomènes finis extérieurs à lui-même, ou d'autres moi infinis, comme si plusieurs infinis pouvaient coexister spatialement et simultanément, et ces impossibles conséquences plongent son théorème dans un entremêlement de paralogismes. C'est que Fichte, à l'instar de Marx, s'est épuisé dans l'élaboration de théories rigides et fermées qui n'ont jamais eu la moindre applicabilité dans le monde réel. Le dogmatisme, qu'il soit matérialiste ou idéaliste, déforme les vérités même

les plus évidentes, et brandit, en guise de maximes scientifiques, des slogans subversifs tout justes bons à hébéter les adeptes du dogme. Extraire tout son être de la pensée unique, voilà à quoi nous invite toute recherche portant sur la raison pure : *Sapere aude !* Ma critique du principe de rationalité trouve son point de départ dans cette invitation. Je me propose d'ouvrir un œil neuf sur le principe de rationalité, principe que s'est appropriée, suite à une série de déformations, la science économique. Mais ma critique, et c'est la condition sine qua non à sa cohérence, ne sera en aucune manière économique ; les économistes n'ont pas su effleurer, ni même du bout des doigts, la raison pure. Leurs théories de la rationalité ne sont pas, bien que les postulats ne se rejettent pas automatiquement, en adéquation avec celle-ci. A dire vrai, la rationalité économique est uniquement en adéquation avec elle-même.

Si l'on veut réaliser une critique de la rationalité à partir d'une étude approfondie de la raison pure il est essentiel de déterminer le ou les liens qui rapprochent ces deux concepts. Il convient de définir chaque terme séparément pour s'assurer que les notions qu'ils sous-tendent sont bel et bien liées. Pour ce labeur je me suis simplement référé au *Dictionnaire Encyclopédique Larousse* ; les définitions proposées y sont simples et précises, et rendent parfaitement compte des subtilités de la langue française. Il donne, pour le terme « raison », la définition suivante : « Faculté propre à l'homme, par laquelle il peut connaître, juger et se conduire selon des principes ». La raison apparaît d'abord ici comme une « faculté », c'est-à-dire une aptitude à agir propre à l'individu par rapport à une situation donnée. La « faculté », qui est en soi une idéalité, s'applique nécessairement aux phénomènes de l'existence. En plus d'être une faculté, la raison est une faculté particulière en cela qu'elle est « propre à l'homme ». L'homme est ici opposé au reste du vivant, notamment au monde animal, considéré comme étant dépourvu de raison, d'où la célèbre proposition d'Aristote : « L'homme est un animal raisonnable » (Aristote 1983). L'on retrouve d'ailleurs cette logique dans le *Dictionnaire Larousse* qui propose, pour « raisonnable », cette définition : « Doué de raison ». « Raisonnable » est l'adjectif qui caractérise directement ce qui se rattache idéalement et matériellement à la raison. L'aspect matériel et phénoménal de la raison est mis en évidence dans la seconde partie de la définition du terme « raison ». Cette dernière apparaît comme une condition nécessaire à la connaissance humaine – c'est par la raison que l'homme *peut* connaître, et l'on retrouve l'idéalité de la raison – ainsi qu'à la possibilité de porter des jugements – le jugement, j'y reviendrai, est le mécanisme par lequel les phénomènes sont traités par l'individu dans l'entendement. Enfin c'est par la raison que l'homme, après qu'il ait jugé des phénomènes ou des situations, va décider de sa « conduite » – c'est la raison pratique – conduite guidée par des « principes ». L'on déduit de cette définition que les

« principes », qui ne sont rien d'autre que des lois considérées comme immuables, dépendent directement de la raison. La raison est donc la source de toute connaissance (puisant sa propre source dans l'homme ?) permettant à l'homme, et à l'homme seulement, de juger les phénomènes et de se choisir une attitude jugée adéquate. Je choisis délibérément le qualificatif « adéquate » car, si j'employais « raisonnable », je retirerais à ce mot son caractère transcendantal, puisqu'il a simplement vocation à caractériser ce qui est doué de raison, par opposition à ce qui ne l'est pas. La rationalité, quant à elle, est décrite comme étant le « Caractère de ce qui est rationnel » ; elle est directement définie par son qualificatif, à savoir le « rationnel », c'est-à-dire ce qui est « Propre à la raison ». Or ce qui est « propre à », par définition, « appartient à », par conséquent le terme « rationnel » est immédiatement défini comme le contenu d'un contenant plus large, comme une partie de la raison. En ce sens la rationalité devient, si je transpose les mots, le caractère de ce qui est propre à la raison ; elle est ainsi totalement caractérisée par la raison de sorte qu'une proposition rationnelle ne puisse intelligiblement pas ne pas être conforme à la raison. Le concept de rationalité n'a donc aucune signification au-delà du corridor de la raison. L'on est contraint de penser la rationalité au travers de la raison, et c'est clairement là le seul moyen « rationnel » de l'examiner sans encourir le risque de se noyer dans des contresens qui dévoieraient nos démonstrations. Qui prétendrait que cette voie serait inappropriée se placerait déjà en dehors du cadre de la rationalité puisqu'il est impossible de penser « rationnellement » la rationalité, la rationalité étant par définition rationnelle, si l'on ne la pense pas d'abord vis-à-vis de la raison.

Ma première critique est, dans cette logique, une critique transcendantale de la rationalité. Elle ne porte nullement sur les sources empiriques de cette rationalité mais bien sur les connaissances transcendantales, au sens de Kant, indispensables à la compréhension du concept, connaissances qui confèrent par ailleurs tout son sens à ce concept. Ce type de connaissance est ainsi défini par Kant dans la *Critique de la raison pure* : « connaissance qui ne porte point en général sur les objets mais sur notre manière de les connaître, en tant que cela est possible *a priori* » (Kant 2001) – entendez par « *a priori* », expression chère à Kant, « indépendant de toute expérience ». Alors que les économistes, aux prémices de l'économie politique, ont relié directement la rationalité de l'individu à son comportement, sans voir que leurs analyses s'axaient uniquement sur la raison pratique, négligeant impunément la raison pure et exposant des demi-propositions seulement fondées sur des connaissances *a posteriori*, je vais *a contrario*, étant donné que la rationalité n'est conceptuellement reliée qu'à la raison, la redéfinir à partir de ses postulats transcendantsaux. Parmi ceux-ci deux notions centrales vont faire l'objet de la critique : le principe de raison et la vérité. A elles deux ces notions

regroupent les mécanismes de la pensée, de la logique, de la dialectique et des sciences appliquées, ainsi que la possibilité de toute expérience, de tout phénomène et de toute phénoménologie. En expliquant avec clarté ce qu'est le principe de raison je pourrai résoudre sans peine l'ensemble des problématiques relevant de *la façon de penser*. Comment *dois-je* penser ? Telle est l'interrogation à laquelle se propose de répondre mon exposition des axiomes fondamentaux que soulève le principe de raison ; ces derniers permettent de poser une logique de la logique ou, autrement dit, une logique rationnelle. Ensuite ma définition de la vérité, qui est dans son ensemble une critique de l'idéalisme philosophique ainsi que de sa phénoménologie condescendante, et qui n'a de sens que dans une démarche rigoureuse, ouvre les portes à une compréhension totale de la rationalité à partir d'elle-même, la rationalité en tant que concept. J'ai voulu, dans l'optique de lui restituer enfin sa signification véritable, m'affranchissant de tous les préjugés faisant office de vérités absolues dans certains cercles philosophiques, aussi scientifiques pussent-ils paraître, et dont la scientificité n'est crédibilisée qu'à la mesure des beaux mots et des belles phrases dont leurs défenseurs les ont enrobés, sans me laisser imposer les dogmes de mes prédécesseurs, tout en m'inspirant de ceux qui invitèrent chacun d'entre nous à se plonger dans une réflexion personnelle, repenser la rationalité ; *Sapere aude !*

§ 2. De l'objet la rationalité transcendantale

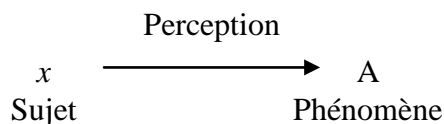
La rationalité transcendantale a pour objet des propositions transcendantales. Elle ne s'intéresse guère aux réalités pratiques ou conjecturales. Sa nature englobe toutes les situations, toutes les réalités. Elle n'a rien à voir avec l'homme ou avec ses agissements, mais elle surpasse largement l'humanité et ses actions anodines. En elle, les comportements humains sont comme une goutte d'eau dans l'océan, un grain de sable dans les dunes, un souffle dans le vent. Il est impossible à l'esprit humain de se la représenter dans sa globalité, ni même de se la représenter sensiblement, et pour cause, la rationalité transcendantale ne relève ni de l'expérience, ni de la physique, mais bien de la métaphysique. Ainsi sommes-nous appelés, dans son étude, à la rigueur la plus stricte et bienséante. Kant la définit comme étant la « connaissance spéculative de la raison tout à fait isolée et qui s'élève complètement

au-dessus des enseignements de l'expérience par de simples concepts (et non pas, comme la Mathématique, en appliquant ses concepts à l'intuition), et où, par conséquent, la raison doit être son propre élève » (*idem*). Et cela se comprend fort bien. La science physique, en effet, s'est développée à partir d'observations empiriques tirées d'expériences sensibles, soumises aux perceptions, et ses théorèmes, pourtant mathématiques, ont leur essence dans la perception du sujet qui se prête au jeu de l'expérience. L'objet de la physique est sensible, son sujet l'est aussi, et ses lois sont toutes issues de jugements synthétiques *a posteriori*, ou même de simples jugements analytiques. Que la terre tourne autour du soleil, que la lune provoque un phénomène de marées, tout cela est connaissable par le biais de l'observation et du raisonnement logique ; et l'on a parfois l'impression de faire de grandes découvertes alors que nous ne faisons que regarder le mouvement simple de la nature à côté de nous. Et il est fort à parier que, si nous avions un œil omniscient, nous ne porterions pas d'attention aux futilités grandiloquentes de la science physique brigüée si haut dans les élites de l'humanité. C'est notre impuissance à comprendre l'évidence la plus pléonastique qui crée la puissance de la science. Les physiciens essaient de jouer à Dieu, ils veulent montrer au monde qu'ils peuvent tout connaître, et leur objectif est bien de *tout* connaître. Mais ils sont sans arrêt freinés par les limites matérielles de leur propre corps et de leurs propres moyens. Leur main n'ira jamais plus loin que l'extrémité de leur bras et leurs télescopes ne verront jamais par-delà la lumière des étoiles les plus proches. Et quand bien-même auront-ils l'impression de pouvoir voyager très loin dans l'espace-temps, à des milliers d'années lumières, qu'ils n'auront sous leurs yeux qu'une paille dans la motte, une partie négligeable de l'immensité inexplorée de l'univers. Percevoir et penser, telles sont les aptitudes de l'homme. La première est faussée par sa propre qualité subjective, et la seconde est biaisée par la première. Connaître le tout est une tâche difficile, presque impossible à l'homme, être subjectif par nature, dont le jugement est systématiquement rendu subjectif par ses perceptions personnelles. Or la physique est la science de la perception, une science entièrement soumise à la perception, et par conséquent même ses lois, fussent-elles mathématisées, sont subjectives. Donc la physique n'est pas une science spontanément soumise à la raison. Sujette au médium humain, elle est transformée et interprétée dans l'entendement par l'esprit humain, qui la retranscrit comme il lui paraît convenable de la transcrire, mais point comme elle est. Ce qu'elle est, l'homme matériel est voué à l'ignorer. C'est incontestablement dans sa nature.

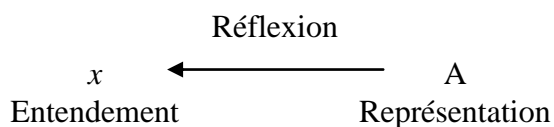
Qu'en est-il alors des mathématiques ? Langage des lois physiques, leur objet en est néanmoins dissemblable. Contrairement à la physique, qui naît de l'observation, elles naissent dans la pensée. Mais leur essence intellectuelle est paradoxale en cela que leurs objets, même

purs, peuvent être assujettis à des représentations. Le triangle, par exemple, est pensable en tant que triangle pur, indépendamment de toute représentation sensible, mais le mathématicien, pour penser à son sujet, en a toujours une représentation en son esprit, sans laquelle il est bien incapable d'élaborer des théorèmes à son égard. Pour décréter qu'un triangle donné est isocèle, équilatéral, rectangle, ou ni l'un ni l'autre, il faut déjà être à même de se représenter un triangle quelconque, puis un triangle particulier, isocèle, équilatéral, ou rectangle. Il en résulte que le théorème mathématique, comme le théorème physique, s'appuie sur une représentation. D'ailleurs les concepts mathématiques sont tous potentiellement représentables. Tout triangle peut être dessiné, toute courbe, toute forme, et ce à l'infini – ou tout le moins tant que la vie sera de ce monde – peut être représentée de ce monde sans qu'aucun obstacle ne vienne interférer entre l'esprit humain et sa faculté d'agir sur la matière – sauf que bien sûr aucune représentation ne pourra détenir l'exactitude mathématique de sa conception, faute uniquement à une incapacité humaine de reproduire *parfaitement* des concepts ou des objets de l'esprit. C'est donc toujours à partir d'une représentation que le scientifique va définir ses lois. Alors la science n'existe pas en dehors des représentations. Il est par conséquent possible de représenter les modes de réflexion scientifiques de la physique et des mathématiques par les deux schémas suivants :

I.



II.



III.

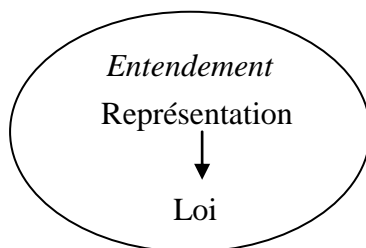
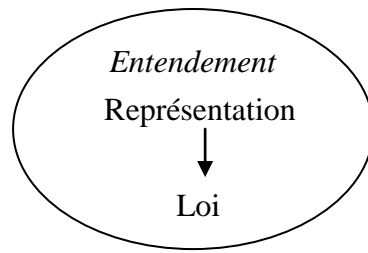


Figure 1. Raisonnement scientifique dans les sciences physiques

I.



II.

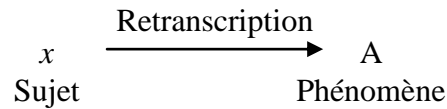


Figure 2. Raisonnement scientifique dans les mathématiques

On le voit, le cheminement des sciences physiques et des mathématiques est antagonique. En fait le raisonnement mathématique est plus direct car, même en physique, il est toujours possible de passer de III à II', mais l'on est contraint, pour aboutir à III, de passer par les deux premières étapes. C'est la voie suivie par l'entendement, qui réalise en son sein les synthèses débouchant sur des lois supposées stables.

C'est tout ce qui oppose le scientifique du philosophe. La métaphysique n'a pas nécessairement d'objets dans le monde sensible, ni de représentation dans l'entendement. Autant admettre qu'elle est *ailleurs*. Ses limites sont inconcevables et ses objets totalement invisibles. Dans la raison pure la raison est confrontée à elle-même, et elle se doit penser intrinsèquement. Ce n'est qu'en pensant la raison que l'on peut apprendre son sens probable, et ainsi que l'on peut appréhender le rationnel de l'irrationnel. Car à quoi bon élaborer des théories complexes et interminables si elles se basent sur des divagations de la déraison ? Si le postulat fondamental est approximatif, donc s'il n'est pas conforme à la raison (transcendantale), alors qu'en sera-t-il de tous ses corollaires ? Tous seront, par essence, inexacts et mensongers, et qui les appliquera, qui y croira, vivra dans une perpétuelle ignorance. Et c'est pour éviter cette angoisse éternelle que je me propose, avant de m'aventurer vers des terres pratiques, d'analyser la raison pure. Comme la course du cheval, parfaitement coordonnée, élancée, vive et en tout point précise, la rationalité transcendantale n'est *rationnelle* – permettez, je vous prie, que je m'autorise ici cet écart de langage – que si elle est conforme à la raison pure. C'est cette rationalité qui nous intéresse, cette rationalité

transcendantale, qui n'est pensable qu'au travers de la raison pure et de ses postulats transcendants.

Mais alors, quelle méthode adopter pour définir cette rationalité ? Il m'a semblé bon, en un premier temps, de l'analyser du point de vue de l'esthétique transcendantale. Partir du connu pour avancer vers l'inconnu et mieux le connaître. C'est un choix crucial, dans la mesure où il prédétermine les résultats qui en découleront, et nécessaire, étant donné qu'il est le point de départ de la pensée que je vais développer. Ce n'est pas un hasard si j'ai choisi de procéder ainsi, et pour cause, alors que les théories philosophiques ont coutume soit de démarrer dans l'empirisme, soit dans la métaphysique, il m'est apparu pertinent de fonder mes raisonnements sur des réalités empiriques tangibles, desquelles je déduirai des propositions métaphysiques transcendantales. Car ce qui est soumis à mes perceptions m'est certainement donné, même si le rendu de l'objet est imprécis, et peut être intériorisé et reconsidéré dans mon entendement, d'où je pourrai tirer quelques évidences transcendantales, tandis que ce qui relève par nature de la spéculation n'a aucune forme de réalité, ni de vérifiabilité immédiate, et ne saurait par conséquent pas soutenir une thèse aux postulats fiables et rigoureux. Se fier à la réalité, voilà ce que je me propose de faire avant tout. S'y fier afin de la décortiquer et d'en déduire quelque fondamental transcendantal. Tel est l'objet de l'esthétique transcendantale ; extraire le véritable du particulier, la substance du phénomène, phénomène qui, d'ailleurs, se meut et engendre des rapports de causalité. L'observation de ses rapports donne des indications sur la finalité des phénomènes, nous permettant ainsi d'acquérir une certaine connaissance de ces derniers. En observant leur mouvement, il devient possible de comprendre leur sens et leur nature, et d'en tirer ainsi quelque savoir inébranlable. C'est ce que je me propose de faire ici : étudier les phénomènes dans leur rapports causals afin d'en extraire une substance de rationalité transcendantale.

§ 3. Distinction entre la cause et la raison suffisante

Tout effet a une cause, toute cause a un effet. L'effet ne *peut* exister sans sa cause, comme la cause n'est pas cause si elle ne produit pas d'effet. La condition d'existence de l'effet dépend de sa cause, tandis que la cause produit l'effet, et ce n'est que par cette production, en tant que

phénomène indépendant à toute circonstance, que la cause, qui *n'était* pas, avant de produire son effet, cause, s'extrait de sa condition de phénomène indépendant pour devenir ce qu'elle est. La cause et l'effet sont par conséquent reliés par une production phénoménale, production consistant en une modification d'état d'un objet ou d'un phénomène par l'*intervention* d'un autre phénomène, demeurant phénomène, mais devenu cause. L'enchaînement de phénomènes aléatoires ou non traduit la relation de cause à effet. Je vais, pour illustrer cette idée, reprendre l'exemple de Schopenhauer dans le chapitre IV de *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, dans lequel l'auteur évoque un corps exposé au soleil ; pour notre exemple supposons que cet objet soit un amas d'herbes sèches, au-dessus duquel l'on aurait placé un miroir ; inévitablement l'effet de la chaleur sur les herbes, accru par le verre, déclenchera un feu (Schopenhauer 1882). La cause ici observée est l'ensemble des circonstances réunies de concert à un même moment, à savoir les herbes, le soleil, la chaleur, le miroir et les reflets des rayons lumineux et chauds frappant le verre et se reflétant sur les herbes. L'effet, lui, est le feu. La finalité de l'effet, simple et évidente, s'oppose à la complexité de la cause, agrégat de phénomènes pluriels, différents et pourtant tous nécessaires à la production de l'effet ; retirez un seul de ces phénomènes et vous vous apercevrez que l'effet produit par cette conjonction si particulière ne sera jamais produit de la même manière au même instant. De même que pour cuisiner un bon plat tous les ingrédients doivent être réunis, il ne doit manquer ni de sel ni de poivre, sans quoi il serait trop fade, ni de cuisson, sinon il serait indigeste, un effet ne peut être produit qu'à la condition que sa cause soit complète ; dans le cas d'une cause incomplète – qui n'a d'existence que par abstraction, imagination – il ne saurait y avoir ni cause, ni effet, ni conscience d'une cause ou d'un effet possible, sauf bien entendu en cas de préméditation ou de regrets, étant donné que la préméditation porte sur ce que je pourrai faire si je choisis d'agir ainsi afin de produire tel ou tel effet sur des phénomènes existants ou susceptibles d'exister, et que les regrets se rapportent à ce que j'ai conscience que j'aurais pu faire, et que je n'ai pas fait, et qui aurait pu produire tel autre effet que l'effet qui a été irréversiblement produit, mais il n'y aurait que de la passivité. Si cet exemple nous apporte quelques éclaircissements sur la nature de la cause, l'on bute néanmoins sur deux problèmes de taille : le premier est le caractère de l'agrégat, le second est son sens causal. L'agrégat de phénomènes, devenu ou étant cause, peut être tout à fait aléatoire ou tout à fait volontaire ; il n'existe aucun champ entre ces deux alternatives. Dans le cas d'une catastrophe naturelle telle qu'un tsunami, par exemple, l'effet connu, c'est-à-dire le raz-de-marée, dépend d'une cause totalement indépendante de la volonté humaine ; l'effet est produit par la réunion de la mer ou de l'océan avec une forte activité sismique sous-

marine. Par contre, dans le cas de l'incendie provoqué par la glace, celui qui tient la glace peut sans mal prévoir l'effet qu'il produira ; c'est qu'il produit volontairement cet effet et, sans sa volonté, l'agrégat de phénomènes aléatoires, la présence du soleil, de la chaleur et des herbes, n'aurait pas suffi à faire naître les flammes. Il est donc des causes volontaires et des causes indépendantes de toute volonté. Pour ce qui est du sens causal de la cause, l'on ne peut déterminer clairement si les circonstances, considérées indépendamment les unes des autres, sont elles-mêmes des causes, ce que refuse, pour se faciliter la tâche, Schopenhauer, ou bien si elles sont des phénomènes indépendants. Qu'ils soient phénomènes indépendants ou causes, ces phénomènes agissent indubitablement sur la cause, ils en sont apparemment eux-mêmes la cause car, s'ils *n'avaient pas été là*, il n'y aurait jamais eu de cause à ce moment-là. Néanmoins une distinction doit être opérée entre la cause, comme agrégat de l'effet produit, et la cause, ou les causes, de la cause. Ce qui est surprenant ici est que la cause, en tant qu'elle découle d'autres causes, est *déjà* un effet avant de devenir cause, mais c'est un effet particulier, un effet immatériel, par opposition à l'effet matériel finalement produit par l'agrégat. Or un effet est par nature produit par une cause, il n'est jamais produit, contrairement à ce que décrète Mill, qui n'avait pas dû lire Schopenhauer, qui avait pourtant bien étayé la question trente ans plus tôt, dans son *Système de logique déductive et inductive* (Mill 1866), alors qu'il confond cause et circonstances, par plusieurs causes (s'il y avait deux causes il y aurait au moins deux effets), aussi est-il bien impossible que des causes multiples produisent un seul et même effet, cet effet fût-il hypothétiquement immatériel ; ces circonstances ne sont donc pas des causes à proprement parler, mais elles ne sont pas non plus de vulgaires circonstances, elles sont *autre chose*. Cet *autre chose* peut être qualifié de circonstances ou de conditions ; aussi, avant d'aller plus loin dans son analyse, dois-je encore déterminer si la cause ne peut pas avoir une cause extérieure à ces circonstances. Le moyen le plus rapide et compréhensible d'élucider ce mystère est d'étudier l'effet. L'effet produit en effet lui aussi des effets. En reprenant mon exemple je m'aperçois que l'incendie en tant qu'effet va lui aussi avoir des effets, et des effets multiples : destruction de la faune et de la flore dans une zone donnée, anéantissements d'habitations contraignant des individus à fuir et à se reloger etc. Pour peu que des hommes soient prisonniers du feu, que leurs ressources soient détruites, l'incendie peut engendrer des tensions et des conflits entre les individus, et ainsi modifier structurellement leur mode de vie. Les effets envisageables sont *possiblement* infinis et imprévisibles, et nul ne peut savoir ce qu'il adviendra à long terme – et même à moyen terme. Pourtant une cause unique n'a immédiatement qu'un seul effet ; cette proposition est toujours vraie dans la mesure où, comme la cause est un agrégat de

circonstances, l'effet, en tant que phénomène, n'est réalisable qu'à partir d'un agrégat de circonstances. Ce n'est que par la suite que les effets se multiplient, cependant ils ne prolifèrent pas à partir d'une cause unique mais plutôt à partir d'une multiplicité de causes authentiques. Chacune de ces causes survient dans le monde matériel grâce aux conditions qui rendent favorables leur apparition et, par suite, la réalisation de leur effet réciproque. De ce fait c'est une erreur de se figurer la chaîne de la causalité pareillement à un arbre généalogique qui aurait une cause première et maternelle. Je contesterai d'ailleurs cette position sur deux plans : tout d'abord les causes ne sont que des agrégats de circonstances hasardeuses qui n'ont aucune valeur absolue ou achevée. Ensuite, s'il y avait une cause première, cause de tous les effets et de toutes les causes, alors il ne pourrait y avoir d'*autres* causes car, dans cette logique, chaque cause est identiquement mère d'une infinité de causes, et cette dimension d'infinité réduirait à néant la cause première, cette dernière ayant obligatoirement elle aussi une cause et ainsi de suite. Il n'y a donc pas plus de cause première que d'effet dernier. Tout point de départ est repoussé à ses prémices, toute finalité est dépassée par une finalité ultérieure. Toute cause a un seul effet, tout effet a une seule cause. La pluralité des effets n'est qu'une illusion ou, au mieux, une erreur de langage. Les causes n'ont par conséquent aucune cause extérieure à elles-mêmes ; chaque cause est construite indépendamment de toute autre par des circonstances permettant, de par l'apparition phénoménale de l'effet, leur réalisation.

En dépit de la véracité de cette démonstration, l'unicité de la cause et de l'effet semble être en contradiction avec la multiplicité des phénomènes et des circonstances qui les rendent réalisables. Ne pourrait-on pas réfuter ce postulat d'unicité en rejetant l'intelligibilité de la notion d'agrégat ? Comment un agrégat pourrait-il avoir une quelconque unicité s'il dépend lui-même de conditions multiples et indépendantes ? Concevez une fourmilière ; celle-ci n'est fourmilière que parce que des dizaines, des centaines, voire des milliers de fourmis, la composent. Sans les fourmis, la fourmilière n'est pas. De même, sans les circonstances, la cause n'est pas. La cause, comme la fourmilière, est une notion qui trouve son sens uniquement dans l'entendement humain. Au-delà, ou tout le moins à des niveaux inférieurs, le monde n'est qu'une succession d'événements tous incompréhensibles et insensés. Le sens des phénomènes n'a pas d'existence intelligible en dehors de l'entendement humain, et c'est en voulant organiser sa pensée que l'homme procède à des raisonnements logiques et fait appel à la loi de la causalité. Voyez ici comment la causalité n'est en rien une fin sinon simplement un moyen ; elle est le moyen de comprendre le *pourquoi* et le *comment*. Les limites de la cause sont en conséquence très nettement définies par l'esprit humain. Le penseur ou le

scientifique qui désirent analyser les phénomènes étudient les enchaînements logiques de ces phénomènes. Leurs observations, souvent clôturées dans un domaine de finalité avouée, bien qu'objectivement limitée puisqu'il n'y a aucune fin dans la manifestation des causes et des effets, bien qu'encore, et il faut le souligner, les causes ne se manifestent jamais à dire vrai dans le monde phénoménal mais se déduisent de leurs effets, et c'est d'ailleurs tout l'intérêt de la logique et de la science, comprendre des causes à partir d'effets connus, ou de phénomènes connus car les causes ne sont déduites que grâce à leur conception dans et par l'entendement, sont ordonnées dans une logique causale – la cause, mais aussi l'effet, et j'y reviendrai plus tard dans ce chapitre, sont des concepts inventés de toutes pièces par l'esprit humain. La cause est une notion issue de l'entendement humain, et son emploi est nécessaire à l'établissement de tout raisonnement logique. Pour l'instant tenons-nous en alors à cette proposition véritable qui définit la cause comme un agrégat de circonstances soudées et l'effet comme le phénomène qui en découle inéluctablement. De prime abord, comme il existe une infinité de circonstances possibles, il semble naturel de penser qu'il existe aussi une infinité de types de causes, la diversité des causes étant due à la diversité des circonstances. Mais une cause n'est en rien le reflet, et moins encore la conséquence, des circonstances qui la conditionnent, elle n'en est que la somme concordante, l'infinité des circonstances possibles n'étant guère reliées au type de la cause engendrée. Qu'une fourmilière soit habitée de cent ou de cent mille fourmis ne change strictement rien à sa qualité de fourmilière. De même, qu'une cause soit composée des éléments soleil, miroir et chaleur, ou pluie, froid et sol glissant, ne modifie en rien sa qualité de cause. Est-ce à dire qu'il n'existe qu'une seule catégorie de causes ? Comme je l'ai signalé un peu plus haut, un phénomène (effet) peut être produit à partir de circonstances et de phénomènes (cause) aléatoires ou non. Ce qui importe ici est bien le caractère de la cause ; si elle est fortuite alors il n'y a aucun moyen, sauf s'il les a déjà envisagés ou expérimentés, pour l'homme, de prévenir ses effets. Par contre, si elle ne l'est pas, c'est-à-dire si elle est volontaire, alors l'homme peut, en prévoyant des effets possibles, utiliser les éléments disponibles pour fabriquer des causes. Dans l'exemple de l'incendie, si personne n'avait placé le miroir auprès des herbes sèches il n'y aurait jamais eu de flammes ; l'on peut donc supposer une préméditation de l'individu qui a placé délibérément, en vue d'une action bienveillante ou malveillante, un miroir au-dessus d'herbes sèches, dans le but, avoué ou non, de faire naître des flammes. Toute action humaine, et la science, dans sa logique transcendantale, ne nous le rappelle que trop bien, est effectuée en vue d'une fin. Or aucune fin ne peut être atteinte sans une ou des actions humaines. L'homme utilise les éléments dont il dispose pour aboutir à ses fins. Par exemple, si j'ai besoin de bois pour

alimenter ma cheminée, je vais trancher un arbre et le découper en bûches. L'action de la hache sur l'arbre aura pour effet de le faire tomber à terre ; la cause est ici l'agrégat des circonstances combinées forêt, arbre, froid, cheminée, hache et action humaine, et ce qui change l'état des choses, qui modifie l'environnement, l'action décisive, c'est l'action humaine. Otez à cet exemple l'action humaine et vous lui retirez dans le même temps tous ses rapports de cause à effet ; la volonté humaine est donc génératrice de causes, elle est l'élément décisif qui permet de faire basculer un état statique en un état causal. Mises, dans *L'action humaine*, avait vu juste : « Dans ce sens, nous pouvons dire que la causalité est une catégorie de l'action. La catégorie *moyens et fins* présuppose la catégorie *cause et effet* » (Mises 2004). D'autres causes échappant totalement à des décisions humaines peuvent cependant produire des effets n'ayant pas été choisis par des hommes. Une éruption volcanique, par exemple, est due à des facteurs que l'homme ne saurait maîtriser, néanmoins les coulées de lave, qui ont pour effet de détruire la nature ou des habitations, modifient l'environnement de l'homme, et l'homme va régler ses actions en fonction de ces modifications. L'effet de l'éruption est une contrainte pour l'homme, et cette contrainte peut soit lui permettre, soit l'empêcher, d'atteindre ses objectifs, aussi n'a-t-elle de sens que dans l'entendement humain et, de par son effet immédiat sur la volonté, en fonction de la causalité établie et admise par les hommes. La loi de la causalité occupe une place centrale au sein de l'entendement humain. Les hommes pensent à travers la causalité et agissent conformément à leurs anticipations d'effets générés à partir de causes volontairement créées ou entièrement subies. Dans le premier cas leurs actions sont motivées par une fin, fin pouvant être un effet ou bien un état de fait dont la réalisation passe par l'accomplissement d'un certain nombre d'effets, tandis que, dans le second, ce sont leurs réactions qui sont déterminées par les effets subis. Volontaires ou non, les causes et les effets n'ont que le sens que les hommes leur donnent et leurs relations sont à peu de choses près similaires aux liens qui unissent moyens et fins. La multiplicité des moyens en vue de la réalisation d'une fin s'oppose cependant à l'unicité de la cause qui produit un effet unique. Les moyens sont les circonstances et les phénomènes qui rendent favorables l'accomplissement d'un effet ou d'une fin donnés ; en agrégeant les moyens on obtient donc la cause. La somme des moyens est, à l'occasion d'une action humaine, la cause préméditée d'un effet assimilable à une fin. Mais, contrairement à la fin, l'effet n'est qu'un phénomène ponctuel et n'est jamais une finalité en soi. L'univers des moyens et des fins est un espace temporellement et intellectuellement réduit de la loi de la causalité ; c'est l'univers de la science, car la science se base toujours sur des expériences limitées dans le temps, qui œuvre à rechercher inlassablement le *comment* et le *pourquoi* des phénomènes.

Pourquoi ? est précisément la question qui agite la science depuis la nuit des temps. Cette interrogation traduit l'envie de comprendre les causes à partir des objets et des phénomènes connus. *Pourquoi* la pomme tombe-t-elle au sol lorsque je la libère de ma main ? *Pourquoi* le feu se déclenche-t-il quand je place une loupe entre des rayons de soleil brûlants et des herbes sèches ? Chaque phénomène a sa cause et chaque cause mérite, pour le scientifique, d'être connue. Tout phénomène, ou effet, ayant en tout et pour tout une seule cause, et l'esprit humain étant tout à fait capable d'analyses, il n'est, semble-t-il, aucun obstacle interdisant la connaissance des causes à l'homme, si ce n'est ses propres limites intellectuelles. En regardant de plus près les deux questions posées ci-devant, bien que l'on puisse y répondre sans peine, l'on s'aperçoit étrangement qu'elles n'ont pas une réponse unique. La chute de la pomme s'explique à la fois par ma volonté, lorsque je la lâche, de la laisser se précipiter vers le sol, ainsi que par la loi de la gravité, sans laquelle la pomme serait restée suspendue, à la façon d'un polichinelle tiré par des ficelles invisibles, dans les airs. La vitesse de la chute, l'importance de l'impact, sont tant d'éléments compris dans la loi de la gravité et expliqués par cette dernière. De même, l'inflammation des herbes s'explique autant par la volonté de l'individu qui a placé la loupe au-dessus de la terre que par les propriétés physiques impalpables d'après lesquelles lorsque telle matière est portée à telle température, elle s'enflamme. Dans les deux situations l'on peut visiblement détecter deux causes, tout aussi décisives l'une que l'autre : l'une est volontaire, l'autre est transcendante. La cause transcendante, et je tiens ici à éviter toute confusion, est elle aussi indépendante des circonstances qui rendent favorable sa manifestation. Sa stabilité est de plus inconnue, car rien ne vérifie jusqu'alors l'immuabilité spatio-temporelle de la gravité, ni de l'inflammation des corps, ni d'aucune autre loi physique. Mais, même instable, cette cause transcendante permet, au même titre que la volonté, la réalisation de phénomènes connus sous le nom d'effets. Cause transcendante et cause volontaire rendent favorables la production de l'effet en tant que phénomène souhaité ou non. Comme l'homme égaré à la croisée des chemins, nous sommes placés face à un dilemme : étant donné que chaque effet n'a qu'une cause, comment savoir quelle est la cause réelle des phénomènes, la cause volontaire ou la cause transcendante ? Ni l'une ni l'autre, en vérité, ne sauraient produire l'effet escompté si elles n'étaient pas regroupées à un même moment et à un même endroit. Leur caractère décisif ne revêt cet habit que parce que ces présumées causes sont toutes deux immatérielles ; la volonté et les lois physiques n'ont pas la même réalité matérielle que la pomme, le sol, les herbes ou le soleil mais, sans le concours de ces éléments matériels, ni la volonté ni les lois physiques ne seraient décisives. Au contraire, ne produisant aucun changement, elles seraient inactives et

inefficaces. Dans un univers statique, immobile et immatériel la loi de la causalité est inexistante. Ce n'est qu'à partir du moment où, par le mouvement et l'action, les objets et les phénomènes changent qu'il y a lieu de relever des causes et des effets. D'ailleurs, contrairement à ce que pense Schopenhauer lorsqu'il affirme que « chaque cause est un changement à l'occasion duquel on doit nécessairement demander quel est le changement qui l'a précédé » (Schopenhauer 1882), le changement n'est pas tant la cause sinon le phénomène que l'on qualifie communément d'effet. L'effet exprime le changement et la cause explique l'effet or, pour qu'il y ait changement il faut nécessairement une cause complète *pouvant* provoquer le changement. Chaque aspect de la cause, qu'il soit matériel, volontaire ou transcendantal, est donc indispensable à la réalisation de l'effet. Chaque aspect est décisif. Les éléments matériels ou objets ou phénomènes constituent les conditions matérielles de la cause, la volonté, elle, vise une fin, elle est donc pour la cause la conscience de la finalité et l'envie consciente de l'atteindre, enfin la cause transcendantale est la raison suffisante grâce à laquelle des dispositions matérielles et volontaires mêlées aboutissent à un résultat phénoménal. Le concours de ces trois aspects de la cause permet la production de l'effet étant donné que ni les conditions matérielles, ni la volonté, ni la raison suffisante seules ne suffisent à produire un effet. La question *pourquoi ?* mérite donc d'avoir une réponse complète prenant en considération l'ensemble des caractéristiques de la cause. Cependant la philosophie a voulu mettre en avant la proposition selon laquelle certains *pourquoi ?* n'ont pas de réponse causale. *Pourquoi* l'eau bout-elle à cent degrés ? *Parce qu'*elle bout à cent degrés. *Pourquoi* la terre tourne-t-elle autour du soleil ? *Parce que* la terre tourne autour du soleil etc. La seule réponse à ces interrogations est *parce que* ces interrogations ; le phénomène semble s'expliquer par lui-même sans avoir de cause autorisant sa réalisation. Mais la température d'ébullition de l'eau, qui est une loi transcendantale, n'a aucune signification en dehors de l'univers des phénomènes empiriques, et la cause de l'ébullition se retrouve, à un autre niveau, dans les conditions environnementales dans laquelle se trouve cette eau – donc « *pourquoi* l'eau bout-elle à cent degrés ? » peut aussi trouver comme réponse : « *parce qu'*elle a été placée en un lieu dans lequel il fait cent degrés au moins » ; auquel cas l'on retombe dans la catégorie des causes volontaires. De même la raison suffisante pour laquelle la terre tourne autour du soleil n'a aucune réalité sans la terre, sans le soleil et sans le mouvement elliptique de l'une autour de l'autre. Le vieux débat philosophique qui oppose cause et raison suffisante a vu ses participants frappés d'amnésie ; beaucoup ont oublié que, sans phénomène, il ne peut y avoir expression d'une loi transcendantale. Mis à part Mill, qui a ramené, dans le livre V du *Système de logique déductive et inductive*, la raison suffisante aux seules lois de la physique

(Mill 1866), lois qu'il remet d'ailleurs en cause, et ce justement puisque rien ne nous prouve que ces lois ne sont pas elles aussi circonstanciées, ils se sont bornés, et cela vaut aussi vrai pour le grand Schopenhauer, à distinguer cause et raison suffisante sans jamais s'apercevoir que la raison suffisante n'a pas de valeur causale. Tout *pourquoi* ? c'est-à-dire tout souhait conscient de comprendre un phénomène à partir de ses antécédents, s'explique par une cause, qu'importe d'ailleurs que celle-ci soit marquée du sceau de la volonté humaine, et cette cause est toujours liée à une situation particulière de sorte qu'aucun effet ne puisse être intelligiblement expliqué en dehors de son contexte spatiotemporel, ce qui replace par ailleurs la cause dans le domaine de la volonté dans la mesure où une cause peut être soit une expression de la volonté soit une occasion d'agir, à travers l'effet, sur la volonté. Tout *pourquoi* ? à son *parce que* causal complet et il serait imprudent d'avancer qu'une proposition ne puisse s'expliquer que par elle-même, à savoir qu'elle ne puisse pas véritablement s'expliquer par une cause qui la précède ; une telle théorie n'apporte rien à l'édifice de la pensée humaine, au contraire, elle veut en être le sommet. Au cours des siècles, la pensée philosophique a avancé pas à pas ; elle a parfois trébuché, mais, et nous ne pouvons que nous en réjouir, chaque siècle a vu naître dans ce monde un penseur qui a accepté de réfuter des théorèmes acquis et de repousser les limites de la pensée humaine. Parmi eux certains ont su opérer des tournants fondamentaux qui ont remoulé les fondations de la philosophie et, comme une boussole, ont aidé les hommes, les extirpant de leur égarement intellectuel, à s'orienter dans la pensée. Le « génial Kant », pour reprendre l'expression de Schopenhauer (Schopenhauer 1882), avait saisi à quel point il est primordial, pour un homme, d'avoir des repères sûrs à partir desquels il peut se diriger avec confiance dans ses mouvements et dans sa pensée : « S'orienter signifie, dans le sens propre du mot : d'une région donnée du monde (nous divisons l'horizon en quatre de ces régions), trouver les trois autres, surtout l'*Orient*. Si donc je vois le soleil au ciel, et que je sache qu'il est midi, je puis trouver le sud, l'ouest, le nord et l'est. » (*Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, Kant 1991) Une poignée de penseurs a ainsi pu radicalement réorienter les hommes dans la pensée, reculant la dalle de la logique humaine. Platon fut l'un des premiers penseurs occidental anticonformiste ; en récusant, au travers du discours de son maître Socrate, les sophistes de son temps, il est parvenu à exprimer une pensée différente de ce qui était en son temps communément et vulgairement reconnu et admis pour vrai. Il eut beaucoup d'héritiers, parmi lesquels les illustres Aristote, Descartes, Leibniz, mais il fallut attendre plus de vingt siècles pour voir enfin émerger, en timide iceberg, le criticisme de Kant qui, avec son idéalisme transcendantal, a balayé bon nombre de vérités acquises, et posé les fondements d'une pensée plus sûre et plus saine. Le

dernier grand philosophe tendanciellement idéaliste de notre histoire, et je n'en connais pas aujourd'hui qui puissent lui contester son rang, fut l'orientaliste Schopenhauer ; lui seul a opéré une distinction franche entre cause et raison suffisante. Sa critique de la raison pure dépasse le kantisme à bien des niveaux. Pourtant ses travaux sur ce point demeurent inachevés ; je l'ai montré, la raison suffisante n'a aucune réalité en dehors des phénomènes. Elle concourt, comme l'ensemble des éléments matériels et volontaires, à l'accomplissement de l'effet par la cause qu'ils constituent.

L'on peut représenter la cause schématiquement comme suit :

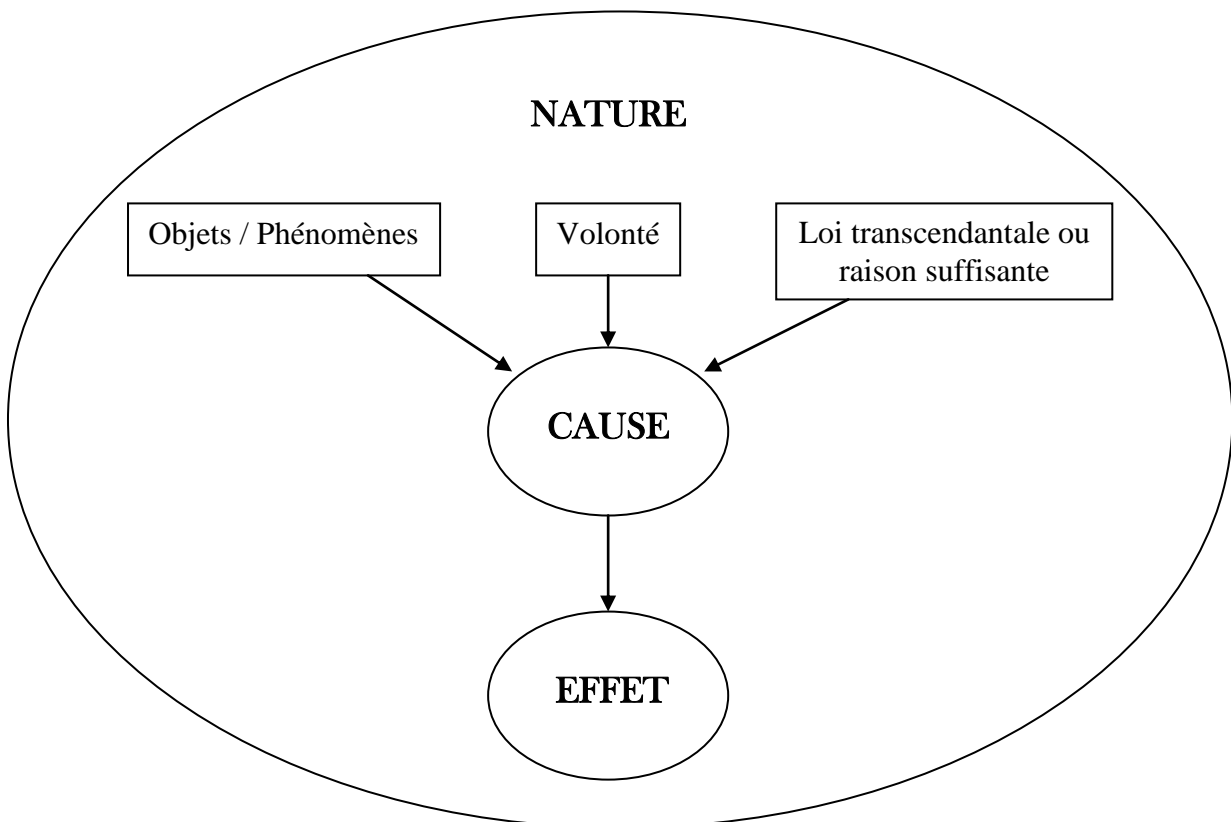


Figure 3. La cause

§ 4. Tour d'horizon des pensées au sujet de la raison suffisante et des critiques auxquelles elles s'exposent

La raison suffisante est un concept clé en philosophie. Avant même d'être découvert, ou plutôt reconnu, il a posé des problèmes à bon nombre de penseurs. C'est d'autant plus vrai pour les philosophes qui ignoraient, ne distinguant pas cause, au sein d'un rapport de causalité, et raison suffisante, ce qu'était ce concept ; leur confusion était telle que le lecteur – j'en ai moi-même fait les frais – se perdait dans un flux d'explications approximatives dont le seul but était de lui faire oublier, d'après Schopenhauer, que le philosophe lui-même ne maîtrisait pas le sujet qu'il abordait ou bien, à la manière des idéalistes allemands des dix-huitième et dix-neuvième siècles, d'employer un ton hautain et faussement savant et scientifique pour lui faire croire, dans sa stupéfaction, qu'il était un ignorant. Et comme, toujours d'après Schopenhauer, il ne plaît pas aux hommes de revendiquer leur sottise, ces derniers préféraient relire ces ouvrages à de multiples reprises, puis approuver ou désapprouver leurs thèses, feignant d'en avoir saisi la signification et la subtilité des axiomes, à la plus grande joie des philosophes, qui étaient parvenus par miracle à transmettre des messages profonds dans des textes où il n'y avait rien à comprendre¹⁵. Le malaise provient essentiellement de cette erreur de langage par laquelle l'on a confondu cause et raison suffisante. Le cheminement aboutissant à cette distinction a été long et fastidieux, et quand bien même fût-il parcouru, ses explications ont demeuré incomplètes et inexactes. Nul n'a su placer des mots précis sur les concepts étudiés, et pour cause ces concepts n'étaient pas encore précisément différenciés. Cette lenteur à distinguer des notions si évidemment distinctes peut principalement s'expliquer par la prédominance, à l'époque féodale et postféodale, de l'obscurantisme religieux, notamment catholique, qui a interféré pendant des siècles avec les esprits même les plus honnêtes et les mieux pensants. Que ce soient Descartes, Leibniz ou Spinoza, tous avaient cette obsession d'une divinité parfaite et absolue, cause de toutes les causes et mère de tous les phénomènes. Aucun d'entre eux ne voulant y renoncer, c'est la totalité de leur pensée qui s'en est trouvée affectée. Obnubilés par cette idée

¹⁵ Lire, à ce sujet, la Préface de la Deuxième Edition du *Monde comme volonté et comme représentation* (Schopenhauer 2008) ; elle permet de mieux comprendre le dédain de Schopenhauer vis-à-vis de l'idéalisme allemand qui, d'après lui, était la philosophie officielle du gouvernement allemand, dont Hegel était le « valet ».

de perfection, ils ont remis au ciel des notions philosophiques et ne se sont pas privés de s'exempter d'analyses en expliquant par le ciel les problèmes qu'ils considéraient eux-mêmes, mais sans l'avouer, inexplicables – mais il est difficile de leur en tenir rigueur, dans la mesure où, de leur point de vue, le « ciel » expliquait tout. La raison suffisante, bien qu'ils ne la connussent pas en ces termes, était Dieu, et leur dieu, comme un grand balai, ramassait toutes les poussières de la pensée humaine, démontrant à lui seul, sans lui-même avoir besoin d'être démontré, ce que d'aucuns ne purent démontrer par l'utilisation de la logique et du bon sens. Plus tard, affranchis des préceptes religieux, sans l'être forcément de leur dieu, des idéalistes et des existentialistes ont creusé les terres abîmées de la pensée philosophico-théologique leibnizienne et cartésienne à la recherche d'alternatives à la divinité pour expliquer ce qui avait semblé jusqu'alors inexplicable par *autre chose* que Dieu. Mais, et nous l'allons voir, embourbés dans une fausse distinction entre cause et raison suffisante, ces grands penseurs n'ont pas réussi à définir clairement les limites et les caractéristiques du principe de raison suffisante.

A. L'universalisme newtonien

Il n'est rien de plus aisé, lorsque les explications nous manquent, que d'affirmer qu'un concept est universel. En effet un concept universel embrasse la totalité des choses et des phénomènes, de sorte que rien ne puisse lui échapper. S'il s'agit d'une loi, alors toute loi contraire est obligatoirement erronée. S'il s'agit d'une valeur, alors toute valeur déviante est mauvaise. Aussi, dès lors que l'on a déclaré qu'un concept est universel, l'on croit avoir atteint une vérité indiscutable aux fondations solides comme l'acier. La loi universelle acquiert ainsi une valeur de vérité première et l'on accepte fort volontiers de fonder nos propres raisonnements à partir de ses postulats. Par exemple les astronomes de notre temps s'évertuent à rechercher dans la Voie Lactée ainsi que dans les galaxies voisines des traces d'oxygènes, persuadés que la présence de ce gaz dans l'air dans une certaine proportion est une condition nécessaire au développement d'organismes vivants. Ils confondent ainsi condition nécessaire et condition suffisante, car si l'oxygène suffit sur Terre à entretenir la vie

telle que nous la connaissons, rien ne nous assure que d'autres êtres ne pourraient pas supporter des conditions climatiques et atmosphériques différentes des conditions terrestres – si l'on ose s'aventurer hors des contrées darwiniennes... Les amalgames de ce type sont fréquents tant dans les sphères de la science, que de la loi et que de la morale ; ils recèlent, sous leurs évidences caduques, des paralogismes pourtant tout aussi évidents. Rien dans l'expérience n'est donné comme étant universel, il est par conséquent impossible d'en extraire des vérités absolues inébranlables. Tout au mieux, l'on aura quelques généralités que des esprits un peu pressés convertiront en lois universelles. Introduire de l'universalité dans l'étude des relations de cause à effet revient alors à simplifier la nature des causes et celle des effets, en les réduisant à des états auxquels ils sont tout à fait étrangers.

Cela n'a cependant pas rebuté Newton qui, dans le troisième tome de ses *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, émet deux règles en faveur du postulat d'universalité. Il énonce, en physicien de talent, sa Règle I : « Les effets du même genre doivent toujours être attribués, autant qu'il est possible, à la même cause » (Newton 2011). Cette proposition, bien que portant le nom de « règle », se soumet à deux conditionnalités : d'abord Newton estime que des effets supposés identiques « doivent être » reliés à la même cause, ce qui prouve déjà que, s'ils « doivent être », ils *ne le sont pas* naturellement. Ensuite, en plus de *devoir être*, ces effets *doivent être* « autant que possible » ; bien entendu Newton ne s'embarrasse pas à délimiter les frontières du « possible », libre à chacun, cela va sans dire, d'effectuer cette tâche selon son bon vouloir et ses présumées connaissances universelles. Si une telle proposition peut faire foi dans le domaine des sciences physiques, sciences expérimentales imparfaites et en perpétuelle construction, elle n'a aucune validité effective. Quant au contenu même de l'idée promulguée, sachant que tout effet a une cause unique et qu'aucune cause n'a plusieurs effets, il est sans valeur et sans substance. Quelques lignes plus bas, dans la même logique, Newton introduit sa Règle II : « Il ne faut admettre de causes, que celles qui sont nécessaires pour expliquer les Phénomènes. Ainsi la respiration de l'homme et celle des bêtes ; la chute d'une pierre en Europe et en Amérique ; la lumière du feu d'ici-bas et celle du Soleil ; la réflexion de la lumière sur la Terre et dans les Planètes, doivent être attribuées respectivement aux mêmes causes » (*idem*). Il réaffirme ici la nécessité de ramener des effets prétendument similaires, observés en des lieux et des instants différents, à une même cause. Néanmoins il prend pour exemple des phénomènes qui ne s'expliquent pas par d'autres phénomènes mais qui ont une explication intrinsèque. C'est qu'il confond cause et loi transcendante. Newton a donc l'intuition de lois qui dépassent la matérialité et qui s'appliquent à cette dernière, mais il ne distingue pas la cause des phénomènes de leur raison

suffisante. Dans sa confusion il réduit les causes à leur raison suffisante, supprimant l'aspect phénoménal de la cause, et se heurte à une contradiction de taille, puisque, sans phénomène, sans expérience, il n'y a aucune causalité. Or les phénomènes de l'expérience, qui sont nécessaires à l'apparition des causes et des effets, sont tous singuliers, et les effets qu'ils composent, effets occasionnés par leurs causes, sont de mêmes tous particuliers, si bien qu'il n'est pas en ce monde ni deux causes ni deux effets strictement identiques. Chaque cause est un agrégat composé de phénomènes, de la volonté et de sa raison suffisante, et ne peut en aucun cas être réduite à la seule raison suffisante. La raison suffisante n'est qu'un lien, comme tend à le démontrer Verlinde dans son article *On the origin of gravity and the laws of Newton* (Verlinde 2010), lorsqu'il remarque que les lois de la gravité ne s'appliquent pas de la même manière au niveau macroscopique qu'au niveau microscopique, non universel qui permet abstraitement la manifestation de phénomènes concrets et matériels. L'universalisme newtonien contient donc des incohérences qu'il est bon de relever et de corriger. L'expérience n'est pas universelle, elle est particulière. A son image chaque cause et chaque effet sont particuliers. Aucune cause n'est pas uniquement une loi transcendantale abstraite, mais chaque cause est une combinaison de phénomènes matériels et d'éléments immatériels ayant toujours une application matérielle.

B. La cause première de Leibniz

Un effet a une cause mais une cause n'a pas de cause. Une cause n'est que la somme de circonstances matérielles, volontaires et transcendantales. Cette proposition suffit à décrédibiliser la thèse exposée par Leibniz dans le paragraphe 37 de sa *Monadologie* – et là je rejoins bien Kant – dans lequel il relève l'infinité temporelle et intellectuelle des rapports de causalité, opposée à la ponctualité des phénomènes empiriques : « Et comme tout ce *détail* n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé : et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou *séries* de ce détail des contingences, quelque infini qu'il pourrait être » (Leibniz 1880). La raison suffisante est présentée comme

une supercause au-dessus de toutes les causes et de tous les effets, à leur sommet temporel, et qui explique toutes les causes. Elle est *ce qui* rend possible la manifestation des causes et des effets. Par là, si je poursuis ce raisonnement, elle permet les phénomènes, la volonté et les lois transcendantales. Il s'agit donc d'une cause contenant en elle tous les contenants de toute cause ; or le contenant n'étant pas cause, étant simplement contenant, cette raison suffisante-là n'est pas une cause, elle est *autre chose*, tout au mieux un autre concept, au pire une erreur de la pensée. En plaçant *quelque chose* de fini au-dessus d'une chaîne infinie Leibniz détruit l'infini et le rend ainsi fini dans le temps. Il est par conséquent contradictoire de poser un concept fini et phénoménal, étant donné que l'on peut le localiser dans le temps, au-dessus d'un enchaînement infini de phénomènes. Comment un tunnel infini pourrait-il subitement, sans raison, arrêter sa course infinie dans un espace infini ? Quand bien même aurait-il une raison de s'interrompre qu'y aurait-il au-delà du mur qui nous priverait de l'accès de l'inconnu infini ? La raison suffisante de Leibniz n'est qu'un tour de passe-passe intellectuel par lequel le philosophe a pensé réussir à expliquer le sens du monde. L'idée d'une cause première est erronée car ce ne sont pas les effets, donc les causes, dans la mesure où les effets proviennent des causes, qui créent les causes, mais bien des éléments indépendants des causes, et aucune cause ne peut contenir tous ces éléments, sans quoi elle ne serait pas cause, ni raison suffisante, quoique les deux concepts soient seulement différenciés chez Leibniz par le vocabulaire employé et un supposé au-delà de la série des causes et des effets, tout en en demeurant la raison dernière, mais autre chose. Au mieux, la raison suffisante de Leibniz est le facteur qui rend possible la causalité ; mais, en tant que raison dernière « hors de la suite » des contingences, reliant par le fini, l'infini au fini, et étant par là irrémédiablement lié à l'infini, il est un facteur impossible. Le fini est fini, l'infini n'est pas fini.

C. Le déterminisme d'Holbach et de Schmoller

L'on a pu voir chez certains auteurs le terme « raison suffisante » ou « cause suffisante » utilisé à des visées bien éloignées de l'explication du lien de causalité. Si ces derniers ont cru rendre compte d'un quelconque rapport de cause à effet, ils n'ont pas vu que les

problématiques qu'ils soulevaient se situaient sur un autre plan que celui de la causalité. Je pense notamment au baron d'Holbach et, dans une moindre mesure, à Gustav Schmoller, le célèbre historiciste allemand. Chez Holbach, dans le *Système de la nature*, la raison suffisante perd ses caractéristiques de loi transcendantale pour devenir une sorte de surplus superflu à ce qui est déjà donné : « Dans un tourbillon de poussière qu'élève un vent impétueux ; quel qu'il paraisse à nos yeux, dans la plus affreuse tempête excitée par des vents opposés qui soulèvent les flots, il n'y a pas une seule molécule de poussière ou d'eau qui soit placée au hasard, qui n'ait sa cause suffisante pour occuper le lieu où elle se trouve, et qui n'agisse rigoureusement de la manière dont elle doit agir » (Holbach 1821). D'après Holbach la raison suffisante ne concourt pas à la formation de la cause mais élimine le hasard. Sa théorie soutient que s'il n'y a pas de hasard c'est précisément parce que chaque objet ou phénomène, dans son exemple, chaque molécule d'eau, a une raison d'être là où elle se situe au moment où elle se situe là où elle se situe. Imaginons un couvert installé sur une table ; ce couvert, volontairement posé, n'est pas là par hasard. S'il est là c'est parce qu'un individu a décidé de l'installer, et par conséquent la position des objets qui le constituent, à savoir les assiettes, les verres et l'argenterie n'est pas le fruit du hasard. La cause de la position de chaque objet est un agrégat composé de la réalité des objets, de la volonté de les disposer comme ils sont disposés ainsi que de la loi transcendantale qui leur autorise à *rester là comme ils sont*. Sans cela jamais ce couvert aurait pu être matériellement disposé sur une table. Ce n'est donc pas par hasard qu'il est là où il est. Cependant, en lui-même, le couvert n'a aucune raison d'être posé sur la table, et il aurait suffi de changer la volonté de celui qui l'a installé pour qu'il ne le soit plus, ou pour qu'il le soit différemment ou à un autre instant. Les objets du couvert, en seuls phénomènes, n'ont aucune possibilité d'action et leur position n'a aucun lien ni avec le hasard, ni avec le destin. Ils sont là un point c'est tout. Considérer, *a contrario*, qu'un objet a une raison *d'être là*, c'est admettre que l'on peut se demander pourquoi cet objet *est là*, ce qui sous-entend que la position de l'objet est l'effet, comme pour notre couvert, d'une cause car, si la position de l'objet n'a pas de cause alors l'on se place en dehors de la causalité. Dans l'exemple choisi par Holbach, les molécules d'eau ont une raison *d'être là*, c'est-à-dire que leur position peut s'expliquer par une cause. Mais en vérité la position des gouttes d'eau n'est due qu'à un ensemble de circonstances qui les ont placées là où elles sont ; emportées par la tempête, ces gouttes n'ont aucune raison supplémentaire *d'être là* si ce n'est leur position contingente. Le déterminisme introduit par Holbach dans l'étude de la causalité va à contresens de la logique transcendantale. Il suppose l'existence de causes là où il n'y en n'a pas et parle de raison suffisante pour justifier la position d'un objet alors qu'un objet inerte,

seulement mû par des phénomènes circonstanciels indépendants de la volonté, mais permis par les lois transcendantes, n'est au mieux qu'un effet, et cet effet n'a pas plus de raison d'être que sa propre cause, cause privée de volonté, donc inexistante. La tempête n'est qu'un effet subi par l'homme et sa cause est l'agrégat des gouttes d'eau, de la poussière et du vent, qui n'ont eux-mêmes, en tant que phénomènes, aucune cause. Le déterminisme d'Holbach ne place donc pas la raison suffisante là où il faut ; en lui conférant une valeur qu'elle n'a pas, il élude ce qu'elle est vraiment. Qui plus est, en admettant que les phénomènes ne sont pas laissés au hasard, sans même prendre la peine de se soucier si le hasard ou la fatalité ont une réalité substantielle, Holbach projette l'ensemble du monde dans un fatalisme carcéral ; chaque cause non volontaire entraînant des effets subis, si le destin agit sur les phénomènes alors les hommes ne sont que les jouets du destin et n'ont aucune marge de manœuvre dans leurs actions, ce qui est contradictoire puisque l'expérience quotidienne prouve à chacun sa capacité à décider de ses actions. On retrouve d'ailleurs une idée très similaire chez Schmoller, dans son œuvre *Politique sociale et économie politique* : « Le monde des phénomènes est devenu pour nous un processus qui ne laisse aucune place au hasard, à l'arbitraire, qui nous montre partout des causes suffisantes » (Schmoller 1902). Les causes suffisantes ou raisons suffisantes, sont bel et bien visibles dans les phénomènes, mais elles ne sont raisons suffisantes que parce qu'elles sont connues par l'entendement humain et perçues par les hommes. Cela n'a rien à voir avec le hasard ni avec le destin ; les phénomènes se manifestent parce que ce sont des phénomènes mais, en soi, ils n'ont jamais choisi de se manifester, comme ils ne subissent pas leur mouvement, leur mouvement est comme il est sans avoir aucune valeur causale. Aussi, si je perçois une feuille morte portée par le vent, je peux toujours me demander : pourquoi cette feuille vole-t-elle au vent soufflant ? A cela je pourrai répondre, parce que le vent souffle. Et le vent, pourquoi souffle-t-il ? Parce qu'il est vent et que c'est le propre du vent de souffler, et je n'aurai alors rien expliqué du tout. Chaque effet a une seule cause, chaque cause a un seul effet, et il est impossible d'expliquer les causes des causes, car les causes n'ont pas de cause.

D. Limites de la pensée de Schopenhauer

Schopenhauer utilise, afin de mettre en exergue les particularités de la raison suffisante, l'exemple du triangle. Selon lui, le fait que la somme des angles du triangle soit égale à cent quatre-vingts degrés n'a pas de cause à proprement parler. Ainsi, lorsque l'on pose la question : pourquoi la somme des angles d'un triangle est égale à cent quatre-vingts degrés ? L'on ne peut fournir d'autre réponse que : parce que la somme des angles d'un triangle fait toujours cent quatre-vingts degrés. Cette interrogation ne se situe pas dans le cadre de la causalité mais plutôt dans celui des lois transcendantales. Il n'y a pas de cause qui produise l'effet : la somme des angles d'un triangle est égale à cent quatre-vingts degrés, mais il existe une raison suffisante qui justifie cette proposition. La nature de la raison suffisante reste quant à elle voilée et ne peut être connue, d'après Schopenhauer, de l'entendement humain. Il avoue ignorer la nature de la raison suffisante et déclare même qu'il serait vain de la rechercher ou de vouloir la démontrer. L'exemple du triangle permet à Schopenhauer de distinguer cause et raison suffisante. Dans sa *Quadruple racine du principe de raison suffisante*, il s'affaire ainsi à différencier ces deux notions, considérant que la cause est un agrégat de phénomènes produisant un effet étant lui-même un phénomène pouvant s'expliquer par un *parce que* causal lorsque l'on veut en comprendre le *pourquoi* ? tandis que la raison suffisante ne produit aucun phénomène mais est comprise à l'intérieur de ceux-ci, et par conséquent elle répond au *pourquoi* ? des phénomènes sans véritablement y répondre. Quand l'on demande en effet pourquoi la somme des angles d'un triangle est égale à cent quatre-vingts degrés l'on ne fait rien de plus qu'analyser l'objet triangle en lui-même, objet ne relevant, en tant qu'objet, d'aucun rapport de causalité étant donné que, si l'objet peut occasionner des effets à travers la cause à laquelle il participe, il n'a pas de cause en lui-même, il est simplement objet et rien de plus. De ce fait la somme des angles d'un triangle ne peut s'expliquer en aucune manière, elle se constate, et c'est ici que pêche Schopenhauer, mais n'a pas de raison d'être plus que le triangle n'a de raison d'être ce qu'il est, sans être ainsi *parce que* la somme de ses angles lui permettent d'être ainsi, mais c'est bien la somme des angles qui est empiriquement ou intellectuellement observée et répertoriée *parce que* le triangle est un triangle. Il n'est donc aucun lien de causalité entre la valeur de la somme des angles d'un triangle et le triangle lui-même ; les propriétés du triangle, en tant qu'objet pur, n'existent que parce que le triangle a

une existence dans l'entendement et dans les formes perçues dans le monde. Ces propriétés ne s'expliquent pas, comme elles n'expliquent rien, elles sont seulement constatées. Il n'y a aucune raison que la somme des angles du triangle soit égale à cent quatre-vingts degrés, ni même aucune réciprocité au sein de cette propriété du triangle, car le triangle est nécessaire à l'apparition de cette propriété – et le concept de degré demeure lui aussi une invention humaine. De même que pour le triangle, tout objet a des propriétés qui ne l'expliquent pas et qui ne s'expliquent pas, mais qui peuvent néanmoins être observées. Ces propriétés n'ajoutent et n'enlèvent rien à l'objet observé, et elles n'ont la réalité que les hommes, dans leur désir d'établir, pour organiser leur pensée, des conventions et des comparaisons, leur donnent. Qu'un objet ait certaines propriétés que l'on ne puisse lui soustraire est indéniable, mais que cet objet ait besoin de ces propriétés pour être ce qu'il est est pour le moins incertain, car si l'on enlève à un objet donné une seule de ses propriétés il devient automatiquement autre chose et la propriété, en même temps que l'objet, disparaît. Retirez dix degrés à un angle d'un triangle équilatéral et ce triangle ne sera plus équilatéral, il deviendra alors impossible d'observer dans ce nouveau triangle les propriétés du triangle équilatéral. L'objet ne fait pas ses propriétés, il a des propriétés, et ces propriétés ne font pas l'objet. Cela démontre que les propriétés n'ont pas en elles-mêmes de raison suffisante, mais qu'elles ne sont connues qu'à partir de jugements analytiques¹⁶.

Puis Schopenhauer propose, au paragraphe 16 du chapitre III de la *Quadruple racine du principe de raison suffisante*, une approche différente de la raison suffisante de celle exposée ci-devant, une approche transcendantale. Il affirme que le principe de raison « est la loi de la causalité » (Schopenhauer 1882) et, d'autre part, que la raison suffisante exprime la liaison entre le sujet et l'objet. Dans sa première proposition, il rejoint visiblement Leibniz, à ceci près qu'il extrait de la temporalité la raison suffisante ; c'est là une différence de taille puisqu'elle confère à la raison suffisante une condition transcendantale seulement susceptible

¹⁶ Schopenhauer s'est éloigné, avec cette explication du principe de raison suffisante, de son maître à penser Kant. Dans l'esprit de la logique transcendantale (Kant 2001), les noumènes ne peuvent être connus qu'à partir de jugements synthétiques *a priori* parce que les noumènes immatériels sont extérieurs à l'objet et que l'objet est donné dans l'expérience. Il semble que Schopenhauer, avec l'exemple du triangle, ait voulu réaliser un jugement de cet ordre-là ; en extrayant la raison suffisante de l'objet, ou même du concept, triangle, il a cru lui ajouter quelque chose. Mais les propriétés d'un objet ne peuvent lui être ajoutées puisque, par définition, elles lui sont propres. Schopenhauer n'a donc rien ajouté au triangle, il n'a fait que constater ses propriétés, auxquelles il a voulu conférer une raison suffisante, mais la seule raison d'être qu'elles puissent avoir est l'objet lui-même ou son concept, et un jugement analytique suffit à cette observation.

d'être connue *a priori* et non pas, comme la cause première de Leibniz, *a posteriori*. Néanmoins, en unifiant la raison suffisante, il lui offre dans le même temps un caractère constant et divin, hors de toute circonstance et, par conséquent, ce qui est impossible, hors de toute cause. En décrivant ensuite la raison suffisante comme étant le lien entre le sujet et l'objet il ne fait que conforter sa première position, en l'étoffant néanmoins d'un relativisme causal selon lequel la raison suffisante n'existerait pas sans le sujet et l'objet. Les rapports entre le sujet et l'objet suggérant l'expérience et donc l'analyse des causes et des effets par le sujet, l'on retombe sur la première position contradictoire selon laquelle la raison suffisante est la loi de la causalité.

E. Des limites de l'entendement humain

L'homme en tant que sujet ne peut connaître rien de plus que ce qu'il peut matériellement et intellectuellement connaître. Alors que les bêtes sont supposées incapables d'analyses de liens de causalité, comme le souligne fort bien Schopenhauer dans le premier livre du *Monde comme Volonté et comme représentation*, lorsqu'il évoque des chimpanzés éprouvant du plaisir à se réunir autour d'un feu sans être capables eux-mêmes d'en allumer un (Schopenhauer 2008), les hommes ne peuvent pas plus que ce qu'ils peuvent et, comme des animaux, ignorent joyeusement ce qu'ils ne connaissent pas. Vouloir connaître la raison suffisante *pour* connaître la raison suffisante est vain et vide d'intérêt si l'on n'accepte pas soi-même ses propres limites, bien qu'encore rien ne nous assure jusqu'alors que l'homme, sachant qu'il ne sait pas tout, ne puisse pas tout connaître.

§ 5. Le temps *a priori* – utilité, nécessité et mouvement

Le monde observé est une suite de causes et d'effets. Des enchaînements de phénomènes s'offrent incessamment et inlassablement à mes yeux sans que je puisse les interrompre définitivement. L'arrêt brutal de ces phénomènes induirait d'ailleurs immédiatement la fin du monde phénoménal, la fin de notre monde, qui ne se nourrit que de phénomènes insensés mais dont la cohérence est maintenue, pour nous, par des lois transcendantales. Autant le mouvement que l'immobilité sont compris et permis dans et par ces lois transcendantales, car si rien ne contraignait un objet à demeurer immobile il glisserait continuellement dans l'espace, tandis que si rien ne lui permettait de se mouvoir il resterait immobile en tout temps. L'une et l'autre de ces configurations n'ont pas de réalité permanente dans le monde étant donné que les objets sont tantôt immobiles, tantôt mobiles. Mais toutes deux se succèdent dans le temps et, même si l'on considère que l'immobilité des corps n'est jamais complète, au moins est-il certain que des situations de mouvements se succèdent sans interruption de sorte que l'on passe tout le temps d'un mouvement à un autre, ou d'une posture à une autre. Le monde se trouve ainsi en perpétuel mouvement, comme si la vie de chaque objet ou de chaque individu n'était qu'un seul et même mouvement, décomposé à tort par l'esprit humain en des mouvements multiples et divers, car c'est un fait que je ne cesse de me mouvoir dans l'espace en tout instant et que, même si mon mouvement semble être organisé en plusieurs mouvements, ces mouvements-ci ne sont que des parties illusoire de ce qui est vraiment, à savoir mon mouvement unique et sans finalité qui débute à ma naissance et s'interrompt à ma mort. Si toutefois j'étends mon raisonnement à la matière je m'aperçois que même mon propre mouvement n'a ni début ni fin. En tant que matière j'étais matière dans le corps de mes ancêtres avant même de me connaître en tant que tel à travers ma propre condition humaine. Pareillement, après mon décès les restes de mon corps, si je puis parler de *mon* corps, sont absorbés par la terre et par toutes sortes d'animaux et d'insectes, et mon mouvement subsiste à travers le mouvement des phénomènes vivants et non vivants. Il apparaît donc que la seule distinction réelle entre le vivant et le mort est la conscience du mouvement, car le mouvement subsiste toujours dans l'un ou dans l'autre quand bien même ma conscience aurait disparu. Cependant, sans vivant, c'est le mouvement entier qui disparaît, ou bien un mouvement bien inutile poursuit sa course dans l'espace-temps, perpétuant ce qui a été. Mais l'utilité du

mouvement, comme la finalité imaginaire des effets conçus par les hommes dans leurs actions, dépend aussi des opinions humaines et par conséquent des rapports de causalité ; si je bouge ainsi, l'action étant incluse dans le mouvement, c'est dans le but de faire cela, parce que précisément cela me semble utile. Alors soit l'utilité est une illusion, soit elle est un concept insensé, soit elle est la condition d'existence du mouvement.

- a. De par son existence dans l'entendement humain et de par toute l'activité qu'elle stimule, l'utilité ne peut pas être considérée comme une illusion. Même si elle résultait de l'imaginaire elle demeurerait effective ; tout individu a toujours au moins l'impression que tel ou tel objet, que telle ou telle action, que tel ou tel état de fait, peut lui servir, donc lui être utile.
- b. Néanmoins, de par les relations de moyens et fins que sous-tend l'utilité, rien ne nous assure qu'elle soit un concept cohérent et logique. La science économique, pour illustrer le thème de l'utilité, thème central de cette science, s'est souvent servie de l'exemple de l'eau. L'eau, apparemment, est utile à l'homme ; elle lui permet de s'abreuver et ainsi de se maintenir en vie. Il est cependant possible de critiquer ce point de vue sur deux plans : en un premier lieu, et Jevons l'avait déjà remarqué en déclarant que l'utilité des choses « dépend entièrement de ce fait que nous en avons besoin ou non » (*L'économie politique*, Jevons 1931), l'utilité dépend des circonstances. Un même bien n'est pas toujours utile en tout temps et en tous lieux, il peut parfois même être inutile, parce que trop abondant, voire nuisible. Ensuite, et c'est une grande confusion de la science économique, confusion sur laquelle s'assoient historiquement la plupart des plus grands noms de la discipline, faute à un raccourci conceptuel, il est incorrect d'assimiler utile et nécessaire. Ce qui est nécessaire est complexe et se découvre instinctivement dans l'expérience ; l'eau est nécessaire à l'homme, cette vérité est connue de tout homme mais n'est donnée qu'empiriquement, elle résulte par conséquent d'un jugement synthétique *a priori*. Cette nécessité est en effet transcendantale et dépasse les circonstances qui génèrent l'utilité ; en supprimant, en cas d'inondation par exemple, son utilité à l'eau, on ne lui enlève pas son caractère nécessaire. Aussi ce n'est pas parce que l'eau n'est pas utile maintenant qu'elle n'est plus nécessaire, et tant que l'humanité aura besoin d'eau pour survivre, l'eau pourra bien être parfois inutile mais elle demeurera toujours nécessaire. D'ailleurs même si je considère que l'humanité est inutile ou encore qu'elle n'est pas nécessaire, l'eau sera

toujours nécessaire à sa survie. La nécessité dépasse donc tout point de vue particulier : elle est transcendantale. A l'opposé l'utilité, elle, est conjoncturelle. Elle ne s'appuie donc pas, contrairement à ce qu'a affirmé Jevons, sur des besoins, sinon plutôt sur des envies futiles. Par conséquent lorsque Say, dans le premier livre de son *Traité d'économie politique*, nomme utilité la « faculté qu'ont certaines choses de pouvoir satisfaire aux divers besoins des hommes » (Say 1972) il confond besoin et désir. A un autre niveau quand Smith, et après Ricardo qui, dans ses *Principes de l'économie politique et de l'impôt* (Ricardo 1993) reprend les propos de son prédécesseur mot pour mot, dit : « Il faut observer que le mot *valeur* a deux significations différentes ; quelquefois il signifie l'utilité d'un objet particulier, et quelquefois il signifie la faculté que donne la possession de cet objet d'en acheter d'autres marchandises. On peut appeler l'une, *Valeur en usage*, et l'autre, *Valeur en échange*. – Des choses qui ont la plus grande *valeur en usage* n'ont souvent que peu ou point de *valeur en échange* ; et au contraire, celles qui ont la plus grande *valeur en échange* n'ont souvent que peu ou point de *valeur en usage*. Il n'y a rien de plus utile que l'eau¹⁷, mais elle ne peut presque rien acheter ; à peine y a-t-il moyen de rien avoir en échange. Un diamant, au contraire, n'a presque aucune valeur quant à l'usage, mais on trouvera fréquemment à l'échanger contre une très grande quantité d'autres marchandises » (*Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Smith 1881) ; il suppose que l'utilité peut être valorisée mais que ce n'est pas l'utilité qui détermine la valeur des biens, ce qui est bien étrange, et un esprit droit éprouvera bien des peines à comprendre comment quelque chose qui a de la valeur peut en même temps ne pas avoir de valeur¹⁸. La valeur, chez Smith, est liée à la rareté du bien auquel l'on s'intéresse, tandis que l'utilité n'entre pas en ligne de compte dans le fonctionnement de l'économie. C'est d'autant plus paradoxal qu'il y a fort à parier que, à rareté égale, surtout si ces ressources venaient à manquer, quoique l'on voie mal comment le diamant pourrait venir à faire défaut, l'eau aurait une valeur d'échange bien plus élevée que celle du diamant... Mais il est un penseur qui a osé aller encore plus loin que Smith. Alors que ce dernier avait eu la lucidité de ne pas valoriser l'utile, Marshall, lui, ne s'est pas privé, dans le dernier chapitre du livre III de *Principes*

¹⁷ Je tiens à le répéter, Smith se méprend ici : l'eau n'est pas forcément utile, elle toujours est nécessaire.

¹⁸ Cette remarque n'est pas sans nous rappeler deux célèbres citations des plus existentialistes des adeptes, avoués ou non, de Kant : « Je connais le prix de tout et la valeur de rien » (Schopenhauer 2008) et « Tout ce qui a un prix n'a pas de valeur » (Nietzsche 1971).

d'économie politique, de conférer une valeur monétaire à l'utilité (Marshall 1871), démarche on ne peut plus curieuse. Il a également associé utilité et satisfaction, relativisant sans doute sans le vouloir cette notion d'utilité se voulant pourtant si scientifique et tellement chiffrable. Enfin, Bentham, pour sa part, considère que l'utilité est la base de la déontologie (*Déontologie, ou science de la morale*, Bentham 1834), rattachant ainsi, et ses thèses seront reprises par Mill dans *L'utilitarisme* (Mill 1964), utilité et morale ; le bonheur passe alors par la maximisation de l'utilité de l'agent, quitte bien entendu à plonger d'autres agents dans le malheur et le tourment... Cette sophistication, qui a fait recette çà et là, a cependant fait perdre de vue à ses adhérents que l'utilité n'est pas un concept transcendantal mais uniquement la résultante de désirs impulsifs dont l'assouvissement n'inclue nullement une relation de nécessité. Dire « ceci m'est utile » revient à dire « j'ai envie de ceci » ; l'obtention de l'objet désiré, qui représente une fin en soi pour le sujet, n'est réalisable que par le biais de moyens divers, et l'on retrouve ainsi une simple relation de causalité. L'utilité, si elle n'est pas un faux concept, se réduit donc à une version limitée de la causalité sous sa condition temporellement restreinte de moyens et de fins.

- c. De là découle que l'utilité stimule le mouvement, mais elle ne stimule que le mouvement conscient. Le mouvement en lui-même n'a aucune utilité. Que la terre tourne autour du soleil soit une vérité indubitable ne confère en rien un caractère d'utilité à ce mouvement elliptique qui n'est ni utile, ni inutile, mais qui s'exprime phénoménalement sans utilité. Par contre ce mouvement est une condition suffisante à l'émergence de la vie sur terre et de son développement tel que nous le connaissons. Si la vie est telle qu'elle est, et qu'elle n'est pas autrement, si ses espèces ont pu se multiplier comme elles se sont multipliées, c'est parce que toutes les conditions suffisantes qui rendent leur essor favorable sont réunies, et il en va nécessairement, à partir de ces conditions suffisantes, tel qu'il en va dans ce monde. Les choses ne sont cependant pas figées dans cette nécessité, elles peuvent être *autrement* ; des actes conscients sont susceptibles de modifier leur ordre, mais ces actions n'auront pas plus d'impact que l'impact possible que les conditions existantes leur autoriseront, de sorte que la volonté sera toujours limitée par les circonstances et les lois transcendantales qui régissent l'univers, lois n'ayant en elles-mêmes pourtant aucune utilité et n'étant en elles-mêmes guère nécessaires. Au-delà de la conscience l'utilité n'a donc plus aucune signification. La nécessité, elle non plus, n'a pas de sens en dehors d'une

conscience capable de la penser, car le monde peut bien être ce qu'il est, il n'est absolument pas nécessaire en soi. Mais, bien que n'étant pas nécessaire en soi, il est nécessaire à l'émancipation de la conscience telle que nous l'expérimentons chaque jour, et il détient tous les éléments nécessaires à la survie de la conscience, notamment au travers de l'espèce humaine que, sans exclure les autres espèces, nous savons consciente avec certitude. Ce qui est nécessaire, à la condition que les êtres vivants veuillent se maintenir en vie, suffit donc à stimuler leur activité. L'utilité subjective, si elle génère une certaine activité, n'est pas du tout nécessaire, et les aspirations qui s'en inspirent, limitées dans le temps, sont toutes faussées par quelque superficialité. Une fois accomplies elles appellent toujours d'autres désirs tout aussi insignifiants, si bien que l'homme s'installe dans une éternelle insatisfaction et une éternelle frustration. Il est par conséquent incongru de fonder quelque théorie scientifique sur une notion aussi frivole que l'utilité.

Le mouvement ne prend donc pas racine dans l'utilité. Inconscient, il se meut dans un ennui inintelligible. Conscient ou rapporté à la conscience, étant donné que des mouvements inconscients multiples sont connus par des êtres conscients, il est agité par la seule nécessité, l'utilité venant, en mirage, se superposer *a posteriori* à une l'intuition *a priori* du nécessaire.

Cependant ce n'est pas parce que la nécessité est fondée *a priori* qu'elle ne procède pas, dans l'expérience, de relations de moyens et fins. Le sentiment de faim, par exemple, qui implique la nécessité pour l'homme de se nourrir, induit l'alimentation, mais l'alimentation ne satisfait qu'un besoin temporaire qui, même s'il sera irrémédiablement et indéfiniment répété, n'est jamais définitivement satisfait, et seule la mort peut mettre fin aux besoins vitaux d'un être conscient. Le nécessaire, autonome vis-à-vis de l'utilité, n'élimine donc pas la causalité – *j'ai* besoin de manger alors *je vais* me nourrir – et cette causalité temporelle se répète inévitablement dans le temps. Aussi la volonté, qui *veut* ce qui lui est nécessaire, va s'appuyer sur des objets et des circonstances pour parvenir à des fins temporellement limitées devant s'accomplir afin d'être de nouveau rassasiées. De même, comme je l'ai énoncé dans le c. ci-devant, les conditions suffisantes qui ont posé le monde tel qu'il est l'ont rendu nécessairement tel qu'il est, en conséquence les phénomènes évoluent nécessairement comme ils évoluent sans pouvoir par eux-mêmes modifier leurs conditions d'évolution. Donc le nécessaire, à travers l'activité phénoménale et consciente qu'il génère, jette les bases de la causalité, et comme la causalité ne peut ni se détacher des phénomènes, ni de la volonté, et qu'elle est liée à chaque instant au nécessaire, ne peut pas s'exprimer en dehors d'un espace

dans lequel prennent place objets et phénomènes, et d'un temps, condition première du nécessaire conscient. Si l'on supprime le temps et que l'on conserve l'espace, tous les objets demeurent figés et la causalité devient impossible. A l'inverse, si l'on élimine l'espace et que l'on laisse le temps, les objets n'auront pas *la place* d'exister, et alors n'existeront pas. Sans la combinaison de l'espace et du temps il n'y a pas de phénomènes possibles ; ces deux conditions doivent être réunies pour que le monde ait seulement une expression phénoménale. Pour autant ni l'espace ni le temps, comme l'a fait savoir Kant dans son *Esthétique transcendantale*, ne sont des phénomènes. Il signale à cet égard : « L'espace n'est pas un concept empirique qui ait été tiré d'expériences externes » et « Le temps n'est pas quelque chose qui existe en soi » (*Critique de la raison pure*, Kant 2001), au contraire, et je ne saurais rien ajouter à ces propositions, « L'espace n'est rien autre chose que la forme de tous les phénomènes des sens extérieurs » et « Le temps est la condition formelle *a priori* de tous les phénomènes en général » (*idem*). Schopenhauer raisonne symétriquement, tout en prolongeant la pensée de Kant : « Si le temps et l'espace peuvent être connus par intuition chacun en soi et indépendamment de la matière, celle-ci ne saurait en revanche être aperçue sans eux [...] Mais la matière n'a pas pour condition le temps et l'espace pris séparément ; c'est leur combinaison qui constitue son essence, celle-ci résidant tout entière, comme nous l'avons démontré, dans l'activité et la causalité [...] Or, la causalité constituant l'essence propre de la matière, si la première n'existait pas, la seconde aussi disparaîtrait » (*Le monde comme volonté et comme représentation*, Schopenhauer 2008). L'essence de la matière est, selon Schopenhauer, la causalité, et cette dernière, par voie de conséquence, est aussi l'essence de l'espace et du temps. Il admet que la causalité crée la matière ; or, la causalité se retrouvant dans l'activité, cela reviendrait à reconnaître que l'activité crée la matière, ce qui, du reste, est contradictoire avec cette proposition que c'est la matière qui est en mouvement, et que rien ne démontre que c'est le mouvement qui donne naissance à la matière, surtout si l'espace et le temps sont des formes *a priori* ; et un dernier nœud subsiste car si l'activité est bien l'essence de la matière, sachant que l'activité consciente est réglée par la volonté, alors il est une volonté créatrice qui n'a pas été elle-même créée, mais cette volonté première, en cela qu'elle est première, jetée dans le temps, perd toute sa substance créatrice puisque la volonté en soi n'a aucune valeur temporelle. Nous serions en effet toujours en droit de nous demander : quand la matière a-t-elle été créée ? Et à supposer qu'elle ait été créée par la volonté : quand la volonté et par quelle volonté la volonté a-t-elle été créée ? Et nous voilà retranchés dans un enchaînement infini, non pas à l'échelle des causes et des effets, mais du temps par rapport à l'apparition et la création de la volonté, et alors la proposition de Schopenhauer devient, à ce stade du

raisonnement, difficilement soutenable. Pourtant, sans espace et sans activité, il est impossible de mesurer le temps, et il est impossible que des événements se succèdent les uns aux autres. Le temps, tout au plus, apparaît d'abord comme un instrument de mesure ; l'on cherche à savoir, en mesurant le temps, la durée de tel ou tel mouvement, de tel ou tel déplacement – et en cela espace et temps sont encore liés. En supprimant l'activité l'on supprime dans le même temps le temps. Il s'ensuit que, en supprimant la conscience, seul un esprit conscient pouvant établir une mesure, l'on supprime également le temps. Dans ce sens la conscience s'intéressant aux mouvements des phénomènes crée le temps. Puis, comme le soulignait Kant, « Le temps n'est autre chose que la forme du sens interne » (Kant 2001) ; il n'est rien en soi mais, dans le simple constat de la succession des phénomènes, son intuition est immédiate et il devient impossible de s'en séparer. Les phénomènes sont organisés dans leurs rapports au temps dans l'entendement, qui ordonne chacun d'entre eux dans une logique qui lui est propre. La succession des événements telle qu'elle est admise dans l'entendement est le temps à proprement parler, donc, si le sujet ne crée pas les phénomènes, il est contraint à les observer sous le plan de leur succession. C'est l'ensemble de sa logique qui s'en trouve affectée, à plus forte raison que, pensant toujours en termes de relations de cause à effet, c'est-à-dire que, pour qu'il y ait un effet, il faut *avant tout* qu'il y ait une cause, il pense spontanément l'espace temporellement.

Les visions de Kant et Schopenhauer à propos du temps et de l'espace sont, en fin de compte, assez proche l'une de l'autre. Le premier a défini ces deux notions comme des formes *a priori* dont la connaissance découle des phénomènes intuitionnés par l'entendement, tandis que le second les a relié à la causalité et à l'activité, et, dans la mesure où causalité et activités sont intimement liées aux phénomènes, il n'a fait que prolonger la pensée de Kant sans véritablement la modifier. L'activité étant phénoménale et le temps dépendant des phénomènes, il est naturel que le temps dépende de l'activité. Les deux auteurs sont simplement en désaccord sur l'essence de la matière qui, alors que Kant ne la prend pas en considération dans son exposition des notions de temps et d'espace, d'après Schopenhauer, est active et par conséquent constructrice de temps et d'espace. Que la matière en mouvement soit génératrice de temps dans l'entendement est indubitable, mais cela ne suffit pas à montrer que la matière a pour essence le mouvement ; c'est, pour ainsi dire, un autre problème.

Le temps est en moi à partir de l'activité des phénomènes que j'observe dans l'espace. Cette activité est la résultante nécessaire des fondements du monde, de tout ce que nous ignorons de lui et que nous cherchons tant bien que mal à comprendre. Tous les mouvements, qu'ils soient inconscients ou conscients, les uns comme les autres étant toujours connus d'une conscience,

proviennent d'une nécessité inéluctable qui dépasse et transcende les lois si instables de la physique et le sens supposé de la matière et de son mouvement. Ce monde est mû par la nécessité et la conscience est perpétuée par la volonté de répondre à ses exigences. Parallèlement l'espace est la condition nécessaire de l'existence des objets car s'il n'était pas étendu, aucun corps ne pourrait être étendu à en son sein. Mais l'étendue des corps dans l'espace n'est pas aussi effective qu'il y paraît ; étant donné qu'il n'y a qu'un mouvement unique, il y a nécessairement aussi une matière unique, sans quoi il y aurait au moins deux mouvements parallèles dans deux espaces parallèles, ce qui est contradictoire puisque tout espace restreint est compris dans un espace plus étendu. La condition de l'espace est donc aussi celle de la matière, qui occupe tout l'espace et dont le mouvement meut la totalité de l'espace. Son étendue n'est qu'un concept de l'entendement, un moyen d'appréhender des phénomènes sensiblement pluriels, phénomènes en réalité tous unis dans une matière unique. Alors l'espace, comme le temps, pallie dans l'entendement aux défauts de l'entendement humain, il est la condition intérieure du monde extérieur connu à partir d'intuitions extérieures. Mais, au-delà de l'entendement, l'espace, de par les objets, le temps, de par le mouvement, étant donné que l'espace, le mouvement et la matière ne sont pas effectivement pluriels, ne sont rien sinon moi-même, car comme je prends part au monde et que le monde n'est qu'un, je suis, moi aussi, matériellement le monde.

§ 6. Le sens de la cause dans le changement ou le principe de l'action réciproque :
l'irréversibilité des phénomènes induit des effets prédéterminés, ou le problème de la
temporalité des phénomènes – *où et quand se trouve la vraie cause ?*

L'unité matérielle du monde, jamais explicitement exprimée, a pourtant été largement sous-entendue par le célèbre chimiste Lavoisier dans son *Traité élémentaire de chimie* qui, soucieux de poser des bases solides pour la chimie, démontre que « rien ne se crée, ni dans les opérations de l'art, ni dans celles de la nature, et l'on peut poser en principe que, dans toute opération, il y a une égale quantité de matière avant et après l'opération ; que la qualité et la quantité des principes est la même, et qu'il n'y a que des changements, des modifications »

(Lavoisier 1864), c'est-à-dire qu'il n'y a dans le mouvement ni construction, ni destruction, mais seulement transformation de matière. Des corps différents peuvent donc être réunis, mélangés, placés dans des conditions climatiques ou atmosphériques particulières en vue d'être modifiés, leurs modifications matérielles n'induisent en aucun cas la disparition de la matière qui les constitue. Epicure lui-même, dans sa *Lettre à Hérodote*, avait déjà eu cette intuition : « rien ne vient du non-être : car si, pour se produire, les choses n'avaient pas besoin de germer, tout pourrait naître de tout. En second lieu, il faut savoir que si ce qui disparaît aux yeux se résolvait en non-être, toutes les choses auraient péri, puisque ce en quoi elles se seraient résolues serait du non-être » (Epicure 2000). Mais d'aucuns, à l'exception peut-être de Teilhard de Chardin qui, dans *Le phénomène humain*, remarque que « l'Etoffe de l'Univers ne peut se déchirer » (Teilhard de Chardin 1955), n'ont relié la stabilité de la matière à son unité, soit parce qu'ils ne l'ont pas envisagée, soit parce qu'elle leur était trop embarrassante. Il n'y a qu'une seule matière et cette matière me compose, je suis donc relié à l'ensemble du monde, à tous les corps, à tous les êtres, à tout le vivant, à tout le non vivant, à tout ce qui est proche et tout ce qui est éloigné. Cette proposition générale, bien plus générale que n'importe quelle autre proposition subséquente, suffit à donner le vertige à toute la pensée humaine. Elle remet en question l'ensemble de la phénoménologie, à tel point que l'on est en droit de s'interroger sur le bien-fondé de cette dernière. De même la logique s'en trouve chahutée ; est-il pertinent de penser encore en termes de causes et d'effets ? Peut-on intelligiblement séparer des phénomènes unis dans la matière et dans le mouvement pour leur attribuer des qualités causales ? Y a-t-il vraiment des causes et des effets ? La philosophie n'a jamais pris la peine, excepté avec Kant, dans les antinomies de la dialectique transcendantale, qui ont demeuré irrésolues, depuis la dialectique platonicienne, retranscrite à travers le discours de Socrate, de remettre en question la causalité, et pour cause, toute sa logique s'appuie sur ce principe.

A. Les quatre causes d'Aristote

Reprise par Aristote, cette logique causale est ainsi formulée : « La marche qui semble ici toute naturelle, c'est de procéder des choses qui sont plus connues et plus claires pour nous, aux choses qui sont plus claires et plus connues par leur propre nature. En effet, les choses qui sont notoires absolument, et les choses qui sont notoires pour nous, ne sont pas les mêmes ; et voila comment c'est une nécessité de commencer par les choses qui, bien que plus obscures par nature, sont cependant plus notoires pour nous, afin de passer ensuite aux choses qui sont naturellement plus claires et plus connues en soi » (*Physique*, Aristote 1862). Du connu vers l'inconnu, selon Aristote, l'homme s'appuie d'abord sur la connaissance empirique imprécise pour atteindre connaissance absolue de la nature, connaissance, nous aurons tout le loisir d'en discuter dans le second chapitre de cet ouvrage, mais je tiens tout de même à le signaler ici, tout autant hypothétique qu'imaginaire, et ce chemin intellectuel a bien sûr pour moyen l'étude des causes et des effets ; on déduit des phénomènes leurs causes et ainsi de suite jusqu'à se projeter dans l'abstraction. Puis Aristote, s'il ne fut pas le premier à penser causalement, a décomposé, dans son analyse, la cause en quatre catégories distinctes, imaginant ainsi pouvoir répertorier et identifier des phénomènes divers et insensés. Le premier type est la cause dans la provenance : « L'airain est en ce sens la cause de la statue » (*idem*). Cette proposition révèle une confusion dans la pensée d'Aristote ; il assimile la matière, dans le sens la qualité de la matière, à la cause. Or la matière est la matière, la cause est la cause, et la matière étant statique, n'occasionnant aucune modification à aucun niveau, n'est la cause de rien du tout, et la statue ne provient pas plus de l'airain que le stylo de la plume. Pour preuve, les mines d'airains ne sont pas pleines de statues, c'est que l'airain n'occasionne pas systématiquement la création de statues, ce n'est qu'un métal, un objet de la matière, et, en tant que tel, il n'est cause de rien. Le second est la cause dans la forme : « La cause de l'octave est le rapport de deux à un » (*ibidem*), concept intenable puisque la mélodie naît indépendamment du nombre et de la théorie musicale. Quand je siffle un air je ne pense pas à la forme musicale de cet air, pas même forcément à sa justesse, je le siffle comme il vient dans mon esprit et comme il me plaît de le faire sonner. La troisième catégorie relevée par Aristote fait enfin référence, même si l'approche est discutable, au mouvement. Il s'agit de la cause dans l'action : « Le père est la cause de son enfant » (*op.cit.*) ; l'enfant étant un

être il n'a pas de cause, et aucun être vivant, n'est la cause d'un autre être vivant, sinon il aurait fallu, à l'aube des siècles, un premier être vivant qui eût lui-même un ancêtre *etcetera*, *etcetera*. Enfin, et c'est la forme de cause la moins bancal, la plus causale, qu'a noté Aristote, le quatrième type est la cause dans le but : « La santé est la cause de la promenade. Pourquoi un tel se promène-t-il ? C'est, répondons-nous, pour conserver sa santé » (*op.cit*). L'exemple fourni par le philosophe est par contre sujet à renversement, d'abord parce que, sans une bonne santé, il est impossible à quiconque d'aller se promener, ensuite parce que la santé est tout au mieux le motif de la promenade, jamais la cause. Si l'homme se promène c'est parce qu'il veut se promener, et c'est avant tout sa volonté, motivée soit par la santé, soit par le plaisir, soit par quelque autre motif qui m'échappe, qui entre en ligne de compte. L'approche de la causalité proposée par Aristote dans *Physique* est en dehors de toute... causalité ! Il nomme cause ce qui n'est pas une cause et imagine des relations de cause à effet là où il n'y a ni mouvement, ni changement.

B. Le cartésianisme et Dieu

Le cartésianisme est une doctrine déiste en philosophie. L'un de ses principaux objectifs est de démontrer coûte que coûte l'existence de Dieu. Recourant à des syllogismes pouvant sembler clairvoyant (ne fallait-il pas en passer par-là pour progresser dans la pensée ?), il s'est efforcé à vouloir rendre indubitables des propositions qui sont tout à fait discutables ; l'omnipotence de Dieu se chargeant de rendre possible ce qui est impossible et non éminemment logique. Une large partie de la pensée de Descartes se tourne vers ce Dieu parfait et omniprésent et, que ce soit dans le *Discours de la méthode* ou plus spécifiquement dans les *Méditations métaphysiques*, ses raisonnements appuient la véracité de ce Dieu qui gouverne le monde. Suivi par Leibniz et son harmonie préétablie, ainsi que par Spinoza et ses substances infinies, la philosophie cartésienne a eu des fervents disciples, lesquels ont parfois, par la suite, emprunté d'autres voies. Avant d'exposer leurs thèses et de relever, c'est nécessaire à l'avancée de mon raisonnement, leurs contradictions, je remarquerai simplement, et Kierkegaard, selon qui il est absurde de vouloir démontrer l'existence de Dieu (*Miettes*

philosophiques, Kierkegaard 1990), en avait eu l'intuition, que vouloir prouver l'existence de Dieu en affirmant conjointement que Dieu est la cause de toute chose, notamment de l'inexplicable, revient à poser la cause à la place de la conséquence car, irrémédiablement, ce Dieu, cause de toute chose, aurait pour effet le monde, c'est-à-dire tout ce qu'il comprend en lui-même, il aurait donc lui-même pour effet, ce qui est, du fait que l'effet, de par le changement qu'il occasionne, soit par nature distinct de la cause, paralogique.

La preuve ontologique a été en quelque sorte l'aboutissement de tout un pan du cartésianisme. Cependant, à ne point s'y méprendre, Descartes a fait implicitement, dans son œuvre, aussi allusion à la preuve cosmologique : « Il faut à la fin parvenir à une première idée, dont la cause soit comme un patron ou un original, dans lequel toute la réalité ou perfection soit contenue formellement et en effet, qui se rencontre seulement objectivement ou par représentation dans ces idées » (*Méditations métaphysiques*, Descartes 1990) ; cette première idée, cet original parfait, ne serait-ce pas Dieu ? L'on retrouve ici la confusion entre cause première et raison suffisante, et cela se ressent à la lecture de cette proposition, à plus forte raison que Descartes suppose que la première idée doit avoir une cause, alors qu'une idée, n'étant pas phénoménale, n'est pas un effet, et ne peut donc pas avoir de cause. Il insiste d'ailleurs sur le fait que les idées ne tirent pas leur origine du néant, mais qu'elles ont une cause ; or, mise à part une conscience, qui aurait eu l'idée de cette idée, en quoi la cause présupposée de l'idée serait elle aussi une idée qui aurait de même besoin d'une cause originelle, il ne peut y avoir de cause à l'idée, mais comme la conscience est aussi la résultante de l'idée, « *j'ai une idée !* » nous dit-elle obstinément, car une conscience sans idée ne serait pas une conscience, les idées n'ont aucune cause. Seuls les effets ont des causes, et les idées n'appartiennent pas aux effets ; tout au mieux, elles ont une raison suffisante que nous ne savons déterminer. Cette logique cartésienne a été reprise par Leibniz qui, en plus de vouloir prouver l'existence de Dieu, s'est affairé par la suite, manœuvre tout de même plus facile, à tout prouver par Dieu : « 37. Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel aussi est lié par tout ; *il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit* » et « 60. Dieu en réglant le tout a eu égard à chaque partie, et particulièrement à chaque monade, dont la nature étant représentative, rien ne la saurait borner à ne représenter qu'une partie des choses » (*La Monadologie*, Leibniz 1880). Dès lors que l'on a la certitude que Dieu existe, il devient en effet très aisé de tout démontrer ; « comment expliquez-vous ceci ? » demanderait un esprit curieux, « Dieu l'a créé » vous répondrait Leibniz, « et cela ? », « eh bien, comment pouvez-vous vous poser une telle question ? C'est Dieu ! ». Et ainsi toute la philosophie s'effondre, laissant, où gisent ses premières pierres, la place à une théologie simpliste. Une fois que l'on a

prouvé Dieu, l'on peut en effet tout prouver et tout expliquer, puisque la seule présence de Dieu suffit à justifier les phénomènes, à la condition que ce Dieu soit un dieu créateur, omnipotent, bienveillant, qui détient toutes les caractéristiques qui permettent de justifier tout ce que l'on ne sait pas expliquer par l'usage de la logique spéculative. Mais l'existence de ce Dieu en tant que cause première, comme elle a été également évoquée par Spinoza : « Dieu est absolument cause première » (*Ethique*, Spinoza 1999) et « Dieu est cause par soi et non par accident » (*idem*), n'a jamais été logiquement prouvée, bien que certains philosophes aient monté de toutes pièces des preuves pouvant être très sujettes à controverse. Kant, dans la *Dialectique transcendantale* de la *Critique de la raison pure*, a à cet égard démonté les trois preuves de l'existence de Dieu, notamment la preuve cosmologique, qui rattache Dieu à une cause première, qu'avait proposé la philosophie classique (Kant 2001). Dieu, surtout s'il a une existence, n'est ni cause, ni raison suffisante, car, même s'il existe, il n'est que la condition de la raison suffisante, sans être raison suffisante lui-même.

C. La causalité est révélée par le changement

La pensée kantienne issue de la *Critique de la raison pure* peut conduire à deux types de dérives : l'une est idéaliste, puisque les Idées ainsi que les choses en soi, au travers des noumènes, sont maintenues dans le système de la *Dialectique transcendantale*, et je développerai et critiquerai ces postulats dans le point suivant, l'autre est sceptique, dans la mesure où la critique de la raison pure spéculative n'est possible qu'à partir d'intuitions données par les sens ou par les représentations. Le scepticisme n'est cependant pas unifié, et l'on peut lui reconnaître plusieurs niveaux, du moins empirique au plus radical, mais le point commun entre les différents scepticismes est que tout raisonnement, dans ce cadre d'analyse doit, avant tout, se baser sur l'expérience sensible. L'étude de la causalité de ce point de vue nous pousse alors à remarquer que la causalité est empiriquement observable à partir des changements qu'occasionnent les causes pour leurs effets. L'effet est le changement observé tandis que la cause est ce qui permet ce changement. Sans changement d'état des objets ou des phénomènes, c'est-à-dire dans un univers statique, il n'y a aucune causalité ; l'on n'a

jamais à se demander *pourquoi* ? parce que tout est figé. Dans un tel système, rien n'a de cause, rien n'a d'effet. Par contre, dans un monde phénoménal mobile dans lequel l'on peut constater que *telle chose a changé* à un moment donné, il est possible de s'interroger sur les conditions du changement, donc sur sa cause. C'est d'ailleurs la thèse que soutient Kant : « Tous les changements se produisent d'après la loi de liaison de la cause et de l'effet » (*Critique de la raison pure*, Kant 2001) et que reprend par la suite Schopenhauer « il ne s'agit ici d'aucun changement [la somme des angles d'un triangle est égale à cent quatre-vingts degrés], par conséquent d'aucun effet, qui doit avoir une cause » (*De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, Schopenhauer 1882). Platon, lui aussi, avait eu cette intuition : « Sans l'intervention d'une cause, rien ne peut être engendré » (*Timée*, Platon 1992), donc rien ne peut changer. Le mouvement induit le changement et l'explication du changement est causale. Par conséquent, dans un monde en mouvement, dans lequel les phénomènes sont en perpétuelle interaction, il y a de nombreux changements, donc de nombreuses relations de cause à effet analysables par l'entendement. L'esprit humain étudie ces changements et, de par sa complexité, est apte à les anticiper, à les modifier ou à les créer.

Par ailleurs, le changement est compris dans un système spatiotemporel. Il est observé en un lieu donné, à un moment donné, et a une durée donnée. Si, comme le souligne Mises, les relations de causalité « déterminent le changement et le devenir dans l'univers » (*L'action humaine*, Mises 2004), c'est que dans toute notion de changement sommeille l'idée du devenir, puis du passé – il s'agit de changer le présent, afin qu'il devienne passé, dans l'optique d'atteindre un futur différent. L'approche de l'espace et du temps développée par Schopenhauer puise d'ailleurs tout son sens dans le fait qu'il considère le changement comme étant l'essence de la causalité : « C'est seulement grâce à cette limitation réciproque du temps et de l'espace l'un par l'autre que devient intelligible et nécessaire la loi qui règle le changement » (*Le monde comme volonté et comme représentation*, Schopenhauer 2008) ; autrement dit le changement est intimement lié à l'espace et au temps. C'est là, étant donné que l'on ne saurait étudier les phénomènes en dehors de l'espace et indépendamment de leur succession, une thèse irréfutable, cependant elle ne suffit pas à justifier que la causalité soit l'essence du temps. Certes la cause, du point de vue sceptique, précède temporellement l'effet, mais ce n'est pas elle qui permet l'expression du temps. Le changement est permis par le temps, forme *a priori* subjective qui autorise à chaque être de vivre et d'observer des expériences. Le changement étant l'expression d'une succession d'événements, il est par nature temporel, et en cela qu'il est toujours observé par un œil, et c'est tout le sens de sa manifestation, puisqu'il n'a de signification que dans l'entendement. La causalité, à travers le

changement, est temporelle. Elle s'appuie sur le temps et se meut dans l'espace et le temps. C'est tout le moins ce que nous enseigne avec sagacité la branche sceptique de la philosophie kantienne et, sans aller aussi loin que Schopenhauer dans l'empirisme, ce qui le conduit à certains paradoxes dans son explication sur l'origine de l'espace et du temps, je m'en tiendrai à cette certitude, sachant que le temps « est la forme du sens interne » (Kant 2001), du fait des rapports subjectifs qu'il sous-tend vis-à-vis de phénomènes pourtant empiriquement observables par quiconque, que le changement s'exprime dans le temps, sans être pour autant l'essence de ce dernier. Le changement est donné dans la succession et est permis par l'interaction des phénomènes, et sa temporalité est justifiée parce que la cause précède toujours, dans l'expérience, temporellement l'effet. Schématiquement, l'on peut représenter la vision sceptique de la causalité comme suit :

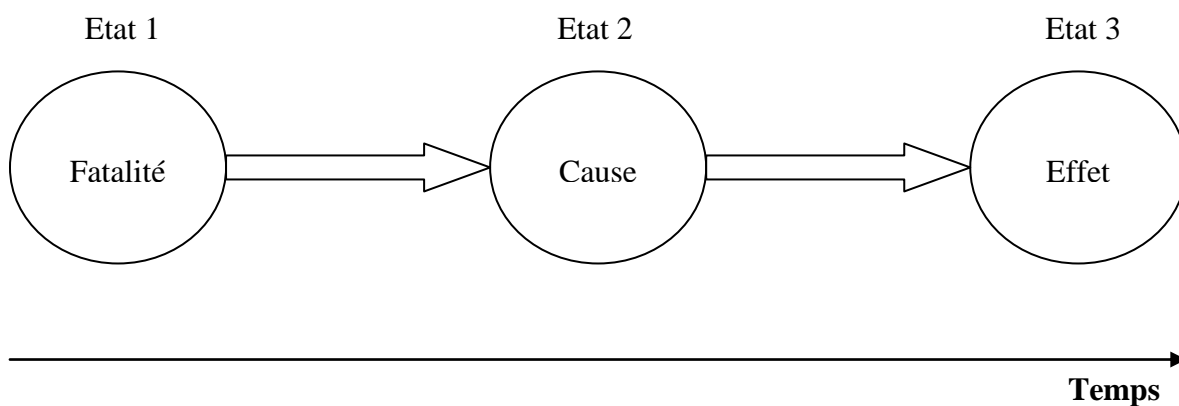


Figure 4. Causalité d'un point de vue sceptique

La fatalité est l'état dans lequel les phénomènes interagissent indépendamment de la volonté et de toute perception humaine, comme lorsque je lance un dé sur une table, le résultat est fatalement déterminé par mon lancer, et je ne peux en réchapper. Lorsque les éléments présents dans l'état de la fatalité s'organisent et que cet état devient changeant, qu'une transformation est perceptible, alors la causalité est en action. D'abord la cause apparaît, puis génère l'effet. La causalité est en ce sens temporelle ; la cause précède l'effet et, entre deux rapports, la fatalité règne en maître sur le monde.

D. Réciprocité dans la cause et l'effet

A l'antipode, l'école idéaliste allemande, emmenée par Fichte, Schelling et Hegel, brigant haut la bannière de l'absolu et de la pleine connaissance, s'est inspirée des pensées cartésiennes et spinozistes. La temporalité et le changement sont effacés de l'étude de la causalité, au profit de l'idéalisme qui remet à plat l'enchaînement des phénomènes dans l'espace et dans le temps, selon les lois transcendantales et la volonté humaine. Cette approche, non pas transcendantale, mais bel et bien absolue, se lit chez Spinoza qui, dans son *Ethique*, affirme que les substances, comme les idées chez les idéalistes, sont indépendantes des phénomènes, et donc non soumises à la causalité, et pose ainsi les fondements d'une philosophie duale avec d'une part le monde absolument parfait des substances et, d'autre part, l'univers contingent des phénomènes. Une telle construction ne résiste cependant pas à l'épreuve d'une réflexion plus axée sur l'existence matérielle effective des phénomènes, puisque l'on ne saurait concevoir des substances immatérielles perpétuellement liées au matériel, étant donné qu'elles sont supposées être la cause du matériel, évoluer indépendamment de l'espace et du temps auxquels elles sont pourtant en continuelle relation. Imaginez que l'on brise un pot de terre, supposément soutenu par sa substance métaphysique, sa substance disparaît aussitôt, dans le même temps où l'objet, si sa matière ne s'élimine pas, est modifié et n'est plus ce qu'il était, et n'a ainsi plus de raison d'être. Ce simple exemple suffit à décrédibiliser la théorie spinozienne quant à la causalité mais aussi quant aux substances en général, car il est impossible que quelque chose d'éternel disparaisse dès que l'objet matériel qui lui correspond se transforme ; ou bien la substance est matérielle, ou bien elle est mortelle, ce qui, dans un cas comme dans l'autre, au regard de la pensée spinozienne elle-même, est paralogique. Une substance matérielle n'est pas une substance, elle est déjà un objet, par conséquent rien d'autre que l'illusion humaine de la séparation de la matière conçue en tant qu'objets distincts, et elle n'a donc aucune réalité en dehors de l'esprit humain, et une pensée mortelle est, dans la mesure où tout ce qui est matériellement entendu comme phénomène est temporaire, par nature phénoménalement matérielle, donc sans réalité métaphysique. Soit la matière est causale, soit elle ne l'est pas, mais deux états dissemblables unis, l'un causal, l'autre acasual, pour un même objet, quand bien même fût-il divisé en objet et substance, sont inenvisageables ; ils ne sont possibles que temporellement, c'est-à-dire

qu'un objet change d'état dans le temps, alors il s'agit toujours du même objet, ou spatialement, à la condition que l'on parle de deux objets différents.

Cette thèse n'a néanmoins pas eu d'héritage aussi florissant que le cartésianisme, qui a, pour sa part, plutôt inspiré l'idéalisme allemand. La spécificité de cette théorie est que causalité est considérée séparément de l'espace et du temps, comme si elle était prédéterminée par des lois qui la conditionnent. Ces lois atemporelles et absolues seraient le moteur de la causalité. L'ambiguïté de cette théorie demeure dans le fait que les rapports causals, tous temporels, soient prédéterminés par des lois atemporelles ; « d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité sinon de sa cause ? et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même ? » (*Méditations métaphysiques*, Descartes 1990) s'interroge Descartes de façon tout à fait rhétorique. Dans ce cadre la cause contient déjà l'effet. L'effet est contenu dans la cause et n'est alors que sa continuation dans l'espace et le temps. Plus encore la cause *est déjà* l'effet, puisqu'elle l'a en elle et le lui transmet. Bien entendu cette thèse, qui sous-entend qu'il y a deux effets, l'un dans la cause et l'un dans l'espace-temps, est insoutenable. L'on peut au choix admettre que la cause ne contient pas l'effet, auquel cas il n'est plus qu'à se référer au scepticisme, ou qu'elle le contient, ce qui sous-entend qu'il n'y a pas d'effet mais que des causes et que, dans la mesure où il ne saurait y avoir de causes sans effets, car l'on analyse toujours les causes à partir des effets observés, la causalité n'a pas d'effectivité. Hegel reprend, avec plus de finesse, cette approche de la causalité : « L'effet ne contient par conséquent absolument rien que ne contient la cause. *Inversement*, la cause ne contient rien qui ne soit dans son effet. La cause est seulement cause dans la mesure où elle produit un effet : et la cause n'est rien que cette détermination [qui consiste] à avoir un effet, et l'effet rien que ceci : avoir une cause. Dans la cause comme telle elle-même se trouve son effet, et dans l'effet la cause » (*Science de la logique*, Hegel 1949). Cause et effet sont ainsi réciproques l'un vis-à-vis de l'autre et transitivement. Hegel, qui échappe ici à la régression infinie induite par la causalité temporelle, car causes et effets se contiennent mutuellement l'un dans l'autre et expriment une relation miroir irréversible (Balaban 2005), ne se rend pas compte qu'il supprime la causalité, étant donné que si la cause est dans l'effet et vice-versa alors, bien que la cause soit censée produire l'effet, elle ne saurait rien produire qui soit déjà elle-même, la cause *est* l'effet et l'effet *est* la cause, et il n'y a plus de causalité, plus de causes, plus d'effets, mais uniquement des phénomènes. Plus grossièrement, Fichte affirme, dans la *Doctrine de la science*, que toute relation causale est réciproque. Il justifie son idée en utilisant l'exemple de l'attraction entre l'aimant et du métal ; selon lui l'attraction est tant

causée par l'aimant que par le métal et donc l'effet produit, l'attraction, est déjà contenu dans l'aimant et le métal (Fichte 1843).

Ces théories idéalistes, qui ont toutes le mérite de remettre en question la facette temporelle de la causalité, ne peuvent pourtant pas éviter de recourir à la notion de production et, par voie de conséquence, à la notion de changement. Si un effet est produit, c'est qu'un phénomène différent de *ce qu'il y avait avant* se manifeste, alors même si l'effet contient sa cause, il lui faut une cause qui le précède pour exister. De plus cette vision de la causalité, apparemment atemporelle, est en elle-même entièrement temporelle. En reconnaissant que l'effet contient *déjà* sa cause avant d'être produit, elle admet qu'un *déjà* est possible et, s'il est un *déjà*, alors il est un *avant* dans lequel le concept a *déjà* été conçu.

E. Antinomie temporelle de la causalité

Scepticisme et idéalisme ont tous deux leurs limites. Le scepticisme, dont la démarche consiste à se détacher de toute notion abstraite pour se référer à l'expérience, place la causalité en plein cœur l'espace-temps, si bien que cause et effet sont forcément, sans l'être exclusivement, phénoménaux. L'idéalisme, par un tour habile, préfère replacer la causalité au sein de la métaphysique, dans le champ de l'absolu, oubliant au passage la réalité phénoménale des effets observables. Deux philosophes ont cependant réussi à dépasser les approches sceptiques et idéalistes. Le premier est le fondateur de l'école sceptique classique, à savoir Hume, d'après qui « notre idée de nécessité et de causalité naît entièrement de l'uniformité observable dans les opérations de la nature, où des objets semblables sont constamment joints entre eux, et l'esprit est déterminé par la coutume à inférer l'un de l'apparition de l'autre. Ces deux circonstances forment le tout de la nécessité que nous attribuons à la matière. En dehors de la constante *conjonction* d'objets semblables et de l'*inférence* de l'un à l'autre, qui en est la conséquence, nous n'avons aucune notion d'une quelconque nécessité ou connexion » (*Enquête sur l'entendement humain*, Hume 2006) ; d'où l'on peut déduire que la causalité est entièrement phénoménale et conjoncturelle, et qu'elle n'a que le sens que l'esprit humain lui confère, non pas par analyse, mais, selon Hume, par

habitude ou par commodité. L'approche de Schmoller est à peu de choses près similaire : « La conséquence est bien matériellement mais non pas logiquement contenue dans la cause ; on ne peut pas l'en déduire, elle est souvent quelque chose de tout à fait nouveau ; nous ne pouvons établir la liaison que par l'expérience. De plus, tout événement qui en précède régulièrement un autre n'en est pas nécessairement la cause, tout comme la nuit n'est pas la cause du jour, comme les droits de douanes de tel ou tel pays ne sont pas nécessairement la cause de son état de prospérité. On ne peut considérer comme cause que l'état antérieur qui agit nécessairement sur la production d'une conséquence déterminée » (*Politique sociale et économie politique*, Schmoller 1902) ; cette détermination, selon Schmoller, est matérielle et non pas intellectuelle, et ses liens à sa cause ne sont connaissables qu'à travers les conditions de l'expérience. Les pensées de Hume et Schmoller, certes matérialistes, esquissent un début de synthèse entre les phénomènes et l'intellectuel, reliant de la sorte, en une approche quasi transcendantale, le scepticisme et l'idéalisme. Plus tard, Kant, en évoquant le courant de la nature, prendra aussi position en faveur de cette approche transcendantale en une métaphore explicite : « C'est ainsi qu'elle [la nature] fit naître un *Kepler*, qui assujettit d'une manière inespérée les trajectoires excentriques des planètes à des lois déterminées, et un *Newton*, qui expliqua ces lois à partir d'une cause universelle de la nature » (*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Kant 2009), en quoi les lois transcendantales supposées nous permettre de comprendre les phénomènes ne sont-elles pas données par la nature mais élaborées par l'homme dans l'idée de comprendre la nature. Mais l'on bute encore sur la compréhension totale de la causalité, que la synthèse kantienne rend à la fois objective, en tant qu'expression de la nature dans l'espace et le temps, et subjective, en tant qu'objet d'analyse pour l'homme. Une contradiction insoluble, et Jacobi l'a déjà fort bien remarqué dans son œuvre *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement*, quand il souligne que ni l'espace ni le temps ne peuvent être à la fois des formes *a priori* et des objets – ce que soutient le criticisme en différenciant les formes et les formes pures – (Jacobi 2010), une notion ne peut pas être *a priori* et matérielle. Alors la causalité appartient nécessairement à l'un de ces domaines, sans appartenir à l'autre, sinon elle n'est plus. Et comme il n'est pas de nœud que l'on ne puisse dénouer, quitte à fournir de grands efforts, à envisager tous les dénouements possibles jusqu'à parvenir à une ligne droite offrant un horizon visible et lumineux, rien ne saurait nous contraindre à ne point résoudre la problématique soulevée par la causalité observée dans l'espace et dans le temps. Combien de contradictions narquoises, venant biaiser nos raisonnements, nous renvoient-elles dans leurs sarcasmes à notre point de départ ? Mais combien sommes-nous prêts à les dépasser ? C'est

qu'il faut emprunter la bonne voie, celle qui n'est pas semée d'embûches, celle par laquelle un discernement complet est possible. Ce n'est qu'après une profonde méditation qu'elle peut être trouvée, une méditation qui conduit à repenser les contradictions temporelles de la causalité ; car c'est ainsi que se formule l'antinomie temporelle de la causalité : 1. La causalité s'exprime dans le changement qu'elle produit au sein de l'espace-temps. 2. La causalité est l'expression empirique de lois prédéterminées absolument. Ces deux propositions s'excluent, elles sont incompatibles. Par conséquent l'une ou l'autre est fautive, ou bien les deux le sont.

Résolution de l'antinomie

- a. Le changement produit dans l'espace-temps est phénoménal ; c'est l'esprit de l'homme qui lui recherche une cause, et quand bien même cette cause serait-elle matérielle, elle demeure insaisissable. Nul n'a un œil assez clairvoyant pour saisir la cause du phénomène, même le plus banal, dans son intégralité. Et en soi un phénomène n'a aucune raison d'être ; il est.
- b. Sans œil pour les observer les phénomènes erreraient dans l'espace-temps, et leur succession inconnue n'aurait ni cause ni effet. Ce n'est que parce qu'un esprit est apte à réaliser une synthèse dans la succession des phénomènes qu'on attribue à des changements ponctuels des causes tout aussi ponctuelles, en quoi la causalité est limitée temporellement et intellectuellement.
- c. La matière étant unifiée, elle ne connaît dans son ensemble aucun changement. Le changement n'a donc de sens que pour un esprit dont la vision est limitée dans l'espace (les objets que je perçois) et dans le temps (après ma mort plus de perceptions *depuis* mon corps), et qui ne peut percevoir le mouvement unique et unifié de la matière auquel même son propre corps prend part. Plusieurs perceptions coexistent dans plusieurs esprits individuellement séparés, et les consciences séparées imaginent que le monde est, selon cette image, un agrégat d'objets distincts. Mais alors que la conscience est divisée en une multitude de consciences, la matière est unie, et son mouvement échappe à toute conscience particulière.

- d. L'orgueil et l'obstination de l'individu à vouloir tout comprendre le mène à imaginer des rapports de cause à effet toujours limités dans le temps et dans l'espace, formes *a priori* de l'expérience. Chacune de ces formes suppose un début et une fin, mais l'on ne peut intellectuellement leur conférer ni l'un ni l'autre. Le temps n'a de début et de fin qu'à l'échelle de la vie humaine, tandis que l'espace n'a de début et de fin que du fait de l'étroitesse du champ de perception de tout être conscient. L'espace est le lieu d'émancipation des phénomènes et le temps autorise leur succession et leur changement, chacun étant divisibles à l'infini sans que l'on les puisse saisir dans leur intégralité ; l'étude des expériences et des phénomènes, de la révolution de la Terre, de la lumière des étoiles, ou encore de l'agencement étourdissant des constellations, n'est jamais totale et ne permet d'acquérir aucun savoir sur l'univers dans sa totalité, car la Terre, les constellations et les étoiles appartiennent à une même réalité, et ne sont en rien séparées. Pourtant la science s'affaire à analyser des expériences limitées dans l'espace et dans le temps, les classe et leur assigne des lois prétendument universelles... alors que rien ne nous prouve que ce qui est vrai aujourd'hui en certaines circonstances le sera demain. En fait cela s'explique assez simplement : la science est, dans son ensemble, la discipline – ou le groupe de disciplines – de la causalité. Tout raisonnement scientifique prend appui sur la causalité, et comme aucune conscience n'est capable d'embrasser la matière dans son unité, l'on insère des causes et des effets par-ci, par-là.
- e. La cause provient intellectuellement de l'effet. L'observation de phénomènes tous ponctuels et séparés pousse les scientifiques à s'interroger sur le *pourquoi ?* de ces phénomènes. Mais, à ce stade, ils n'ont pas saisi que leur *pourquoi ?* n'a aucune réponse valable puisque l'objet même de leur question est sans substance. S'il n'y avait pas de phénomènes personne ne chercherait de cause, en cela la cause est exclusivement intellectuelle ; elle n'a ni valeur temporelle, ni valeur matérielle. Par contre l'on cherche toujours à lui attribuer une valeur matérielle, phénoménale, mais les phénomènes étant tous liés par la matière en un seul et même phénomène, en un seul et même mouvement, ils ne sont la cause de rien, ils se contentent de se mouvoir.
- f. Il n'y a pas, en vérité, plusieurs phénomènes, mais bien un seul mouvement. Cependant la réalité de nos consciences séparées nous contraint à reconnaître plusieurs phénomènes distincts, qui n'ont pourtant aucune réalité.

- g. La matière en elle-même n'a aucune cause. Comme l'espace et le temps, elle est une forme *a priori* donnée comme objet *a posteriori*, et remplit l'espace et le temps. Comme l'espace et le temps, elle est divisible à l'infini et aucune conscience ne la peut saisir intégralement. Au sein de l'espace-temps, elle est le seul objet de connaissance de la conscience. Elle occupe son espace et son temps.
- h. La cause en soi ainsi divisée en phénomènes, lois transcendantales et volonté, n'a de sens que dans un cadre scientifique. L'on comprend fort bien que les phénomènes, suivant ce que j'ai explicité ci-devant, n'ont de réalité que pour la science et que, à l'identique, les lois transcendantales, qui ne sont que des explications circonstanciées des mouvements, n'ont de sens que parce que les hommes les inventent. Seule la volonté échappe à la conjoncture.
- i. La volonté est dans la conscience, elle l'anime. *Je veux* savoir est le motif de la science, et la volonté place partout des motifs, partout des causes. Si *je ne veux plus*, alors je ne produirai rien. De plus la volonté est mue par la nécessité ; elle n'est donc pas immédiatement active mais réactive – elle a toujours pour objet la matière. A l'occasion de projets, donc toujours dans le temps, elle peut être active, bien que toujours placée sous contrainte ; l'action a des motifs, les motifs de la volonté. C'est la volonté qui détermine et qui invente la cause car elle seule est animée de conscience.
- j. La volonté s'épanouit dans le temps. Elle saisit des causes imaginaires dans le passé et prévoit, anticipe, établit des projets pour le futur. Hors du temps, et Bergson, dans *L'énergie spirituelle*, l'a bien relevé, la conscience n'est plus conscience (Bergson 1996 b.).
- k. La volonté détermine la conscience ; le *vouloir* détermine l'*agir*, et chaque conscience *veut* ce qu'*elle veut*.
- l. La causalité est la citadelle de la volonté exprimée en consciences séparées ; chaque conscience *veut* parvenir à ses fins et met en place des plans pour l'avenir. Plus une conscience est repliée sur elle-même et plus elle subira l'illusion de la séparation de la matière.

- m. La causalité est uniquement intellectuelle et limitée temporellement, elle n'a aucune valeur transcendante. Elle est simplement utile aux hommes à la compréhension de phénomènes séparés n'ayant par conséquent aucune substance.
- n. La causalité est l'aveu humain de l'incapacité à comprendre et à vivre intégralement la matière et son unique mouvement.

**ESPACE ET MATIERE
INSAISSABLES**

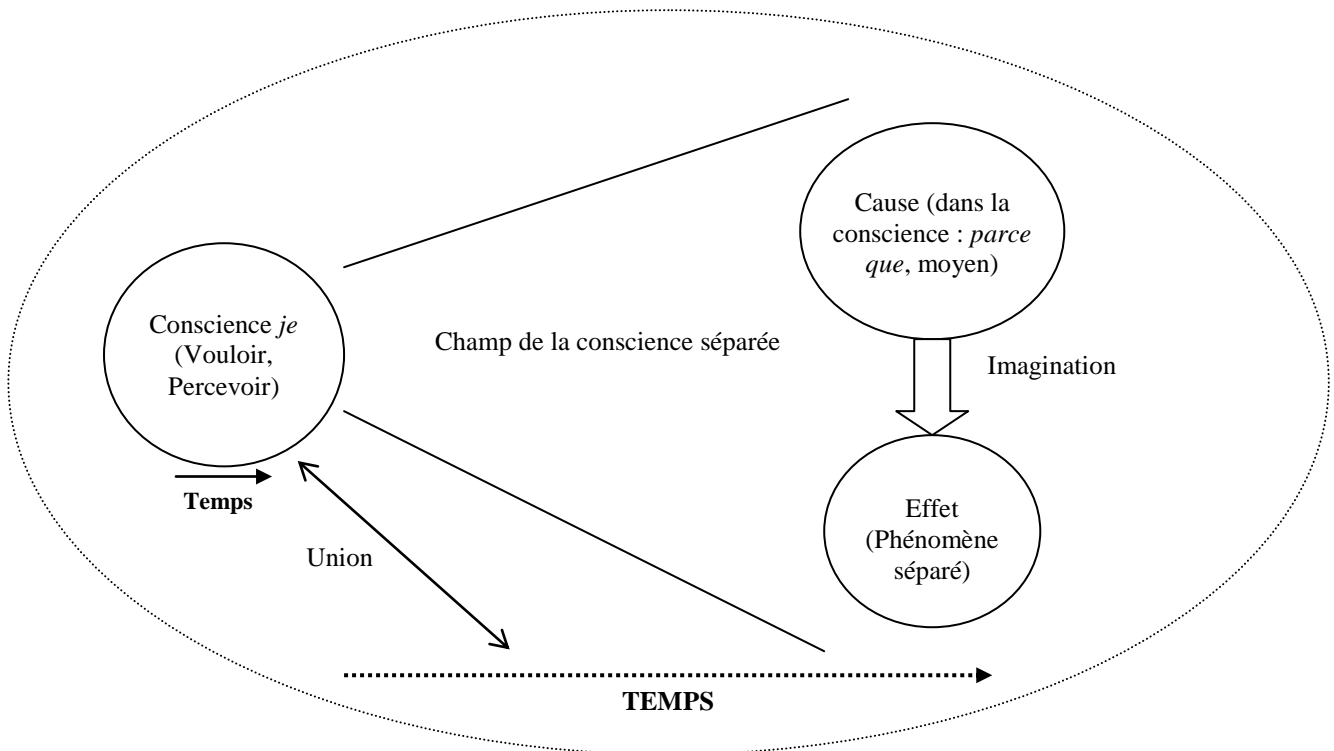


Figure 5. Causalité

Je ne savais où rédiger cette remarque, mais je tenais tout de même à signaler que l'antinomie de la causalité préfigure une problématique d'ampleur quant à la forme de la conscience, car si la causalité n'est que le simple moyen de la science, qui court derrière des objectifs vains, l'on est toujours incertain à l'égard de la nature de la conscience. Et nous effleurons l'objet de cet ouvrage, qui est précisément de définir la nature de la conscience.

§ 7. Le sujet et l'objet : le Système est l'expression d'une réciprocité de l'existence de l'Homme – le monde est-il en lui-même ?

« Le monde est ma représentation » (Schopenhauer 2008) ; s'il ne fallait retenir qu'une seule proposition d'Arthur Schopenhauer, c'est bien celle-ci. Réaliste, elle place le sujet au centre du monde, ce monde qui est objet perçu du sujet percevant, et rien de plus. Plus encore, d'après cette assertion, le monde, qui est ma représentation, est le reflet du regard que je porte sur lui, et tout ce que je connais de lui ne tient qu'aux perceptions que j'en ai. Deux problématiques fondamentales méritent alors d'être approfondies : l'étendue de la connaissance, dont la détermination définit le sens de la raison pure, et la finalité du monde, qui agite la science nostalgique et ses curieux scientifiques depuis que Galilée a évité de justesse le bûcher. Mais avant tout il convient de vérifier la validité de cette allégation. C'est à vrai dire chose assez aisée, puisqu'indéniablement, il s'agit d'un postulat réaliste. Je suis en effet toujours sûr, même si je puis douter de bien des choses, de mes perceptions, et si d'aventure je venais à présager que leur réalité serait fausse, postulant qu'elles ne sont qu'illusions, cela n'enlèverait rien au fait que ces illusions toutes miennes soient les représentations que le monde affiche à mes yeux candides, qui ne peuvent connaître le monde qu'à travers ces dernières. Le monde fût-il illusion, l'idée même que je me fais de la conscience au travers d'autrui fût-elle un spectre, mes représentations demeureraient tangibles en toutes circonstances. Je n'ai besoin que des objets, objets que je perçois, pour me constituer une image du monde, ce monde que j'apprivoise au fil de mon existence et que les phénomènes apparents enguirlandent d'une apparente variété. Alors je peux très bien, et très heureusement, me passer des théorèmes idéalistes qui prônent une préexistence des objets – en tant qu'idées – dans la conscience ; pourquoi aurais-je besoin d'avoir en moi les objets avant qu'ils me soient donnés sous la forme de représentation alors que j'ai toujours la possibilité de les observer empiriquement ? Sans compter que, comme la matière est unie, la pluralité des phénomènes n'est pas effective, et donc je ne saurais avoir chaque objet, comme partie du monde, en moi avant qu'il me soit donné. Cela inclurait d'ailleurs une relation temporelle digne des pires apories, étant donné que l'objet ne saurait exister sans lui-même, sans son propre objet, cet être en soi inconnu mais qui demeure observable et constitutif de représentations, et qu'il est donc impossible de l'imaginer *avant qu'il soit autre chose* que ce

qu'il est. Aussi, lorsque Heidegger remet en cause la réalité du monde « sous-la-main » (*Etre et temps*, Heidegger 1986), il ne voit pas qu'il n'y a en fait aucune polémique susceptible de nous amener à la vérité, car vouloir démontrer que ce que l'on a sous les yeux existe présuppose déjà l'existence de l'objet étudié. Le monde est spontanément soumis à l'aperception, il est en soi l'objet d'étude, et par conséquent ne se démontre pas ; *il est là comme je suis là*.

C'est ainsi que débute toute connaissance pour tout être conscient, par l'observation du monde qui l'entoure. N'est-ce pas à cet égard le message qu'a voulu nous transmettre le sage Platon qui, avec son allégorie de la caverne, suggère que l'habitude et les préjugés que nous nous construisons à partir de ce que nous estimons vrai parce que nous l'avons perçu dans le monde, constitue l'entière connaissance d'hommes qui ne dépassent jamais, même quand leur œil leur offre un spectacle contraire, ce qu'ils croient acquis pour vrai par expérience¹⁹ ? (*La République*, Platon 2004) Un esprit qui n'aura aperçu qu'une infime facette du monde se figurera que le monde est à l'image de ses propres représentations, et l'idée qu'il se fait du monde ne pourra évoluer tant qu'il ne percevra rien de plus que ce qu'il a déjà perçu. Par la suite si, à l'image des prisonniers de la caverne, ses chaînes se délient et qu'il a à disposition de nouveaux objets, un univers plus large comblé d'un ample éventail de phénomènes connaissables, autant de reflets de la même matière, alors, élargissant ses représentations, et donc sa représentation du monde, il peut connaître autrement le monde. Cette connaissance *a posteriori*, toujours conditionnée par les formes *a priori* que sont l'espace, le temps et la matière, peut s'étendre sans fin à mesure que la conscience découvre de nouvelles représentations. Et autant, voire plus, de synthèses sont réalisables à partir des objets connus, car c'est une spécificité, comme un privilège, pour l'entendement humain d'avoir la capacité de réaliser des synthèses entre les objets de la matière. La démarche intellectuelle consistant à synthétiser est par ailleurs naturelle puisque le monde a une unicité telle qu'il est lui-même la synthèse de tous les phénomènes. Synthèse des phénomènes, le monde est ainsi considéré intellectuellement, la matière étant *a priori* unifiée, et non matériellement, ce qui sous-entend que la synthèse induit un lien indissoluble entre la matière et la conscience. La matière synthétisée ne l'est que par un mécanisme de la conscience, elle ne l'est pas matériellement, puisque, de ce point de vue, elle se suffit à elle-même, mais bien intellectuellement, en tant

¹⁹ J'aurai l'occasion de revenir sur ce célèbre passage de *La République* à l'occasion du deuxième livre de cet ouvrage. L'allégorie de la caverne, outre l'opposition qu'elle soulève entre scepticisme et idéalisme, sur le plan de la nature de la connaissance, pose également le problème de la bonne ou de la mauvaise foi, qui relève expressément de la raison pratique.

qu'objet de la connaissance. Il en découle que matière et conscience sont liées et que, bien que nous méconnaissions la nature du lien qui unit ces deux formes, le monde en tant qu'objet perceptible est étroitement relié à la conscience, c'est-à-dire au sujet qui perçoit ; et c'est justement en *percevant* que la conscience, s'unissant à la matière, unit les parties limitées du monde. Bachelard a d'ailleurs effleuré cette idée, en soulignant que le « double sens de la preuve scientifique qui s'affirme dans l'expérience aussi bien que dans le raisonnement, à la fois dans un contact avec la réalité et dans une référence à la raison » (*Le nouvel esprit scientifique*, Bachelard 2003), cependant il a omis de définir ce critérium référentiel supposé siéger dans la raison. Alors il semblerait que plus la conscience réalise de synthèses et plus elle comprend le monde, mais ce n'est pas tant le nombre de synthèses qui importe, n'importe qui pouvant synthétiser à tout moment n'importe quoi, sinon plutôt la conscience même de la synthèse, qui à elle seule ouvre d'autres perspectives de connaissances, plus vastes et radicalement non phénoménologiques. Car ni l'idéalisme allemand, ni la phénoménologie, exceptée la phénoménologie husserlienne, qui reconnaît, dans sa réduction phénoménologique, l'union entre le monde et la conscience (*Idées directrices pour une phénoménologie*, Husserl 1985), mais qui se contredit tout de même en affirmant l'époché, et déjà présupposant le monde, en quoi l'époché devient en même temps négation du moi et négation du monde, or pour nier un concept, il faut que ce concept soit préalablement connu, n'ont su présenter des thèses révélant cette unité entre la matière et la conscience. Leur vision de la connaissance, supposée absolue – Schelling ira jusqu'à dire que « rien ne peut s'introduire au savoir de l'extérieur » (*Système de l'idéalisme transcendantal*, Schelling 1842) – et vide de présupposés, est en vérité pleine des présupposés qu'elle nie fallacieusement et, d'une démarche quelque peu boitillante, prétend pouvoir connaître le monde indépendamment des objets, donc sans que le monde ait besoin d'être. Mais le monde, ce vaste monde, si insaisissable, tellement incompréhensible, plein d'invisible pour nos yeux aveugles, d'inaudible pour nos sourdes oreilles, d'inodore pour nos faibles nez, dont nous n'avons par nos sens qu'un infime aperçu, reste malgré tout devant l'éternel le seul objet de notre connaissance, et ses objets, que nous divisons par une opération de la conscience, parce que nous sommes bien inaptes à le saisir tout entier, sont les seules données dont nous disposons pour appréhender le tout, qui fuit inéluctablement notre condition humaine. En dehors du monde il n'est rien à penser, rien sur quoi l'esprit puisse exercer une activité mentale ; il n'y a que le vide, le néant, l'impensable, l'impossible. Supprimez la matière et, du même coup, vous supprimerez la conscience, car une conscience qui ne peut penser à rien ou sur rien est plongée dans l'ennui, dans la mort, dans tout ce qu'elle n'est pas par nature dans sa qualité de

conscience. Et comme Kant suggère que l'on ne peut imaginer le non-moi qu'à partir du moi (*Critique de la raison pure*, Kant 2001), il va de soit que l'on ne peut concevoir des lois transcendantales, sans existence matérielle propre, que parce qu'elles s'appliquent à des objets, de même que le non-moi, qui n'a pas d'existence, est pensé à partir du moi, et ainsi nous introduisons par erreur des rapports de causalité au sein de phénomènes qui n'ont, en dehors de l'imaginaire humain restreint, aucune forme d'existence. La métaphysique se trouve d'ailleurs affectée par cette proposition ; champ de l'*au-delà* de la matière, elle n'a pas d'existence intelligible sans la matière, et si l'on retire au monde la matière, donc si on lui ôte son existence matérielle, on élimine instantanément la métaphysique. Pourtant penser une métaphysique c'est aussi penser des objets métaphysiques, donc penser des formes immatérielles détenant une réalité propre. Mais au fond, si l'on repense des objets, fussent-ils immatériels, alors l'on déplace seulement le problème, parce qu'il sera toujours possible de repenser la métaphysique de ces objets, et ainsi de suite à l'infini, si bien que, pareille à la causalité, la métaphysique des objets est une chaîne sans fin, et sa course interminable et insensée ne peut la conduire qu'à la sottise, à la déraison ou à la détresse. Toute métaphysique a donc besoin d'un support physique et, repliée dans ses tréfonds, elle ne peut porter que sur l'étude de la conscience pure, indépendamment de la matière. Mais comme il est un lien indestructible entre matière et conscience, et c'est une intuition ancienne, que l'on retrouve entre autres dans la *Maha Upanishad*, quand le sage proclame que « l'Être suprême est l'*Akasha*, car rien n'existe en dehors de ce substrat universel », intuition reprise plus tard par Einstein, lorsqu'il affirme que « selon la théorie de la relativité générale, un espace sans éther est inconcevable, car non seulement la propagation de la lumière y serait impossible, mais il n'y aurait même aucune possibilité d'existence pour les règles et les horloges et par conséquent aussi pour les distances spatio-temporelles dans le sens de la physique » (*L'éther et la théorie de la relativité*, Einstein 1994)²⁰, et même par le célèbre économiste français, Maurice Allais, qui déclare que « 1. Aucune action à distance n'est concevable sans l'existence d'un milieu intermédiaire. Toutes les actions connues, gravitationnelles, optiques, électromagnétiques, se propagent à travers un *medium*, l'éther » (*Sur la conception de l'éther*, Allais 2003), que matière et conscience sont unifiées, et la capacité de synthétiser des objets et des concepts en est une preuve empirique. L'on ignore néanmoins la nature de ce lien, sa solidité et sa substantialité. Notre ignorance est d'autant plus probante que l'on n'a point

²⁰ Akasha et Ether sont assimilables. A propos, dans la *Maitrayani Upanishad*, le sage évoque la notion « d'espace éthéré », qu'il relie explicitement à l'*Akasha*.

encore résolu l'énigme de la division de la conscience en consciences séparées, aux motifs, actions et volontés toutes différentes et authentiques. Alors que l'unité de la matière est aisément intelligible, la simple idée d'une unité possible de la conscience ne peut que donner le vertige. C'est d'ailleurs là toute l'ambiguïté que soulève la question de l'éther ; est-il matériel ? Est-il conscience ? Est-il à la fois matière et conscience ? Est-il simplement ? Dans l'Antiquité, puis dans l'ensemble des analyses qui ont repris le point de vue des penseurs grecs, l'on considérait que l'éther était une substance matérielle, en cela qu'il était l'élément premier qui permettait l'émancipation des quatre éléments, ainsi que le lieu de résidence des dieux (*Phédon*, Platon 1967 a., *Théogonie*, Hésiode 2001, *Physiologia Stoicorum*, Juste Lipse 1610), mais aussi spirituelle, puisqu'il était l'essence de ces dieux. Dans les *Vedas*, l'éther revêt également ces deux facettes : si, pour le Maha, l'éther est une substance spirituelle, il est, selon le Maitrayani, une partie de la matière (*Maitrayani Upanishad*). La théorie spinozienne des substances, quant à elle, n'est pas sans nous rappeler l'approche spirituelle ou consciente de l'éther : « Dieu est unique, c'est-à-dire qu'il n'y a dans la nature qu'une seule substance et qu'elle est absolument infinie » (*Ethique*, Spinoza 1999), et son lien, en tant que substance, avec la matière : « la substance corporelle ne peut être conçue autrement qu'infinie » (*idem*). Spinoza, même s'il n'emploie pas le terme, annonce explicitement l'éther ; étant donné que la substance, spirituelle et corporelle, ne saurait être autre chose que substance, c'est-à-dire une seule et même chose, alors matière et conscience sont unifiées dans une même substance. Teilhard de Chardin, lui, évoque un point Omega (*Le phénomène humain*, Teilhard de Chardin 1955), stade d'unité de l'esprit dans lequel la conscience dépasse le monde matériel ; autrement dit une forme d'éther spirituel s'affranchissant de toute base matérielle. Cependant, en témoignent les thèses énoncées ci-devant, la physique classique et moderne ont ramené l'éther à ses propriétés matérielles ; il est la matière imperceptible entre les objets perceptibles, il remplit le vide (*Lettre à Bentley*, Newton 1854). Une théorie similaire ressort chez Allais, pour qui, nous l'avons vu, l'éther est le support de propagation des ondes lumineuses (Allais 2003). Pourquoi, vous demandez-vous probablement, m'attarde-je si longuement sur un concept aussi futile que l'éther, auquel la philosophie n'a jamais fondamentalement prêté attention, ou qu'elle a, à l'image de Bergson, lorsqu'il affirme que « la philosophie remonte plus haut encore que l'éther, simple figuration schématique des relations saisies par nos sens entre les phénomènes » (*L'évolution créatrice*, Bergson 1996 a.), ignoré et ici réduit à la simple capacité de synthétiser ? Simplement et justement parce que l'éther recèle la connaissance, il est partie prenante de toute expérience sensible ; il est dans le monde et de sa compréhension dépend la compréhension transcendantale du monde, et bien

que la philosophie ne l'ait jamais extrait des discours prosélytes dans lesquels il est enfoui, qu'elle ait toujours feint d'ignorer les lourdes conséquences de la considération pourtant si répandue et communément admise de l'unité de la matière, d'une possible unité de la conscience, ainsi que d'une synthèse envisageable entre matière et conscience, il est indispensable de déterminer les caractéristiques, s'il en a, de l'éther, sans se dérober devant les problèmes fondamentaux que soulève sa réalité.

- a. Un premier constat ne peut échapper à nos consciences : je peux faire des synthèses. C'est une aptitude propre à l'esprit de relier des concepts, des objets et des phénomènes entre eux, concepts, phénomènes et objets, doit-on le rappeler, dont la réalité est toute relative à un instant et un moment donné, qui ne sont que des parties illusoires d'une matière unifiée. Car c'est un fait que même les concepts sont dans la nature, perceptibles sur la matière ; c'est vrai pour les couleurs, les odeurs, les formes, toutes sont dans le monde tel qu'il nous est donné et que nous pouvons, même diminués par notre condition humaine, connaître.
- b. Je suis conscience et je suis matière. Ma conscience est mon *penser*, ma matière est mon *corps*, et il en va de même pour l'ensemble du vivant qui, à des niveaux certes différents, est à la fois conscience et matière. La possibilité d'agir, de décider, présuppose la conscience, et *l'acte* est traduit matériellement dans l'espace-temps. Mon *moi* est donc matière et conscience, il n'est jamais séparément ou l'un, ou l'autre, mais toujours les deux. Je suis, et chacun de nous est, le plus bel exemple d'unité entre conscience et matière. De ce fait ma conscience, par simple volonté, peut décider de mouvoir la matière ; en me mouvant je ne fais que mouvoir de la matière, et je la meus consciemment et volontairement.
- c. Ce ne sont pas des prédispositions matérielles qui conditionnent la conscience. La conscience a pour objet la matière, elle s'applique à cette dernière, puisqu'elle est son objet à penser, mais en tant que conscience, et donc en tant que vie consciente, elle ne saurait être enfantée par de l'inerte et du mort.
- d. Le temps et l'espace sont des formes transcendantales *a priori*, divisibles à l'infini, mais jamais perceptibles dans leur totalité. La matière, comme le temps et l'espace, est divisible à l'infini sans être entièrement perceptible dans sa forme. La conscience, unie

dans le monde vivant matériel à la matière, est aussi divisible à l'infini, et autant d'êtres viendront au monde, autant de consciences émergeront et l'inonderont de leurs pensées, mais elle est en elle-même tout à fait inabordable, et la vouloir penser dans son entièreté est une démarche tout aussi angoissante qu'effroyable. La conscience est à la matière ce que le temps est à l'espace, une forme *a priori* du sens interne.

- e. Un monde sans temps est aussi privé d'espace, car le mouvement lui est interdit, et sa matière est prisonnière d'elle-même, inanimée, elle ne peut s'épanouir dans un espace scellé et inexistant. Symétriquement un monde sans espace est privé de temps, car sans objets le temps ne peut avoir d'expression propre. À l'identique un monde sans matière est privé d'espace et de temps, car espace et temps sont les formes *a priori* conditionnelles de l'expression de la matière et vice-versa, puisqu'un monde sans temps ni espace ne peut être matériel. Puis, sans temps, ni espace, ni matière, la conscience n'a *rien* à penser, sinon peut-être elle-même, exclusivement réflexive, mais n'ayant aucun support à étudier, à mouvoir ou à élaborer, elle est prisonnière du néant ; or il suffit de contempler la nature autour de nous pour s'apercevoir que le néant n'est pas une réalité. Enfin de même, en évinçant la conscience, si l'on peut intelligiblement conserver espace, temps, matière et mouvement, l'on leur supprime tout leur sens, le monde comme représentation disparaît aussitôt et les objets, n'ayant plus d'œil pour être perçus, cessent d'exister – l'on ne peut même pas dire que leur existence est ignorée puisque, sans conscience, l'ignorance est un concept irréel.
- f. Temps, conscience, espace et matière sont les formes *a priori* de l'existence. Interdépendantes, la disparition de l'une d'entre elles emmène instantanément la chute de l'édifice entier et avec elle la ruine du vivant. Elles appartiennent toutes quatre à un même monde et à une même réalité et, même dans un monde qui n'est pas nécessaire, elles sont nécessaires à la manifestation du monde matériel et à la conception de toute métaphysique. Ensemble ces formes constituent le monde, elles sont le monde un et uni dans l'ensemble de ces formes. Cette union des formes n'est en fait qu'une tautologie ; le monde est le monde et il n'est rien d'autre. Aussi l'éther n'est-il rien de plus que cette totalité unie en permanence, cette réalité unique à laquelle rien de ce qui existe n'échappe. Et comme pour la conscience tout existe – et tout est imaginable – alors l'éther est la forme ultime, le maillon manquant qui permet de comprendre le monde. Il n'a pas de réalité matérielle indépendante, ni de réalité spirituelle exclusive,

il est le tout un et uni que nos consciences individuelles ne parviennent pas à saisir. L'éther est le lien matériel qui relie les objets séparés dans l'espace et le lien intellectuel qui relie les consciences divisées dans leurs volontés ; il est cette forme *a priori* qui tient le tout et ôte toute réciprocité aux concepts et aux formes. Les formes répertoriées telles que le temps, l'espace, la matière et la conscience, ne sont pas réciproques, elles ne sont que des concepts imaginés par l'esprit humain pour tenter de comprendre un tout qui file toujours plus rapidement, à mesure que l'on s'affaire à l'analyser, vers des horizons lointains.

Le monde se tient seul. Cette proposition élargit le champ de pensée ouvert par Arthur Schopenhauer. Il s'avère ainsi que, la conscience étant livrée dans le monde, elle n'est qu'une facette du monde, une facette bien réelle et nécessaire à l'expression de sa réalité qui est, il convient de le rappeler en un pléonasme, la seule réalité *possible*, qui renferme tous les *possibles possibles*, comme le souligne Bergson en remarquant que « le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit » (*La pensée et le mouvant*, Bergson 1999). Tout est possible, dans le sens que rien n'est impossible, dans le monde. Tout peut advenir, survenir, même ce qu'aucun esprit n'oserait, sous prétexte de se vouloir raisonnable, imaginer. Le monde se tient seul. Il n'a pas la finalité qu'Heidegger, dans *Etre et temps*, a voulu lui conférer (Heidegger 1986) ; le monde n'est pas *pour* l'homme, et pour cause l'homme est dans le monde, au même titre que tout ce qui est dans le monde. Le monde se tient seul. Ce postulat est transcendantal parce que le monde ne fait pas l'objet de rapports de causalité, il n'est pas causal. L'objet n'est pas *pour* le sujet, le sujet n'est pas *pour* l'objet, les deux sont dans le monde, les deux *sont* le monde. Par conséquent l'objet de la connaissance, et la connaissance elle-même, la finalité étant déjà causale, n'est pas une fin en soi. Pareillement le monde n'a pas de finalité, ni de nécessité en soi. L'on pourrait très bien se passer du monde mais l'on *ne peut pas* s'en passer, puisqu'il *est là* et que chacun de nous *est lui*. Alors la connaissance n'est pas causale, ou toute connaissance par la causalité est limitée à un point dans l'espace, dans le temps, dans la matière, et même, la conscience n'étant pas imperméable au savoir, dans la conscience, elle est transcendantale. Deux propositions ressortent de cette allégation : la première est pléonastique 1) Je sais parce que je *peux* savoir, la seconde est une preuve d'ignorance 2) Je sais parce que je *veux* savoir. La proposition 1) est en effet une répétition ; tout étant possible, je *peux* nécessairement savoir. La proposition 2) révèle l'ignorance humaine dans la mesure où si je *veux* savoir, c'est que d'une part je pense ne pas savoir – puisqu'il me faut savoir plus

encore – et, d’autre part, que le savoir que je souhaite acquérir porte sur une fin ponctuelle ; en conséquence si je *veux* savoir, je pense en termes de moyens et fins, causalement, et donc indûment. Savoir ne relève d’aucune finalité, et *vouloir* savoir ne peut procurer, une fois le savoir obtenu, aucune satisfaction, aucune paix, mais seulement appeler une autre volonté vorace de savoir, avide d’inconnu. C’est que le savoir tombe dans le monde, ou plutôt il va, comme toutes les formes du monde, de concert avec le monde : *Je sais* ou *Nous savons*. Cette affirmation est spontanée et naturelle, et je ne peux que m’y résoudre, ou bien je feindrais d’ignorer ce que je sais, et je mentirais à la face du monde.

§ 8. Le sens du monde et de l’histoire, point de départ et d’arrivée – le monde est-il originellement en lui-même ?

La question de l’origine du monde est étroitement liée à celle de l’étendue de la connaissance. Ce que je connais, je le connais par le monde, et si le monde a un sens, alors la connaissance aussi en a un. De prime abord, sachant que *Nous savons*, l’on peut affirmer avec certitude que le savoir n’a strictement aucun sens, c’est-à-dire aucune signification à proprement parler, ni aucune direction. En ce sens le monde est à plat. Je comprends que cela puisse laisser dubitatif, mais gardez en mémoire que nous raisonnons d’un point de vue transcendantal, et que notre raisonnement, sachant que le monde est uni, nous a conduit inévitablement vers ce constat. C’est pourquoi je ne vais pas ici exposer une philosophie de l’histoire, ce type de philosophie étant essentiellement pratique et, croyez-moi, je prendrai le temps d’y revenir longuement dans les chapitres suivants, sinon plutôt une critique de la philosophie de l’histoire en tant que branche de la philosophie. Communément, la philosophie de l’histoire s’intéresse à l’histoire des hommes, l’histoire temporelle et expérimentale des hommes. Or l’histoire ne peut pas véritablement être réduite au seul temps, à la seule étude du passé. Composée d’expériences, elle est un ensemble de phénomènes matériels accumulés dans la conscience. L’histoire est donc liée au temps, à l’espace, à la matière et à la conscience, et le fait qu’elle se réfère à des événements passés ne lui ôte pas ses caractéristiques matérielles et intellectuelles. Son objet, au contraire, est ce qui s’est passé, à

savoir les enchaînements matériels et intellectuels qui ont abouti au monde tel que nous le connaissons présentement. C'est la raison pour laquelle l'on prétend pouvoir y trouver quelque lumière, quelque connaissance, qui pourraient guider nos actions dans la justice et nos esprits vers la sagesse. C'est aussi la raison pour laquelle la science court toujours derrière le passé du monde, essaie de le comprendre jusque dans son cœur le plus intime. Elle pose de nombreuses hypothèses, établit de nombreuses théories, en déduit de nombreuses équations, dans l'obsession permanente de savoir ce qui s'est passé *avant*, afin de savoir enfin d'où l'on vient. Connaître notre origine, voilà l'obnubilation qui pousse la science et les scientifiques dans des recherches tout autant délicates que biscornues. Ses hypothèses, mêlées à l'observation, le tout moulé dans une suite de raisonnements causals, ont pour résultat un cocktail détonant de théories divergentes, en quête d'une vérité qui s'éloigne de trois pas chaque fois que la science avance d'un. C'est que la causalité ramène précisément toujours les théories vers une cause première, cause, nous l'avons vu, qui n'a aucune forme de substantialité ; et ainsi cherchent-ils dans le vide, nos scientifiques, nos physiciens, ainsi cherchent-ils en vain des pétales vifs autour du pistil d'une fleur fanée. Ils se font architectes d'un monde dont ils cherchent le créateur, ils donnent les réponses avant même d'avoir les questions. Néanmoins, et c'est là un grand mérite de la science, certains scientifiques ont un regard critique sur eux-mêmes, et n'hésitent pas à remettre en cause des bases théoriques, même les plus fondamentales, pourtant bien ancrées dans leurs disciplines. A cet égard, il existe deux thèses, situées à deux niveaux différents sur l'échelle temporelle de l'histoire de l'univers, qui ont valeur scientifique, et qui demeurent critiquables. La critique que l'on en peut faire est en outre très positive, puisqu'elle débouche sur des conclusions extrêmement intéressantes d'un point de vue philosophique... et scientifique ! Elles sont d'autant plus pertinentes, et positivement critiquables, que leurs approches sont matérielles et empiriques ; elles ne prennent donc pas racines dans des postulats religieux ou autrement farfelus, mais bien sur l'observation du monde qui nous entoure, et leurs aboutissements, bien qu'ils soient en permanente évolution, offrent d'extraordinaires perspectives de réflexion sur le sens du monde et l'étendue de la connaissance. Ces thèses, particulièrement la première, que je prendrai en compte, la seconde demeurant pour l'or communément relativement intouchable, ont par ailleurs déjà fait l'objet de moult critiques et reconsidérations. Ici encore je souhaite aller plus loin dans leur remise en question, afin d'obtenir des résultats fiables et véritables, quitte à bousculer certains ordres préétablis, certaines paroles d'Évangile religieusement approuvées. Ces deux théories, que je me propose de critiquer et d'approfondir sur le plan philosophique, car je laisse aux physiciens le soin d'apporter des critiques dans des registres

mathématiques et techniques que je ne maîtrise guère, sont respectivement la théorie du big-bang, dont le champ d'analyse en sciences physiques est immense, ainsi que celle de la sélection naturelle couplée à l'évolution des espèces, originellement annoncée par Charles Darwin.

La théorie du big-bang est grossièrement, et à tort, considérée comme la description du point de départ de l'univers. A dire vrai, la phase du big-bang ne correspond qu'à un moment précis de l'univers, le moment où il est supposé avoir commencé à s'étendre, à connaître une phase d'expansion. Je ne vais pas vous faire l'historique de cette théorie, cela serait sans intérêt pour notre recherche, néanmoins il me semble pertinent de discuter de sa nature et de prendre en compte ses conséquences. Mes considérations auront bien entendu une portée philosophique, mais je ne vais pas pour autant vulgariser les thèses de la science physique, thèses très respectables, de plus hautement philosophiques. Ce qu'il nous faut retenir c'est que, justement, le terme big-bang a été employé pour la première fois par l'astrophysicien Fred Hoyle lors d'une émission radio à la BBC en 1950 et, ainsi est l'ironie du sort, il l'a justement utilisé pour ridiculiser la thèse selon laquelle l'univers est en expansion, à laquelle il était opposé. C'est un point fondamental puisque, jusqu'au début du vingt-et-unième siècle, il existait deux théories en opposition visant à expliquer le commencement de l'univers : la théorie du big-bang et celle de l'état stationnaire. Cette dernière est précisément exposée par Hoyle, et reprise à maintes reprises dans ses recherches ; il y défend l'idée selon laquelle « il y a création de matière dans l'univers »²¹ (*A radical departure from the « steady-state » concept in cosmology*, Hoyle, Narlikar 1966). Cette idée, pouvant sembler anodine, est en fait révolutionnaire et met à mal tant la physique classique, que la physique quantique, que la philosophie, ce à trois niveaux. D'abord la possibilité d'une création de matière sous-tend la possibilité d'une destruction de matière ; étant donné que le néant est possible alors un retour vers le néant est aussi possible. Ensuite, par là, l'être proviendrait du néant et donc, en fin de compte, la cohésion du monde telle que nous l'avons établie jusqu'ici serait incorrecte. Avec les outils qui sont les siens, constatant qu'elle contenait de nombreuses zones d'ombres, la science physique a rejeté cette théorie, pour lui préférer celle du big-bang. Cependant les réfutations de la science ne sauraient nous suffire, puisqu'elles ne sont fondées que sur des estimations et des observations qui n'ont pas de valeur transcendantale. En quelques points, l'on peut toutefois récuser la thèse de l'état stationnaire :

²¹ « The creation of matter takes place. »

- a. Le néant n'est pas, c'est sa nature de ne pas être. Or l'être est, qu'il soit simple conscience ou qu'il prenne forme en une existence matérielle ; il est, c'est plus que sa nature, plus que son sens, *c'est* ainsi.
- b. Ce qui *est* ne *peut* pas ne *pas être*, cela lui est impossible, puisque l'être *est* et est défini par l'être. Alors il ne peut y avoir destruction de ce qui *est*, en quoi le néant est une notion négative qui n'a d'utilité que dans l'élaboration de raisonnements logiques, sans avoir aucune substantialité réelle.
- c. L'idée d'une matière en perpétuelle création nous renvoie à une conception chaotique du monde. Si tout ce qui est peut se créer à partir de rien alors l'être n'a besoin de rien pour être, pas même d'être, donc rien n'est. Ce qui est insensé.
- d. Si l'on réduit le concept de création à la matière, donc que l'on m'oppose la proposition suivante, proche des conceptions cosmologiques de l'univers : « il ne s'agit pas de l'être, mais de l'existant, qui est en continuelle création », à cela je rétorque que même si l'être pouvait concevoir l'existant, il ne pourrait le concevoir à partir de rien, car il n'aurait rien à penser, mais lui-même étant *déjà*, il a déjà matière à penser. Et à supposer que la matière pourrait disparaître indépendamment de toute volonté sans que la conscience en soit affectée, alors il n'y aura jamais *rien*, il y aura toujours la conscience.
- e. Les synthèses que peuvent réaliser l'esprit entre les objets et les concepts prouvent l'existence d'un lien indissoluble entre matière et conscience. Or ce lien est rompu par la théorie de l'état stationnaire, qui suppose que de la matière nouvelle peut s'ajouter à de la matière préexistante, sans que cette matière fût préalablement matière, en quoi la matière *pourrait* dépasser et la matière et la conscience, et donc se placer hors du champ de ces deux formes unies par la synthèse. De cette espèce de dépassement l'on peut déduire que toute transformation matérielle est exclue de la réalité du monde, puisque tout est désordonné, imprévisible et inimaginable, alors tout va à l'avenant, toute logique s'effondre, toute vie s'éteint, et mieux vaut cesser toute activité puisque la connaissance même est inconnaissable.

Je crois avoir ici opposé assez d'arguments à la théorie de Hoyle et de ses disciples. Pour autant la théorie du big-bang n'est guère validée, mais elle reste encore digne d'analyse et conserve une relative crédibilité. Cette théorie suppose un univers en perpétuelle expansion, dans lequel les corps s'éloignent les uns des autres non pas par leur mouvement mais du fait d'une expansion globale de l'univers. Si cette approche a été confirmée par Hubble, avec sa théorie du spectre lumineux rouge, expliquant ainsi : « Pourtant, une autre interprétation logique et cohérente peut se déduire de nos observations : l'on peut supposer que la vitesse des ondes lumineuses rouges donnent la mesure du taux d'expansion d'un modèle homogène en expansion obéissant aux lois de la gravitation relative »²² (*Effects of red shifts on the distribution of nebulae*, Hubble 1936), elle avait été préalablement établie par Lemaître, qui disait vouloir trouver « la cause de l'expansion de l'univers »²³ (*Expansion of the universe, A homogeneous universe of constant mass and increasing radius accounting for the radial velocity of extra-galactic nebulae*, Lemaître 1931), preuve encore que les sciences physiques raisonnent causalement, et cherchent obsessionnellement à expliquer des phénomènes naturels par voie de causes à effets, ce qui les ramène forcément à envisager une cause première, d'où une vision cosmologique et erronée, sur le plan philosophique, du monde. En remontant le temps, les scientifiques ne font que rechercher l'origine du monde ; ils sont parvenus à atteindre le big-bang, ou plutôt l'ère de Planck, qui suit de très près le big-bang, sans parvenir à expliquer, pour l'instant, l'origine du big-bang, l'origine de la création. Cependant, comme le souligne fort bien Marc Lachièze-Rey, « certains scénarios imaginés à partir de la théorie des cordes suggèrent, par exemple, une longue évolution antérieure. Par ailleurs, même en admettant que t_{planck} représente le début de l'Univers, cela ne légitimerait pas pour autant l'évocation d'une *création* de l'Univers. Cette question chatouille les esprits depuis la mise en évidence de l'expansion cosmique. Pourtant, ni l'approche scientifique, ni même la simple logique ne suggèrent des évocations de la création de l'Univers » (*Vers une nouvelle cosmologie*, Lachièze-Rey 2005) ; donc d'une part le big-bang ne correspond pas

²² « Nevertheless, another fairly consistent interpretation of the observations may be derived on the assumption that red shifts are velocity shifts and measure the rate of expansion of a homogeneous expanding model which obeys the relativistic laws of gravitation. » Hubble a mesuré les longueurs d'ondes de la lumière émise par les corps s'éloignant de son point d'observation ; il a ainsi pu observer une traînée lumineuse rouge, correspondant à « l'arrière » du spectre lumineux, dont la longueur d'onde et la fréquence s'accroissent avec le temps. De là il a déduit que l'univers s'étend, sans quoi la fréquence des ondes lumineuses émises par les corps célestes demeurerait inchangée.

²³ « It remains to find the cause of the expansion of the universe. »

véritablement au commencement de l'univers, et cette thèse est également soutenue par Gasperini, fondateur de la théorie des cordes, selon qui « si l'histoire de l'univers peut être pensée avant le big-bang, de nouvelles possibilités surviennent, suggérant une évolution causale ayant conduit, une fois les caractéristiques nécessaires réunies, au big-bang »²⁴ (*The pre-big bang scenarion in string cosmology*, Gasperini, Veneziano 2003) – notez bien la dimension historique du discours, il s'agit bien de comprendre l'histoire du monde – et d'autre part l'on n'a strictement aucune idée des mécanismes de création éventuelle de la matière, comme le remarque d'ailleurs très justement Darwin, dans son *Autobiographie*, « Le mystère du commencement de toutes choses est insoluble pour nous » (Darwin 1985). Deux points sont ici exposés à la critique. Tout d'abord la simple idée de recherche du début de l'univers par l'observation des corps célestes est tendanciellement paradoxale ; en effet cette recherche, cloisonnée dans l'expérience, étant causale, et l'univers, je l'ai démontré, n'étant pas causal, l'on ne saurait comprendre un objet par un concept qui ne lui appartient pas. Aussi l'on pourra remonter aussi loin qu'il nous plaira le long de la courbe du temps, l'on trouvera toujours de nouvelles questions, mais jamais de réponse définitive. Pourquoi ceci ? Pourquoi cela ? pourrions-nous nous demander infiniment. Et quand nous aurons trouvé la cause du phénomène étudié, eh bien nous serons de nouveau confrontés à d'autres nœuds qu'il faudra dénouer et qui, une fois dénoués, s'emmêleront de nouveau comme par enchantement, *etcetera, etcetera*. Ensuite, par nature, cette recherche nous renvoie irrémédiablement à la notion de création ; car si l'on cherche la cause de l'être, l'on cherche sans doute comment l'être a pu survenir. Or le concept de création, je l'ai également montré, présuppose le néant, et donc ne tient pas debout. Alors, bien que les prodigieuses découvertes de la science soient à même de fournir une certaine explication du monde, je dirais qu'elles permettent de retracer son histoire jusqu'à des périodes qui paraissent intouchables à l'échelle humaine, elles ne fournissent pas encore d'explications transcendantales quant à l'essence de l'univers. Néanmoins, et c'est un point très positif, les sciences physiques ont, dans la plupart des cas, l'humilité de ne fonder leurs théories que sur l'expérience, c'est-à-dire sur le réel, et en cela elles permettent à tout un chacun de comprendre en profondeur le réel. Et comme le réel, la théorie du big-bang l'atteste, nous ramène vers une unité du monde matériel, au moins même les esprits les moins érudits, parce qu'ils ne désirent pas l'être, auront cette intuition que, dans le fond, tout *a été*, et de même tout *est* aujourd'hui, et que rien n'a fondamentalement changé

²⁴ « If the history of the Universe can be continued backward in time past the big bang, new possibilities arise for a causal evolution to have produced a big bang with the desired characteristics. »

depuis cette époque éloignée, sauf que l'on a mis de la conscience dans la matière, de la conscience à l'intérieur même de la matière, si tant est, et c'est bien la conclusion à laquelle nous amène notre raisonnement, qu'elle ne fût pas déjà liée à la matière. Je ne saurais rien ajouter de supplémentaire à cette critique de la théorie du big-bang, qui ne fait que conforter l'idée selon laquelle originellement il n'y a pas d'originellement, tout a toujours été déjà là, sans que rien ne fût jamais ajouté ni retranché à la substance de l'être.

Je ne puis cependant faire fi de la théorie de Darwin, sur l'origine des espèces et leur évolution, puisqu'elle sous-entend que les êtres humains, à savoir ces êtres particulièrement doués de raison, sont la progéniture d'espèces autres que l'espèce humaine, qu'ils sont issus d'un ancêtre commun à d'autres espèces, et qu'ils ont pu prospérer grâce à des contingences favorables qui leur ont permis de survivre à la sélection naturelle. On retrouve ces deux aspects de la théorie dans l'ouvrage majeur de Darwin, *On the origin of species*. En ce qui concerne l'hérédité, l'auteur affirme, alors qu'il étudie la possible modification des organismes à travers les générations : « Quelques auteurs emploient le terme *variation* dans le sens technique, c'est-à-dire comme impliquant une modification qui découle directement des conditions physiques de la vie ; or, dans ce sens, les variations ne sont pas susceptibles d'être transmises par hérédité. Qui pourrait soutenir, cependant, que la diminution de taille des coquillages dans les eaux saumâtres de la Baltique, ou celle des plantes sur le sommet des Alpes, ou que l'épaississement de la fourrure d'un animal arctique ne sont pas héréditaires pendant quelques générations tout au moins ? »²⁵ (Darwin 1861) En peu de mots il est possible de résumer ces deux phrases, dans lesquelles Darwin nous dit qu'à la fois les modifications, qui découlent des aléas de la vie, ne sont pas héréditaires mais que, dans une certaine mesure – laquelle ? on l'ignore encore – certaines modifications, provenant d'on ne sait où, sont quand même héréditaires. Il faut croire qu'une main tendue du ciel s'est élancée vers la Terre et s'est posée sur certaines espèces, décidant ainsi lesquelles seraient structurellement modifiées, transmettant leurs modifications aux générations futures, et lesquelles ne le seraient pas, quitte à être victimes de celles qui avaient eu le privilège d'être favorablement modifiées. L'on peut sourire, l'on peut rire, mais n'est-ce pas là ce que nous dit Darwin ? Qui plus est, dans l'hypothèse où certaines espèces pourraient connaître

²⁵ « Some authors use the term “variation” in a technical sense, as implying a modification directly due to the physical conditions of life; and “variations” in this sense, are supposed to be not inherited: but who can say that the dwarfed condition of shells in the brackish waters of the Baltic, or dwarfed plants on Alpine summits, or the thicker fur of an animal from far northwards, would not in some cases be inherited for at least some few generations? »

ponctuellement des modifications, il faudrait, pour qu'une espèce puisse prospérer, que la même modification se produise au même instant et ce dans un très grand nombre de cas. Imaginez par exemple un mâle et une femelle castor, qui donneraient naissance à un koala ; certes le koala pourrait survivre dans son milieu, mais par quel miracle pourrait-il perpétuer son espèce, alors qu'il est bien incapable de se reproduire avec des castors, et qu'aucun autre koala ne point à l'horizon ? Puis, si l'exemple des castors ne vous semble pas suffisant, si même nous admettions que de telles transformations, relevant pourtant, il faut bien l'admettre, de la science-fiction, étaient possible, alors, comme pour le big-bang, il faudrait remonter jusqu'à l'origine des espèces, jusqu'à la première espèce, première espèce pour laquelle le darwinisme est bien inapte d'expliquer l'origine... Cette conception des modifications des espèces est en fait maladroitement causale et, par conséquent, inadaptée en vue d'expliquer le sens véritable du monde. Face à cette impuissance notable de la pensée darwinienne à expliquer la réalité des choses, des avocats du philosophe britannique, notamment le groupe *Albert le grand sur Sciences et théologies*, affirment que « Pour lui [Darwin], l'origine se réduit à la considération du mécanisme qui entre en jeu dans l'explication scientifique qui reste dans les limites de l'observable » (*Théologie de la création, Sciences et théologies*, Arnould *et al.* 2009). En d'autres termes il explique l'origine des espèces sans rien expliquer, étant donné que, précisément, ses études sont strictement empiriques, donc limitées dans l'espace, dans le temps, ainsi que dans l'entendement. Ainsi, en défendant Darwin, ces théologiens ne font que porter un coup supplémentaire à sa théorie déjà souffrante. En gros, ils vous disent, pour parler simplement, que le darwinisme est très louable mais que, malheureusement, il ne peut pas solutionner beaucoup de problèmes. Difficile de dire avec certitude, par ailleurs, quels problèmes il peut solutionner. *L'origine des espèces*, car c'est bien le titre de l'ouvrage de Darwin, ne traite en fin de compte de l'origine de rien du tout, et pour cause, Darwin s'avoue lui-même dans l'incapacité, comme il le reconnaît dans son *Autobiographie*, voir la référence ci-devant, de saisir le sens mystérieux et originel du monde. Une fois ceci établi, la théorie de la sélection naturelle, qui est pourtant une des théories phares de Darwin, et dont l'authenticité n'est plus à flatter, peut sembler d'un intérêt plus limité que d'apparence. Dans cette dernière l'auteur expose ce point de vue : « J'ai donné le nom de *sélection naturelle* ou de *persistance du plus apte* à cette conservation des différences et des variations individuelles favorables et à cette élimination des variations nuisibles »²⁶ (Darwin 1861), c'est-à-dire que les êtres les mieux dotés en facultés physiques, les plus en

²⁶ « This preservation of favourable variations and the rejection of injurious variations, I call Natural Selection. »

harmonie avec leur environnement, et les mieux aptes à se défendre face à de potentiels agresseurs, comme de faire face à certaines transformations environnementales ou autres catastrophes naturelles, survivront et se reproduiront, tandis que les autres seront éliminés du règne du vivant. Cette proposition, très réaliste, et sans doute irréfutable, se met ici malheureusement au service de la variabilité telle qu'elle est exposée par Darwin dans les premières pages de son œuvre majeure. Considérée isolément, la sélection naturelle est cohérente, les thèses qu'elle sous-tend tombent même sous le sens ; mais, si l'on les relie à celles de l'évolution des espèces, l'on mélange alors une théorie intelligible à une théorie, elle, insoutenable, et la synthèse des deux donne pour résultat un méli-mélo qui désorienterait l'esprit de n'importe quel penseur. Par conséquent, et ce à cause de la théorie de l'évolution des espèces, le darwinisme fait fausse route et ne peut, à l'image de la théorie du big-bang, rendre compte de l'origine du monde. C'est que, à bien y réfléchir, ce monde uni dans sa matière, son espace, son temps et sa conscience, ne saurait avoir d'origine. Ce n'est pas un monde qui a été, pas plus qu'un monde en devenir, c'est le monde, et ce que nous en pouvons connaître est en nous comme le monde est en nous, le reste n'est que recherche vaine et éperdument zélée. Le monde n'a pas d'origine, il est.

§ 9. Critique générale du déisme

Ce qu'il convient de dire, avant toute chose, est que l'essence même de la pensée est inaccessible aux hommes que nous sommes. Voici un avant-propos auquel aucun de nous ne peut échapper, et auquel il n'est guère souhaitable d'échapper. Ce qui est donné est donné, et il est bien impossible de ne point s'y astreindre. Qui pourrait prétendre s'enfuir face à la fatalité de la vie ? Celle-ci est là, irrémédiablement, et il ne faut s'en plaindre ; car se plaindre de ce qui advient revient déjà à se plaindre de ce que nous sommes. Notre nature, si inconnue, et que nous cherchons pourtant, souvent en vain, à pénétrer, n'est que l'aboutissement de ce que nous sommes déjà, un voile imperceptible qui confond le sens même de l'existence. Car d'aboutissement, enfin, il n'y a guère ; il n'y a que ce qui est, et ce qui est est sans que l'on puisse le fuir d'aucune manière. Comment tenir le bout d'une ficelle si nos bras sont trop

courts pour le rejoindre ? Comment le tenir aussi si la pelote est emmêlée ? Il n'est rien que nous soyons à même de tenir au bout de nos doigts, que les illusions perdues qui confondent nos raisons. Elles sont fausses, elles sont orgueilleuses, elles sont inepties, rien que des mirages humides et salés dans un désert de dunes et de sable, ou le vent souffle vainement la vie et les idées, fussent-elles lucides, enfermées dans cet espace infini cloisonné dans l'ignorance. Alors les réponses que j'apporterai seront toujours incomplètes. Elles n'ont pas de fin, elles ne font que repousser un peu plus loin, car ô combien plus loin un vrai sage saurait-il les repousser, les limites de la connaissance humaine. Pauvre connaissance humaine ! Pauvre humanité ! As-tu jamais donné à la Terre un seul esprit empli de sagesse ? Ou ne l'aurais-tu pas fourvoyé dans quelques-uns de tes dogmes mensongers et refermés ? Quelle conscience as-tu du monde, quelle connaissance sais-tu en retirer ? Tu ne sais même pas que tu sais, et ainsi tu ignores même, croyant tout savoir, que tu ne sais pas. Ton orgueil, voilà sûrement ce qui te trompe, voilà ce qui te conduit à la méprise et au mépris. C'est cela qu'il faut entendre, avant d'entendre quoi que ce soit d'autre, surtout dans le présent paragraphe, car l'on ne traite pas ici de futilités et de petits exercices de logiques sans la moindre importance. Non, l'on traite ici de l'essence du monde, c'est-à-dire de ce que chacun de nous renferme en lui et tente difficilement de comprendre. *Qui fut le premier ?* Y a-t-il jamais eu un premier ? Nos esprits inféconds sont bien incapables de répondre à ces questions, et pour cause, ils ne devraient sans doute pas s'en préoccuper. Mais nous nous en préoccupons, certainement par curiosité, certainement même en vue d'un certain espoir, d'une certaine science, puisque la science, qui dans ses dogmes, est parfois semblable à quelque régiment de soldats, peu ouverts à tout ce qui leur est extérieur, jusqu'au simple bon sens de l'homme simple et spontanément intelligent, devrait avoir vocation, et c'est ce qu'elle a fait au temps d'Archimède et de Galilée, à s'ouvrir à une réalité globale et aspirer à une connaissance totale, en vue d'une certaine sagesse, parce que, quelque part en nous, une lueur recherche la *vérité*, une lueur se recherche elle-même, elle recherche son principe fondateur, ou ce principe qu'elle conçoit comme étant fondateur. Jusque-là en effet, nous ignorons tout de la possible création d'un monde que nous ne comprenons même pas tel qu'il est, avec tellement d'évidence et de clarté, offert à nos sens. Et à l'identique nous ignorons tout de notre propre essence, ou du sens de cette dernière. Je vous le dit, et je ne serais pas le premier, c'est folie que de vouloir prouver l'existence de Dieu, ou même l'existence d'un dieu. Comment donc pouvoir ne serait-ce que penser, que cette idée traverse notre tête, prouver l'existence d'un être que notre entendement, troublé par ses passions, ne peut aucunement concevoir ? Ayons un peu d'humilité, gardons un peu les pieds sur terre, et contentons-nous

d'analyser ce que nous pouvons observer. Tenons-nous en à ce qui nous est donné et tirons-en les conclusions que nous en pouvons conclure. Nous ne trouverons rien au-delà, que de la spéculation et des contes de fées. C'est ce que je vais tâcher de démontrer méthodiquement ci-après, en retraçant les diverses preuves, proposées par d'illustres auteurs, de l'existence de Dieu. L'exposé n'est pas tant chronologique que logique, et il nous amène à des réfutations pour lesquelles je ne vois – suis-je aveugle ? – nulle controverse envisageable.

A. Sur la preuve ontologique chez Descartes et Spinoza

La plus célèbre, ou du moins la plus populaire, preuve de l'existence de Dieu a été proposée par Descartes, dans ses *Méditations métaphysiques*, dont le sous-titre même indiquait : « La première philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées » (Descartes 1990). Certainement tous ceux qui s'intéressent un minimum à la pensée philosophique en ont eu connaissance, et les personnes non initiées en ont très sûrement eu l'intuition. Cette preuve, ou plutôt, cet argument ontologique, s'énonce ainsi : « je ne puis concevoir Dieu sans existence, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement : non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte, et qu'elle impose aux choses aucune nécessité, mais, au contraire, parce que la nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de Dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon. Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence (c'est-à-dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfection), comme il m'est libre d'imaginer un cheval sans ailes ou avec des ailes » (*idem*). Le philosophe Kant, dans la *Critique de la raison pure*, a consacré un chapitre entier à la réfutation de cette preuve, avec sa non moins célèbre proposition : « Être n'est évidemment pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quoi que ce soit qui puisse s'ajouter à un concept d'une chose » (Kant 2001), et d'ajouter, à la fin de sa démonstration : « Quand donc je pense une chose, quels et si nombreux que soient les prédicats au moyen desquels je veux la penser (même en la déterminant complètement), par cela seul que j'ajoute que cette chose existe, je n'ajoute rien à cette chose. Car autrement ce ne serait plus la même chose qui

existerait mais quelque chose de plus que ce que j'ai pensé dans le concept, et je ne pourrais plus dire que c'est exactement l'objet de mon concept qui existe » (*idem*). Nul besoin de m'aventurer plus loin, dans quelque autre raisonnement, tout est dit ici. Je préciserai simplement, pour appuyer la pensée de Kant, que l'existence ne saurait en aucun cas être un attribut témoignant d'une quelconque perfection. Pour ce que j'ai montré jusqu'ici, tout existe, il n'y a pas de néant, et parallèlement de nombreux être imparfaits existent, et ainsi leur existence se réduit au moyen d'expression de leur imperfection, sans manifester aucune forme perfection, ou peut-être, et nous n'en saurions juger, que des fragments de perfections. Car si l'existence seule était un gage de perfection alors tous les êtres seraient parfaits. Alors, s'il est vrai que pour être parfait, il faut exister, la perfection en soi, dont l'existence n'est pas une qualité, n'est toujours pas démontrée, elle demeure hypothétique. L'existence est par conséquent une condition nécessaire à la manifestation de la perfection, sans être en soi l'un de ses attributs.

Une argumentation très proche de la thèse développée par Descartes se retrouve dans l'*Ethique* de Spinoza ; celle-ci veut aussi démontrer l'existence de Dieu à partir de la nature de l'existence. Deux démonstrations appuient sa certitude : « ni en Dieu ni hors de Dieu il n'est donné aucune raison ou cause qui ôte son existence, et en conséquence Dieu existe nécessairement » (Spinoza 1999). C'est ici un raisonnement à l'envers. Comme je l'ai montré, tout, en fait, est possible à l'imagination, et, dans la mesure où toute la matière et toute la conscience sont déjà données, il n'existe de borne pour aucune espèce d'existence. Cependant, ce n'est pas parce que j'imagine que Dieu existe que Dieu existe nécessairement. Pour preuve, si je m'imagine que, dans l'espace vide devant moi, une table existe, cela n'ajoutera nullement l'existence à cette table, et elle n'existera toujours pas, quand bien même il n'y aurait aucune cause intelligible qui viendrait lui soustraire son existence – c'est qu'il ne faut confondre l'analytique et le synthétique. Donc ce n'est pas parce que l'on ne trouve pas de cause à l'entrave de l'existence de Dieu que Dieu existe par nécessité, à plus forte raison que l'image que nous avons de lui n'est que le produit de notre propre conception subjective de sa possible personne. La deuxième démonstration établie par Spinoza annonce : « Pouvoir ne pas exister c'est impuissance et, au contraire, pouvoir exister c'est puissance (*comme il est connu de soi*). Si donc ce qui existe à l'instant actuel nécessairement, ce sont seulement des êtres finis, des êtres finis seront plus puissants qu'un Être absolument infini ; or cela (*comme il est connu de soi*) est absurde ; donc ou bien rien n'existe ou bien un Être absolument infini existe aussi nécessairement » (*idem*). Cette preuve-là s'appuie sur le postulat défendu dans la première phrase, à savoir, « Pouvoir ne pas exister c'est impuissance et, au contraire, pouvoir

exister c'est puissance » ; de là découle automatiquement l'existence d'un dieu – quoiqu'encore elle puisse être le fruit de l'imagination. Mais en vérité l'existence n'est en rien puissance, elle n'est qu'un moyen d'expression de l'être par la pensée et l'action ; par suite, que certains veuillent se couvrir de puissance durant leur existence, cela ne concerne que leur propre individualité. Le sentiment de puissance n'est qu'une impression subjective vide de toute valeur intellectuelle, et ne peut donc pas suffire à établir avec certitude l'existence d'une conscience divine qui, si elle existe en perfection comme l'on l'imagine usuellement, ne saurait se targuer de détenir quelque puissance. Comme l'argument cartésien, l'argument spinozien se trouve démonté par son propre procédé, et se trouve confronté à cette froide réalité : l'existence d'un être ne suffit pas à prouver l'existence d'un autre être.

B. L'argument ontologique chez Anselme de Canterbury

Cet énoncé, dont la popularité n'est plus à remettre en cause dans les sphères philosophiques, a été rédigé bien avant que Descartes et Spinoza aient eu l'occasion d'écrire les leurs. Néanmoins, bien que s'en approchant dans le mode de raisonnement, il s'éloigne des arguments cartésiens et spinoziens en cela qu'il ne prend pas appui uniquement sur la nécessité de l'existence, mais aussi sur l'un de ses attributs, à savoir la grandeur des objets et des êtres : « si l'être dont on ne peut concevoir de plus grand est dans l'intelligence seule, cette même entité, dont on ne peut rien concevoir de plus grand, est quelque chose dont on peut concevoir quelque chose de plus grand : mais certainement ceci est impossible. Par conséquent, il n'y a aucun doute que quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand existe et dans l'intelligence et dans la réalité. Et il est si véritablement que l'on ne peut même pas penser qu'il n'est pas. En effet, on peut concevoir quelque chose qu'on ne saurait concevoir comme non existant, ce qui est plus grand que ce que l'on peut concevoir comme non existant. Ainsi donc, si ce dont on ne peut rien concevoir de plus grand peut être conçu comme n'existant pas, ce même (être) dont on ne peut rien concevoir de plus grand n'est pas cet (être) dont on ne peut pas concevoir de plus grand : ce qui est contradictoire. Ainsi donc, cet (être) dont on ne peut pas concevoir de plus grand est d'une manière tellement véritable

que l'on ne peut pas penser qu'il n'est pas. Et cet être, c'est toi, Seigneur notre Dieu » (*Proslogion*, Anselme de Canterbury 2001). Ici Anselme de Canterbury affirme qu'il est un lien entre perfection et grandeur. De ce fait, quand je m'en vais marcher le long de l'océan, en haut d'une falaise, d'une falaise si haute, d'une falaise tellement immense, je ne peux que constater ô combien cette falaise est plus parfaite que moi. Et si d'aventure je venais à poser mon regard sur la houle et l'infinie étendue de l'océan, alors, pris de vertige, je sentirais ô combien la mer est plus parfaite que moi, et qu'elle l'est également plus que la falaise. De même, en étendant cette logique, si je considérais la planète, je percevrais combien elle est plus parfaite que la mer, et combien le soleil est plus parfait que la Terre, et combien la voie lactée est plus parfaite que le soleil etc. etc. Nous pouvons aller très loin dans ce raisonnement, jusque dans les sillons de l'absurde. La notion de grandeur renvoie à une intuition spatiale, elle se réfère à l'étendue, mais seul l'espace est infiniment étendu, de sorte que l'on n'en puisse saisir les deux extrémités. La notion de perfection, elle, renvoie à un jugement d'ordre moral, et en aucune manière à une notion spatiale. La synthèse entre grandeur et perfection n'a pas, en conséquence, pour résultat une existence parfaite ; elle n'a aucune réalité intelligible. L'espace est fait de manière que des corps tous plus grands ou plus petits les que les autres puissent cohabiter. Que ces corps soient matériels ou éthérés ne change rien au fait qu'ils puissent évoluer ensemble dans un même espace, sans pour autant que leur taille détermine leur degré de perfection. La taille et le degré de perfection sont deux concepts bien distincts qui ne s'affectent pas mutuellement.

C. De la logique modale

Désavoués par le criticisme kantien, les défenseurs de la preuve ontologique ont pourtant eu quelques héritiers. Ceux-ci se sont essayés à la logique modale en philosophie, pensant ainsi, à l'aide de leurs formules presque algébriques, résoudre tous les problèmes inhérents à la philosophie. L'objet de cette logique, pouvant paraître quelque peu étrange, est de parer aux défauts et aux ambiguïtés soulevés par le langage commun dans le but d'établir un langage, par le biais d'une sémantique aux allures mathématiques, qui ne soit contradictoire en aucun

point. Ainsi a-t-on vu naître, avec les critiques de Tarski (*The semantic conception of truth and the conception of semantic*, Tarski 1944), qui remarque de quelle manière il est possible de manipuler le langage, les multiples tournures qu'il est possible d'employer, parfois en vue de transmettre un seul et même message, le début d'une sémantique mathématique supposée débarrasser le langage subjectif des hommes de ses ambiguïtés. Deux auteurs principaux ont utilisé ce moyen d'expression à des fins philosophiques²⁷ liées à l'argument ontologique. Gödel, d'une part, a établi, par l'usage d'outils de la logique modale, une preuve ontologique de l'existence de Dieu (Gödel 1995). Son axiome le plus sujet à controverse est le suivant : « Axiome 3 : La propriété d'être semblable à Dieu est positive » (idem). Même en raisonnant d'un point de vue mathématique, c'est-à-dire en admettant que le terme « positive » est exclusivement rattaché au signe « + », l'on ne ferait que masquer maladroitement le caractère moral que sous-entend l'axiome 3 du théorème de Gödel car, pour juger de ce qui est positif, il faut déjà juger d'un point de vue moral et, déjà, comme Anselme de Canterbury, l'on commet l'erreur de la synthèse entre le moral et l'amoral – ici l'existentiel directement. Une autre contradiction peut être relevée dans l'axiome 6 : « Pour toute propriété P, si P est positive, alors d'être nécessairement P est positive » (idem) ; il n'est cependant guère utile de débattre sur ce postulat, qui a été démonté par Kant lorsqu'il affirme, je le répète, que « Être n'est évidemment pas un prédicat réel » (*Critique de la raison pure*, Kant 2001), car l'être en soi, s'il devait survenir, ne saurait résulter directement de l'idée que l'on s'en fait dans notre imagination et, étant autre chose, il n'aurait pas exactement les mêmes propriétés. A quoi l'on pourrait ajouter « qu'être nécessairement » n'est pas une réalité qui tombe sous le sens, dans la mesure où l'on ne saurait établir le caractère nécessaire de l'existence.

Outre Gödel, Plantinga, dans son ouvrage *The nature of necessity*, propose un soi-disant « modèle modal triomphant »²⁸ (Plantinga 1982), en supposant que « la perfection absolue est équivalente à l'excellence maximale dans tous les mondes possibles alors : (42) Il y a un monde possible dans laquelle la perfection absolue est exemplifiée ; (43) La proposition *une chose est absolument parfaite si et seulement si elle a une excellence maximale dans tous les mondes possibles* est nécessairement vraie ; (44) La proposition *ce qui a une excellence maximale est omnipotent, omniscient et moralement parfait* est nécessairement vraie »²⁹

²⁷ A dire vrai il y en a bien d'autres – Kripke pour ne citer que lui – mais les deux que nous allons étudier se sont particulièrement intéressés à la preuve ontologique de l'existence de Dieu.

²⁸ « A victorious modal version. »

²⁹ « Let us say that *unsurpassable greatness* is equivalent to *maximal excellence in every possible world*. Then (42) There is a possible world in which unsurpassable greatness is exemplified; (43) The proposition *a thing as*

(idem), partant de quoi il va déduire que la perfection s'étend sur l'ensemble des mondes possibles, et que cette perfection c'est Dieu. Nous n'avons ici à faire à une suite de concepts mélangés les uns aux autres dans le but unique, et bien reconnu par l'auteur, de démontrer l'existence de Dieu. On peut récuser cette proposition comme suit :

- a. Tout d'abord, la notion de *monde possible*, propre à la logique modale, renvoie à des intuitions spatiotemporelles or, je l'ai prouvé, espace et temps sont des formes *a priori* de l'existence et sont reliées au monde dans son unité ; le monde étant un et unique, il n'existe aucun autre monde possible que le monde qui nous est donné.
- b. Pour (42) : que la perfection absolue soit exemplifiée ne découle pas du fait qu'il existe un monde possible dans lequel elle puisse l'être. Il n'est qu'un seul monde et rien ne nous prouve que la perfection y prenne place.
- c. Pour (43) : ce point reflète la pensée de Spinoza, et la démonstration de Kant suffit faire tomber l'argument avancé.
- d. Pour (44) : encore une synthèse paradoxale entre des concepts existentiels et un concept moral. L'excellence maximale n'induit pas nécessairement ce que nous suggère Plantinga.
- e. Venant de quoi l'on ne peut aboutir à des conclusions satisfaisantes à partir de ces propositions : l'argument ontologique de Plantinga est en réalité un modèle modal qui n'aboutit pas à la vérification certaine de l'existence de Dieu.

Sans doute ces auteurs, proches intellectuellement du cartésianisme, ont-ils essayé de contredire Kant (sauf s'ils n'avaient pas connaissance de ses écrits), et ainsi ils ont fait fausse route. La logique modale, qui est une copie reformulée de l'argument de Descartes, Spinoza et Anselme de Canterbury, échoue à démontrer l'existence de Dieu.

unsurpassable greatness if and only if it has maximal excellence in every possible world is necessarily true; (44) The proposition whatever is omnipotent, omniscient, and morally perfect is necessarily true. »

D. De la preuve cosmologique de l'existence de Dieu

L'argument cosmologique est, comme Kant l'a bien remarqué, très proche de l'argument ontologique. Il en est une version détournée en cela qu'il ne se réfère pas directement à l'existence mais qu'il fait plutôt appel à des mécanismes de causalité et, la causalité s'appuyant sur l'existence, car il n'y a ni cause, ni effet, sans existence, la preuve cosmologique est un modèle rallongé de la preuve ontologique. Cet argument, très populaire, et que la plupart des esprits pourrait formuler aisément sans avoir besoin de références philosophiques ou scientifiques, a été énoncé à maintes reprises par les théoriciens, penseurs, philosophes et théologiens. On le retrouve notamment dans la *Somme théologique* de Saint Thomas d'Aquin dans la formulation suivante : « Il faut donc nécessairement affirmer qu'il existe une cause efficiente première, que tous appellent Dieu » (Thomas d'Aquin 1984), c'est-à-dire que, comme on a pu lire chez Leibniz (*La monadologie*, Leibniz 1880), l'enchaînement des relations de causes à effets que l'on peut observer dans notre environnement doit avoir une impulsion initiale, et cette impulsion est la cause première. Or nous avons déjà démontré qu'il n'y a aucune cause première, étant donné que la causalité s'applique à des expériences, scientifiques ou non, réduites dans le temps et dans l'espace. Kardec, dans son *Livre des Esprits*, reprend également, d'une manière un peu plus raffinée, cette explication, en des termes très proches : « 4. Où peut-on trouver la preuve de l'existence de Dieu ? « Dans un axiome que vous appliquez à vos sciences : il n'y a pas d'effet sans cause. Cherchez la cause de tout ce qui n'est pas l'œuvre de l'homme, et votre raison vous répondra » » (Kardec 1869). Au-delà de la simple causalité, cette définition, qui pose Dieu comme une cause, le pose aussi comme un créateur. C'est une vision quasi-biblique selon laquelle l'inexplicable s'explique par Dieu, le créateur du monde. Puis Kardec confronte cette conception créatrice à la science, plaçant l'homme face à lui-même, pour lui faire voir comment les axiomes de la science, recourant toujours aux causes et aux effets, ne peuvent trouver de cause à la création. Nous sommes d'ailleurs ici à la frontière de l'argument physico-théologique, que je ne développerai pas ici – Kant l'a suffisamment traité dans la *Critique de la raison pure* – soutenant la thèse de l'harmonie dans le monde ; tout y est à sa place et l'on ne saurait l'expliquer, pourtant il est une cause à cette situation complexe et harmonisée... et ainsi l'on retrouve l'argument cosmologique. Quant à la création en elle-même, elle est sans substance puisque rien ne se

créée, tout est déjà, tout se transforme dans ce qui *est* ; et la seule conscience, si l'on venait à supposer qu'il n'y a pas de matière, est déjà quelque chose et, bien qu'éthérée, elle a besoin d'un support pour être ce qu'elle est. Ensuite elle est libre, si elle en a la possibilité, de transformer la matière et de l'agencer comme bon lui semble. Mais, en tout cas, il y a toujours *déjà quelque chose*. Oublions une bonne fois pour toutes ce néant qui vient nous hanter. Jetons-le au fond d'une fosse. Il n'y a pas de néant, il n'y en a jamais eu, et il n'y en aura jamais. Pour qu'il y ait quelque chose, il faut quelque chose, sans quoi il n'y a rien, et comme il y a toujours quelque chose, il y aura toujours quelque chose. Cette vérité est indépendante de toute divinité et de toute volonté, elle est vraie en tout point de l'espace et du temps, elle est transcendante. Aussi l'idée d'une cause première est-elle complètement rocambolesque ; elle induit déjà le néant, elle le tient même pour condition sine qua non : pour qu'il y ait un début il faut nécessairement, qu'avant ce début, il n'y ait rien, donc, comme tout est, il n'y a pas de début, tout a toujours été. Ni la création, ni la causalité ne sont des idées justes. Ce ne sont que des concepts humains facilitant aux hommes leurs modes de raisonnement. Comme leur vie commence à leur naissance et s'achève à leur mort, ils croient qu'il en va de même pour le monde, qu'il est né un jour et qu'un jour il disparaîtra. Le *comment* du monde, contrairement à l'idée que se fait Tresmontant, ne se trouve dans aucune cause (*Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu ?*, Tresmontant 1971), et quand bien même il y aurait une cause, ce qui est pourtant impossible, celle-ci ne serait pas forcément de nature consciente, elle pourrait très bien être matérielle, en quoi l'existence de Dieu n'est toujours pas démontrée. Les esprits humains sont si faibles qu'ils conçoivent toute chose à partir de leur point de vue limité, subjectif et, une idée fixe en tête, ils s'aventurent à vouloir démontrer l'existence de Dieu. Eh bien il leur faudra du courage, de la persévérance et une intelligence suprême pour parvenir à cette fin, car aucun être pour lors connu en ce monde ne peut, par le moyen de son intelligence démontrer une pareille existence. En pensant tout expliquer par Dieu, ces philosophes n'ont fait que déplacer le véritable problème puisque, une fois Dieu établi, le *pourquoi ?* ou le *comment ?* Dieu se pose inéluctablement ; et l'on revient sur les traces de nos premiers pas, bien impuissants à expliquer ce que ni nos sens, ni notre esprit, ne peuvent percevoir. Le sens du monde nous est inaccessible, nous ne le pouvons comprendre. Nous ne le pouvons concevoir raisonnablement avec une fin quelconque ; quelque chose doit toujours se produire, et il y aura toujours quelque chose qui se produira. L'on ne peut pas dire que le monde ait une histoire semblable à l'histoire de l'humanité, et nous avons beau puiser dans les satellites, les télescopes, des connaissances venues d'un passé lointain, nous ne pourrons jamais remonter à une origine. La plupart des choses sont voilées,

elles sont intouchables. Nous pouvons bien avoir connaissance du big-bang, nous pouvons bien étudier ce qui s'est produit juste avant. Mais que savons-nous de ce qui s'est passé encore bien avant ? Notre vision de l'univers est bornée à ce que nous sommes à même d'observer, tout comme l'intelligence des bêtes est bornée à leurs besoins vitaux. Soyez-en certains, nous sommes à des lieues d'avoir compris quoi que ce soit du monde, nous n'en connaissons que la facette qu'il nous est autorisée de connaître, et le reste, comme les cratères de la Lune en période de Lune nouvelle, nous est caché. Jusqu'alors nul n'a réussi à expliquer le *comment* du monde. L'on a seulement expliqué quelques phénomènes partiels et ponctuels, mais l'essence du monde en temps, espace, matière, éther et conscience est toujours inconnue. Et ce serait pure folie que de vouloir la démontrer et l'explicitier par des procédés mathématiques ou scientifiques. Mieux vaut laisser le monde tel qu'il est pour le vivre tel qu'il est, et ne pas en inventer un autre, qui ne soit pas réel, ou bien l'on risquerait fort de vivre, comme des poupées de cire, dans un monde qui n'existe pas.

§ 10. Dernières considérations portant sur le déisme et l'étendue de la connaissance

Une chose demeure certaine en toutes circonstances : la conscience est en perpétuelle activité. Jamais l'on ne cesse de penser, même pendant la nuit, même durant notre sommeil, nos rêves nous troublent et agitent nos pensées et, quand bien même serions-nous paisibles, nous avons toujours un objet à penser. Et si nous venions à avoir un sommeil calme, sans rêve, cela témoignerait simplement d'un repos du corps matériel, fatigué, qui a besoin, pour pouvoir agir de nouveau, de se ressourcer, mais jamais d'une interruption de l'activité de la conscience, qui ne saurait s'interrompre. Car si la conscience cessait de se mouvoir elle serait morte ; or, dans son infinie continuité, la mort lui est impossible. Nombreux sont les cas, hormis le sommeil, pour lesquels l'on pourrait supposer une interruption de l'activité de la conscience. Je ne les disséquerais pas tous puisque tous renvoient toujours à la même proposition selon laquelle la conscience pourrait momentanément mourir. La conscience, comme les autres formes *a priori* telles que le temps, l'espace, l'éther et la matière, qui ne sont que l'expression d'un seul et même monde, est divisible à l'infini, ou du moins autant

que l'on pourra percevoir d'êtres vivants, sans être perceptible dans sa globalité. La mort d'une partie de la conscience, impliquant automatiquement la mort de la totalité de la conscience, est par conséquent insensée et inimaginable. Quand il n'y aura plus rien, bien que, même sous la forme d'un grain de poussière, il y aura toujours de la matière, la conscience demeurera. Cela peut sembler inintelligible à nombre de scientifiques, de théoriciens, de philosophes, ainsi qu'à nous-mêmes, mais c'est une vérité que d'aucuns ne sauront démontrer. Il y a toujours de la conscience, il y a toujours eu de la conscience et il y aura toujours de la conscience. L'on ne peut pas fixer une date quant à son apparition, ni encore expliquer ses différents degrés, mais il nous est impossible de concevoir un univers exempt de conscience. Et quoi qu'en dise Sartre, lorsqu'il affirme, avec une certitude à toute épreuve, que « l'existence précède l'essence » (*L'existentialisme est un humanisme*, Sartre 1996), il met le doigt sur une contradiction criante dont il se fait lui-même l'avocat. Il défend en effet l'idée selon laquelle la matière précède la conscience sans voir que, dans un monde où la matière est l'objet de la conscience, ni matière, ni conscience n'ont de réalité indépendante, mais qu'elles appartiennent bel et bien au même monde. Ce matérialisme fait écho dans quelques sphères existentialistes. Faut-il pour autant l'admettre sans le soumettre à quelque interrogation ? Est-il raisonnable de se référer à ses doctrines ? Ou ne vaut-il mieux pas suivre sa raison propre raison, fût-elle souillée d'ignorance ? Car les dogmes de sages autoproclamés, ou proclamés par quelque forme de pouvoir, comme tant d'hommes éclairés à la faible lueur, portent rarement sur leur arbre de la connaissance plus que des fruits trop mûrs, inutilisables. Chercher la cause, même dans l'existence, même à travers le rapport entre l'existence et l'essence, semble être une entreprise vaine. Rien ne précède rien, tout est là. Inutile de vouloir établir une chronologie du monde ; les seules chronologies que nous avons à notre disposition ne sont que des bribes d'une histoire limitée dans le temps et l'espace, dérisoire devant l'éternelle réalité du monde, ce monde toujours en mouvement, qui porte avec lui, dans l'unité, toutes les formes *a priori*. Guère besoin de prologue à cet état de fait : la conscience, comme la matière, est en perpétuelle activité.

Par là, et je ne fais que prolonger cette logique, l'ennui n'a pas de réalité en soi. Pourtant, selon Schopenhauer, « La vie donc oscille, comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui » (*Le monde comme volonté et comme représentation*, Schopenhauer 2008). C'est que l'ennui, tel que Schopenhauer le conçoit, est une réalité dans laquelle l'esprit se morfond, il traduit un état d'insatisfaction de l'être qui, n'ayant point d'occupation, ou n'ayant rien qui ne l'intéresse, n'a aucune motivation, il s'ennuie. Du reste, lorsqu'ils sont dans l'incapacité de faire ou d'obtenir ce qu'ils désirent, les hommes sont plongés dans la

frustration et la souffrance. Cet ennui-là, décrit par Schopenhauer, n'est pas un ennui en soi, sinon un état de fait ayant plutôt trait à la morale, aux comportements humains, et donc à la raison pratique, qu'à la logique transcendantale. Cela peut sembler hors propos, mais je tenais à le souligner, afin d'éviter toute confusion et que l'on ne me mette pas en opposition avec Schopenhauer sur ce sujet qui lui est cher, et qui demeure un pan célèbre de sa pensée. L'ennui, tel que je l'évoque ici, n'est pas un ennui provoqué par un défaut ou un mal-être de la volonté, mais un ennui conceptuel stricto sensu, c'est-à-dire une possible absence d'activité de la conscience. Cet ennui-ci n'a pas de réalité en dehors de l'imagination ; il est une chimère, un néant voilé dont le masque tombe en lambeaux. Mais même l'ennui, en tant que passivité de la conscience, n'est qu'une vague impression. Il n'est que le rendu d'une paresse propre à celui qui s'ennuie, et qui, ne sachant que faire, cherche, las, inlassablement quoi faire, sans ne jamais rien faire. Cet ennui est le refus inavoué de l'être conscient d'agir et sa préférence affichée pour l'inaction vis-à-vis de l'action. En optant pour l'inaction, l'être conscient tourne en rond. Et même s'il agit, si ses actes sont répétitifs, sans projet, il reproduit une routine dont il ne peut, ou ne veut pas s'extraire et, comme un automate, attend sans patience ni impatience l'instant de sa fin, une fin qui ne viendra jamais. Alors nous pouvons conclure sans mal que, tout d'abord, l'ennui en soi n'a aucune réalité et, ensuite, que l'ennui de l'être, attente interminable, est une négation de lui-même. En s'ennuyant l'être conscient se renie. Il se refuse, il n'assume pas sa réalité d'être conscient et s'aliène pour tenter de devenir, en vain, autre chose que ce qu'il est par nature.

Et c'est bien cette nature, dans le cadre d'une critique du déisme, qui nous intéresse. Couramment les penseurs ont défini Dieu comme un être parfait, auquel il ne manquerait aucune qualité. En d'autres termes, ils l'ont défini d'un point de vue strictement moral. Ils ont parfois voulu confondre cette morale à de la logique transcendantale, ou plutôt à une espèce d'idéalisme, et cela a abouti à des preuves ontologiques, cosmologiques ou encore physico-théologiques, toutes plus alambiquées les unes que les autres. En présupposant la perfection de Dieu, ils ont même oublié de définir ce qu'ils entendaient par « perfection ». A croire que cela doit couler d'eau source, et qu'il faut être idiot pour ne pas en avoir une conception assez claire ou qui nécessite une explication détaillée. Toutes leurs démonstrations sont de la forme : « Dieu est parfait donc... », comme si la perfection était une évidence, comme s'ils savaient ce qu'était la perfection – laquelle n'est jamais définie préalablement. Pourtant ils ont toujours omis de confier à leurs lecteurs ce que sous-tendait à leurs yeux le concept de perfection. Ces théoriciens, cartésiens, leibniziens – et cela vaut pour leurs adeptes modernes, notamment Kripke, Gödel et Plantinga – spinoziens, hégéliens, ont vu un arbre, et de l'arbre

ils ont déduit, sans jamais la voir, la racine. De là ils ont rédigé d'interminables dissertations, si elles ne sont éminemment remplies d'erreurs, toutes plus discutables les unes que les autres. Pour ceux qui n'ont pas vu la fin du dix-huitième siècle, il est fort à parier qu'ils n'avaient pas connaissance des textes de Platon, ou du moins qu'ils n'y adhéraient point, qui souligne que « la perfection d'un être n'est point ailleurs que dans la fidélité à sa propre nature, et qui ne sait quel il est, ne peut concevoir quel il doit être : le point de départ de toute perfection est la connaissance de soi-même » (*Euthydème*, Platon 1967 b.), et donc la perfection surpasse largement la morale, elle ne peut être comprise que par l'appréhension de la nature du monde. En ce qui concerne les autres, qui pourtant ont eu plus de chance que leurs prédécesseurs, car un temps de réflexion supplémentaire leur avait été accordé, ils n'ont sans doute que très rarement lu Kant, d'après qui « Ce que doit être une fleur peu le savent hormis le botaniste et même celui-ci, qui reconnaît dans la fleur l'organe de la fécondation de la plante ne prend pas garde à cette fin naturelle quand il en juge suivant le goût. Ainsi au fondement de ce jugement il n'est aucune perfection de quelque sorte, aucune finalité interne, à laquelle se rapporte la composition du divers » (*Critique de la faculté de juger*, Kant 1995), et en conséquence le jugement moral est inapte à atteindre la perfection des choses. Mais ces philosophes-là ont choisi d'ignorer les écrits des penseurs susnommés, et ils ont semé leur perfection un peu partout. Ils en ont saupoudré quelque échantillon sur la nature des choses, puis sur les idées, puis sur la beauté, puis sur l'étendue dans l'espace et dans le temps, puis encore un peu sur la morale. Ce faisant, ils ont tous enterré la perfection avant de lui donner naissance. Aucun ne s'est attaché à s'intéresser à la nature de la perfection. Aucun ne s'est posé la question : qu'est-ce que la perfection ? A dire vrai nul ne sait véritablement ce qu'est la perfection. Et nul ne peut juger que tel ou tel objet, que tel ou tel individu, que tel ou tel état de fait, est parfait. Tous ces phénomènes sont dans le monde, comme le monde est et les englobe, mais il est impossible d'en connaître les qualités. Peut-on dire qu'ils sont imparfaits ? Certainement non, car ils sont ainsi, ils ne sont pas autrement, et ils ne peuvent pas, à l'instant de l'observation, être autrement ; alors, ne pouvant être autrement, l'on ne peut juger de leur perfection ou de leur imperfection, à moins que la perfection soit une notion extérieure au phénomène, et que l'on puisse l'y rattacher par synthèse. Mais une telle synthèse, dans la mesure où elle ne relie pas deux concepts empiriques, mais un concept empirique à un concept abstrait, nous contraindrait à un jugement dépassant l'observation, à un jugement de valeur. Et il est un risque immense à voir ce jugement empreint d'inexactitude. La perfection n'ajoute rien au phénomène et vice-versa ; perfection et phénomène sont distincts l'un de l'autre, et c'est d'autant plus vrai lorsque l'on s'accorde à réaliser que les phénomènes, tous

reliés au monde en unité, n'ont aucune réalité indépendante. Il n'est alors plus possible de juger de la perfection des phénomènes, mais seulement de la perfection du monde et, là encore, l'on ne sait rien de cette perfection. Nous savons simplement que le monde est, et qu'il suit son cours comme une vague dans la mer, une vague qui ne s'échoue jamais sur aucune plage de sable ou de galets. Nous n'avons même pas connaissance de son harmonie, puisque les choses sont comme telles nécessairement, et qu'elles ne peuvent être différemment. Par conséquent la seule chose que nous pouvons juger n'est pas la perfection, sinon la nature de ce qui est et de ce qui devient. Si ce qui est par nature devient, non pas matériellement, parce que la matière est vouée à être modifiée, mais intellectuellement, autre chose que son essence naturelle, alors le conflit intérieur est inévitable. Cela ne vaut donc que pour la conscience, qui seule a la faculté et de juger et de vouloir. Pour mieux comprendre cette démonstration, je l'énoncerai en quelques points.

- a. Il existe deux types de perfections : une perfection naturelle et une perfection morale. La première découle de la fatalité du monde et ne peut en cela pas être automatiquement reconnue comme perfection ; les phénomènes sont, le monde est, et nous n'avons aucune preuve de sa perfection. La seconde dépend d'un jugement moral ne pouvant être qu'inexact puisqu'il synthétise une situation matérielle avec un concept abstrait incompris.
- b. L'existence de la perfection découle de l'existence de la conscience. Sans conscience nul ne peut juger ce qui est parfait, et nul ne peut estimer quiconque ou quoi que ce soit comme étant parfait. Mais comme l'on ne peut pas juger de la perfection du monde, l'on ne peut juger de la perfection de rien.
- c. C'est parce que la conscience est séparée en individualités qu'elle s'intéresse à la perfection des phénomènes et aussi des autres consciences. Chaque être, ayant une certaine estime de soi, que la vanité a souvent entamée, se compare aux autres et établit une hiérarchie, se considérant arbitrairement mieux ou moins bien qu'un tel ou qu'un autre, et supposant qu'il existe un être suprême au-dessus de tous les êtres. C'est cet être suprême qu'il pense parfait et qu'il appelle « Dieu ». La perfection naît alors de la comparaison d'un être à ses homologues qui, comme la causalité, les ramène en chaîne vers un sommet de perfection, Dieu, et dans des abysses de terreur, le diable. Les hommes ont besoin de créer une hiérarchie finie moralement. Cette conception est

similaire à l'idée qu'ils se font du temps et de l'espace, et elle suppose par erreur la finitude de la conscience.

- d. La perfection du monde est inconnue mais sa nature est spontanément connue. La nature de chaque chose est observable, tout comme la nature du soi est accessible par la seule réflexion. Aller contre la nature des objets, en les détruisant sciemment, c'est afficher une volonté destructrice, sans s'apercevoir que le monde est indestructible, c'est donc agir contre la nature. Parallèlement la nature du *soi* est telle que le *soi* est apte à agir et à connaître. Si le *soi* ne veut ni agir, ni connaître, il n'exploitera pas son potentiel naturel, mais on ne peut dire de lui qu'il est imparfait.
- e. La perfection n'a aucune réalité transcendantale, elle ne peut être que le fruit d'un jugement moral. Elle est donc inconnaissable pour l'homme, qui ne peut spéculer en aucune manière à son égard.

Ainsi nous pouvons déduire que nous ignorons tout de la nature de Dieu et que, si nous devions rattacher cette nature à la perfection, celle-ci demeurerait inabordable. L'intelligence humaine, il faut bien l'avouer, est incapable de comprendre les concepts de perfection, comme celui de l'existence de Dieu. L'on butte toujours sur une incertitude, sur un nœud que l'on ne parvient pas à dénouer. C'est parce que l'esprit humain conçoit tout à l'image de son corps et de ses facultés physiques, comme étant fini et borné dans l'espace, dans le temps et dans les facultés intellectuelles. Il croit qu'il y a une fin, que cette fin peut être atteinte, et qu'au-delà il n'est plus rien, peut-être que l'extase infinie.

Une perspective fait surface néanmoins au milieu de ces décombres érodés : « Le monde est ma représentation » (Schopenhauer 2008). Si cela est vrai, et c'est vrai, alors tout n'est que représentation. Par-là autrui comme moi-même sommes des représentations. En ce qui concerne mon *moi*, je peux toujours être une représentation pour moi-même, de même pour chaque être. Par contre, pour ce qui est de l'imperceptible, qui n'est représentation pour personne, alors l'on peut s'interroger sur les conditions de son existence. Imaginez par exemple des allumettes dans une boîte ; quelle existence ont-elles tant que l'on ne les perçoit pas ? Selon notre maxime, elles n'en ont aucune, et pourtant elles existent bel et bien ! Donc elles sont bien une représentation pour quelque chose, ou quelqu'un, quelque conscience infinie et éthérée, dans laquelle toutes les consciences s'expriment et par lesquelles le monde est lié. Mais cette représentation n'est pas éminemment soumise à la perception car, par

l'éther, tous les objets sont reliés ; alors conscience et matière ne font qu'un, et les allumettes, cachées dans la boîte à nos yeux, sont connaissables à notre conscience, elles n'en sont qu'une face, face que notre individualité aveugle nous pousse à méconnaître.

L'on ressent bien combien la question de l'étendue de la connaissance, effective ou possible, pose problème. Que connaît-on, que peut-on connaître et comment connaissons-nous ? Car, au-delà de l'objet de la connaissance, il est intéressant d'analyser les moyens d'acquérir de la connaissance. En considérant l'éther je peux affirmer, sans le moindre doute, que *je sais*. Mais ce savoir naturel demeure pourtant dissimulé aux yeux de l'humanité qui, paradoxalement, ne sait que peu de choses. Son savoir est limité à un univers connaissable, c'est-à-dire que l'on ne connaît que ce que l'on observe. Je peux connaître, même si ce n'est que partiellement, tout ce qui est soumis à mes perceptions ; le chêne dans le pré, la houle qui s'échoue sur le sable, le vent qui glace la montagne. Tout cela je le connais par expérience, parce que je l'ai vu, goûté, entendu ou senti. Je ne l'ai déduit de rien, je ne l'ai ni créé, ni imaginé, je me suis contenté de le percevoir, et mes perceptions m'ont offert une image dont je ne peux douter. Bien entendu chaque phénomène fait l'objet d'un jugement subjectif de ma part, mais en tout cas je suis capable de reconnaître, en différentes circonstances, un même objet ou un même phénomène. Cette connaissance-là, si simple, ne relève d'aucune science, seulement de l'observation empirique. La science, elle, s'affaire, à déduire des théorèmes à partir des perceptions. Elle n'a pas d'autre vocation, elle ne peut pas avoir d'autre direction. Retirez le monde sensible aux scientifiques et vous leur retirez du même coup la science. Si, par exemple, Galilée n'avait pas observé les astres il n'aurait jamais pu conclure que la Terre est ronde. C'est par l'observation d'objets à partir d'un certain point-de-vue que la science parvient à établir des règles à propos des objets observés ou d'autres objets interdépendants (comme les astres et la Terre dans notre exemple). Sans monde sensible la science n'a pas lieu d'être, et c'est la raison pour laquelle ses nombreuses disciplines sont toutes incapables de toucher la vérité, même du bout du doigt. La logique scientifique est limitée aux phénomènes, donc tous ses corollaires sont enfermés dans ceux-ci ; et ce ne sont ni les x , ni y , ni les z , ni les équations complexes à souhaits, réservées à certains milieux élitistes, qui viendront extraire l'esprit scientifique de cet univers cloisonné. Les mathématiques n'ont aucun pouvoir créateur, elles n'ont qu'un rôle descriptif. Elles décrivent les relations physiques ou chimiques, mais elles ne sont pas leur propre objet, et elles ne recèlent pas en elles leur objet. Tout au plus un langage, les mathématiques sont censées décrire le plus simplement possible des relations pouvant sembler à la fois simples et complexes. Simples parce que, par exemple, dans le cadre de la chute d'un objet, le phénomène observé est simpliste et aisément

compréhensible, complexes parce que, dans ce même cadre, les mathématiques utilisent plusieurs équations pour rendre compte de ce phénomène. Aussi, grâce aux mathématiques l'on peut rendre compte de situations parfaitement élémentaires de manière extrêmement compliquée. Mais elles n'apportent rien de plus, aucun savoir supplémentaire à ce qui est déjà connu. Tout au mieux la mathématisation de la physique peut avoir des vertus explicatives ; cependant ses notions sont relatives à un certain point-de-vue – celui de l'observateur – à un certain langage – les mathématiques précisément – à certaines conventions et à un certain contexte, si bien que rien ne prouve qu'une loi physique traduite de manière mathématique s'appliquant en un lieu l à un instant t s'applique de façon similaire en un lieu l' à un instant t' . J'insiste sur ce point car il est révélateur du fait que l'on ne saurait puiser la connaissance dans la science, sinon uniquement dans la nature. Hors de la nature, hors du monde, il n'y a rien à connaître, rien sur quoi l'esprit puisse exercer quelque réflexion ou quelque pensée. C'est le monde qui me permet de connaître, pas la science. Même si cette dernière veut connaître, elle ne peut pas connaître plus que le connaissable et, de ce fait, elle ne peut rien apprendre à l'humanité que les hommes ne connaissent déjà.

La connaissance ne s'étend pas, par conséquent, au-delà du connaissable. Je ne connais que ce que je peux connaître et, même si je pouvais tout connaître, je ne pourrais connaître rien de plus. A cet égard il n'est rien en dehors de ce tout, excepté un hypothétique néant qui, nous l'avons démontré, n'a aucune forme de réalité. Tout est donné, tout est là, tout est envisageable. Mais ce *tout* m'échappe, il est insaisissable. En permanence susceptible de changer, de se transformer, je ne peux le connaître intégralement à chaque instant. Je n'en connais, par mes observations, qu'une infime partie et, par mes suppositions, une partie un peu plus importante. Mon imagination m'ouvre les portes de sa *totalité*, mais je reste sans mot lorsque je réalise que je ne puis *tout* imaginer en même temps. Egaré dans mes pensées, je n'ai pas accès à l'ensemble du monde, et ainsi ma connaissance demeure biaisée. Mon œil, bien que grand ouvert, est fermé sur la majeure partie de l'immense espace qui s'étend devant moi à perte de vue. C'est là que se trouve mon ignorance, dans mon incapacité objective à connaître ce qui dépasse ma condition humaine.

Pourtant, de par l'unité du monde, auquel je suis relié en tout temps et en tout lieu, je sais que *je sais*. Par conséquent il ne devrait pas y avoir de place pour l'ignorance. C'est que l'ignorance est comparable au néant. Elle est à la conscience ce que le néant est à l'espace, et n'a donc pas de réalité propre. La conscience, considérée dans sa globalité, n'est pas ignorante, elle sait tout. Mais dans sa séparation au *tout* elle ne sait plus, en tant que partie, que *partiellement*. Voilà un phénomène tout à fait inexplicable mais dont j'espère avoir porté

la véracité au grand jour³⁰. Étrangement la conscience, qui est une, est séparée en plusieurs consciences individuelles qui n'ont, quant à elles, aucune conscience de leur unité. L'individualité souveraine règne parmi les hommes, elle est le plus puissant pouvoir qui s'exerce sur eux. Elle règle leurs jugements et leurs actes comme l'orgue de barbarie règle d'avance sa mélodie musicale. Elle est sans doute, les privant de la connaissance entière, leur plus grand maître, et ils s'en font volontiers, succombant à leurs passions, s'adonnant à leur déraison, les esclaves approbateurs. Les hommes se punissent eux-mêmes ; ils voudraient tout savoir, mais leur volonté, coulée dans l'individualité, n'est que très éloignée de ce que l'on pourrait nommer « la raison ». C'est qu'ils ne souhaitent pas connaître le monde pour assurer le salut de leurs pairs, mais seulement dans le but de satisfaire leur soif de gloire et leur vanité. C'est une grande course affichée à bien des niveaux, dans bien des milieux, et cette même course est engagée entre les savants, qui cherchent lequel parmi eux est le plus grand. Les prix distribués, les distinctions, les hommages, sont autant de louanges aux individualités, autant de dénis de la place réelle de la conscience dans le monde. Et c'est ainsi, qu'à mesure que nous croyons avancer un peu plus vers la vérité, que nous nous en éloignons à grandes enjambées.

Synthèse sur l'étendue de la connaissance :

- a. Pour connaître, il faut un objet connaissable, sans quoi il n'y a rien à connaître. Donc toute connaissance porte expressément et exclusivement sur le monde.
- b. Il en découle que la connaissance ne se trouve pas en dehors du monde et, comme le monde peut être connu, tout peut être connu.
- c. La science, même la philosophie, n'apportent pas de nouvelles connaissances. Elles étudient néanmoins le champ de la connaissance et tendent à élargir le champ du connaissable. Quand l'astrophysicien admire et scrute l'espace à travers son télescope, il est en quête de nouvelles connaissances. Il en va de même pour le philosophe qui,

³⁰ Chose étrange, voire loufoque, et qui mérite une remarque, c'est ici la preuve que l'on peut démontrer des choses que nos esprits sont incapables d'expliquer, même de comprendre. C'est une grande force de la raison que de pallier aux faiblesses de l'esprit.

dans ses méditations, fouillant dans l'être le sens de l'être, cherche à comprendre le monde et ses motifs.

- d. Par conséquent la volonté de connaître n'est autre qu'une forme embellie de curiosité. Le monde étant déjà donné, donc étant connaissable, la volonté de le connaître témoigne tant d'une ignorance que d'un sentiment de frustration à l'égard de nos propres appréhensions du monde.
- e. Tout les éléments du monde sont reliés les uns aux autres et ne forment qu'un seul et même monde, se mouvant en un seul et même mouvement. La conscience est immergée dans ce monde et *elle sait tout* naturellement. Par contre *ma* conscience a de nombreuses carences intellectuelles.
- f. C'est la volonté indicible des hommes qui les condamne à l'ignorance. Cette volonté, que Schopenhauer décrit comme « sans intelligence (en soi, elle n'est point autre), désir aveugle, irrésistible », (Schopenhauer 20008) pleine d'orgueil aurait-il pu ajouter, est la facette obscure de la conscience. Eternellement insatisfaite, elle motive l'agitation des hommes sans jamais leur procurer aucun bonheur, ni aucun savoir. Elle est stérile et paresseuse ; ne voulant s'affronter elle-même, elle chemine dans les impasses de la méconnaissance.
- g. La connaissance est spontanée et totale. C'est la division de la conscience qui éloigne l'humanité du monde auquel elle appartient. Et ce n'est que quand elle aura conscience de ce monde qu'elle pourra réellement le connaître.

§ 11. La volonté dans la causalité et dans la conscience

J'ai présenté ci-devant la volonté comme un élément central des rapports de causalité. En fait, plus encore, la volonté est créatrice de causalité. « Tout acte réel de notre volonté est en

même temps et à coup sûr un mouvement de notre corps ; nous ne pouvons pas vouloir un acte réellement sans constater aussitôt qu'il apparaît comme mouvement corporel. L'acte volontaire et l'action du corps ne sont pas deux phénomènes objectifs différents, reliés par la causalité ; ils ne sont pas entre eux dans le rapport de la cause à l'effet. Ils ne sont qu'un seul et même fait ; seulement ce fait nous est donné de deux façons différentes : d'un côté immédiatement, de l'autre comme représentation sensible » (*idem*), nous dit Schopenhauer. Et comment ne pas se plier à cette évidence ? En ôtant la volonté, on supprime l'action individuelle. En annulant la volonté, l'on élimine même la science, qui n'est que le reflet du monde cru comme étant connu par des hommes qui, par des expériences réduites temporellement et spatialement, *veulent* connaître. Ce n'est pas là une surprise, puisque, précisément, le principal moyen de la science est la causalité, elle y recourt à la moindre occasion, pour expliquer le moindre phénomène. Je ne puis que citer encore Schopenhauer qui remarque déjà que, pour l'individu, « L'essence intime de ces manifestations et actions de son corps lui serait incompréhensible : il l'appellerait comme il lui plairait, force, qualité, ou caractère, et n'en saurait rien de plus pour cela. Mais il n'en est pas ainsi ; loin de là, l'individu est en même temps le sujet de la connaissance, et il trouve là le mot de l'énigme : ce mot est *Volonté* » (*ibidem*). C'est cette volonté transcendante qui motive et écrase l'individu. Sans objet, elle propose à l'homme tous les objets ; elle lui montre tous les désirs, tous les projets insignifiants, et le pousse à les accomplir. La volonté est le couloir de l'ignorance. Sans aboutissement, ses fins multiples sont légères et se résument à une accumulation de déceptions et de désespérances. La volonté, c'est à la fois l'espoir et le désespoir, un espoir vain pour un désespoir affligeant. La volonté est le côté ignorant de la conscience. Car la conscience, dans sa totalité, connaît tout. Mais la conscience, par nature, ne *veut* pas, elle se contente d'être. Transcendamment, la conscience ne *veut* même pas vivre, elle vit naturellement, et comme la vie ne peut lui être soustraite, pour peu qu'elle ait conscience de cette réalité, elle n'a aucune obstination temporelle, n'est soumise à aucun petit désir superficiel. Elle n'a pour elle que le savoir total, l'action dans le corps et la béatitude dans le monde. Son action n'est pas naturellement esclave de la volonté, mais artisan de la raison. La conscience ne *veut* pas savoir, peut-être aime-t-elle *aimer* savoir, elle *sait*, c'est là toute la distance qui la sépare de la volonté. Enfin, la conscience est dans le monde, tandis que la volonté, comme un spectateur, se place, dès son apparition, en dehors, à côté, du monde.

§ 12. Que l'esthétique transcendantale conduit à la logique transcendantale

Nous voilà aux portes de l'idéalisme transcendantal, et nous n'y sommes pas parvenu par chance, ni par hasard, c'est notre raisonnement qui nous y a conduit naturellement. Comment cela ? Par un biais en fait tout naturel. Couramment les philosophes ont érigé leurs modèles en prenant pour point de départ soit l'idéalisme, soit une conception abstraite du monde. A partir de leurs spéculations et de leurs déductions, ils ont par la suite considéré l'empirique et le particulier. Ils ont donc suivi une démarche descendante, du général au particulier. Mais, si ceci est exact pour Descartes, Leibniz, Spinoza, Hegel, Schelling etc. ce n'est pas vrai pour Kant qui, ayant pris soin de distinguer les intuitions *a priori* des intuitions *a posteriori* et, c'est sûrement son plus grand mérite, la rupture fondamentale qu'il a opérée avec l'ensemble de la philosophie, d'analyser les intuitions aux dépens des idées, a proposé un raisonnement, dans la *Critique de la raison pure*, prenant naissance dans l'esthétique pour aboutir à la logique. Schopenhauer, lui, a travaillé dans la même direction, partant de la représentation, pour terminer avec la volonté ; il a ainsi raisonné à partir du sensible pour déduire l'abstrait. Les raisonnements kantien et schopenhauerien sont donc ascendants, de l'empirique au général. Cependant le kantisme se veut plus subtil et plus complet ; les trois *Critiques* constituent en même temps un raisonnement ascendant et descendant : ascendant de l'esthétique à la logique, descendant de la raison pure à la raison pratique. Schopenhauer a uniquement réalisé la première étape, le raisonnement ascendant, dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, sans avoir toutefois rédigé une théorie pratique claire et aboutie – fût-elle nécessaire ! Néanmoins son raisonnement ascendant ne doit pas être négligé, il est très complémentaire de la *Critique de la raison pure*, et souvent même plus pertinent, et comme l'on ne peut pas lire Schopenhauer si l'on n'a pas lu Kant, il serait regrettable de lire Kant et de faire fi de l'œuvre de Schopenhauer. Les deux vont ensemble et il est intéressant de les prolonger. L'on peut toujours prolonger la pensée de Kant, tant sur le plan pur que sur le plan pratique, ainsi que celle de Schopenhauer, pour qui la philosophie pratique reste pratiquement à construire³¹. C'est ce que je me suis proposé de faire dans ce premier chapitre, sur le plan de la pensée pure, de la rationalité transcendantale si j'ose dire.

³¹ Pratiquement car il existe quelques textes épars, sur lesquels je reviendrai, dans lesquels Schopenhauer expose une pensée morale ou encore une pensée politique.

Le raisonnement est né dans l'analyse, puis la négation du principe de raison, dernier voile survivant de la pensée causale, nous a permis de considérer la raison pure autrement. Ce fameux principe de raison, que Schopenhauer pensait avoir clairement explicité en le retirant de la chaîne de la causalité, n'est qu'un agrégat de lois transcendantes, de circonstances invisibles pour l'esprit humain qui, incapable de le saisir véritablement dans une certaine unicité, reporte sur lui son ignorance. C'est qu'il n'y a pas d'unicité dans le principe de raison, pas plus qu'il n'est en lui d'indépendance. L'illusion philosophique lui accorde pourtant une indépendance totale : c'est elle, la raison suffisante, qui, en dehors de la causalité, règle les rapports causaux sans avoir elle-même besoin d'être justifiée, sans avoir besoin d'avoir de cause. Dès lors le concept de raison suffisante ne se survit pas, il disparaît aussitôt que l'on l'énonce. Présupposant tous les rapports de causalité, il se veut en dehors de celle-ci ; cause finale, cause fatale, cause inexplicable, il se définit plutôt comme une fatalité caractéristique de notre monde. D'ailleurs, si l'on décortique un rapport de causalité, même le plus banal, l'on est dans l'incapacité de distinguer exactement la raison suffisante des autres circonstances constitutives de la cause. Considérez, à titre d'exemple, un homme qui, à l'aide d'un couteau, tranche une pomme en deux. Si l'on s'accorde sur le fait que l'effet de cette action soit *la pomme se sépare en deux morceaux égaux*, l'on n'en comprendra jamais la cause dans sa totalité. Pour faciliter notre raisonnement, j'ai convenu que la cause de cet effet était un agrégat de circonstances phénoménales (la lame, la pomme le support sur lequel l'homme coupe la pomme), les lois transcendantes, ou raison suffisante (la pomme est telle qu'elle réagit ainsi lorsque l'on place une lame en son sein) et la volonté, qui appartient à l'homme. Mais ces trois subdivisions peuvent chacune être critiquées. Tout d'abord, en ce qui concerne les phénomènes, tous sont liés au monde, alors l'on doit, comme dans la logique causale, remonter le long du fil des phénomènes afin de déterminer les circonstances véritablement déterminantes de la cause telle que nous la considérons. Ainsi l'on s'apercevra que, pour toute cause, les circonstances phénoménales nous ramènent à l'essence du monde et que, la circonstance ultime, la seule circonstance, c'est le monde. Toute expérience a lieu dans le monde, et les phénomènes particuliers ne peuvent être en dehors du monde, qu'il soit matériel ou éthéré. Dans notre exemple l'on ne saura jamais comment la pomme est arrivée là où elle se trouve pour permettre l'expérience, comment son pommier lui a donné vie, comment le pommier lui-même est apparu, et ainsi de suite à l'infini. Il apparaît alors que la logique phénoménale est prisonnière de la logique causale ; faux miroir, elle lui est d'ailleurs en tout point semblable. Ensuite, si je considère attentivement la raison suffisante, je m'aperçois que, voulant se placer en dehors de la causalité, elle ne se peut définir qu'à partir

de la causalité, et en cela elle est déjà causale. A l'identique, et je l'ai montré ci-devant, la volonté est source de causalité. L'on pourrait même penser la causalité sans ses phénomènes, sans ses raisons suffisantes, simplement avec la volonté, car c'est la volonté qui invente et les phénomènes, et les raisons suffisantes. En annulant la volonté l'on immole dans le même temps phénomènes et raisons suffisantes. La limite du raisonnement de Schopenhauer est ici atteinte ; reconnaissant la volonté comme toute-puissante, il avoue, en se méprenant, l'inéluctabilité de la causalité.

Toute la vision du monde s'en trouve affectée, et toute la *possibilité de connaître* est elle aussi préprogrammée. C'est pourquoi il est nécessaire, pour s'ouvrir de nouvelles perspectives, pour s'essayer à la rationalité transcendante, au moins étudier ses possibilités d'existence, de balayer les mirages de la pensée causale. Sachant que le monde est uni dans la matière et dans la conscience, l'on est contraint à le penser différemment, puis à nous penser différemment nous-mêmes. Il n'existe pas de mots assez forts, de phrases assez évocatrices, pour exposer cette conception transcendante du monde. Nous sommes obligés d'employer des formes détournées, de parcourir des routes allongées, pour établir une logique qui, une fois posée, peut nous sembler à peine croyable. Et c'est bien là que frappe, impitoyable, l'ironie du sort ; alors que la philosophie cherche à comprendre l'inexpliqué, elle se retrouve, après avoir tout expliqué dans le détail, face à un mur de conclusions incompréhensibles difficilement réfutables. Il faut admettre les faiblesses de la pensée humaine, nos propres faiblesses, ses limites intellectuelles devant l'immensité du monde, devant l'infinité de la matière et de la conscience. Afin de mieux comprendre les rapports qui régulent une hypothétique rationalité transcendante dans ses rapports avec l'étendue de la connaissance, j'ai réalisé quelques schémas, qui montrent le cheminement que nous avons accompli pour parvenir à la conception transcendante de la rationalité.

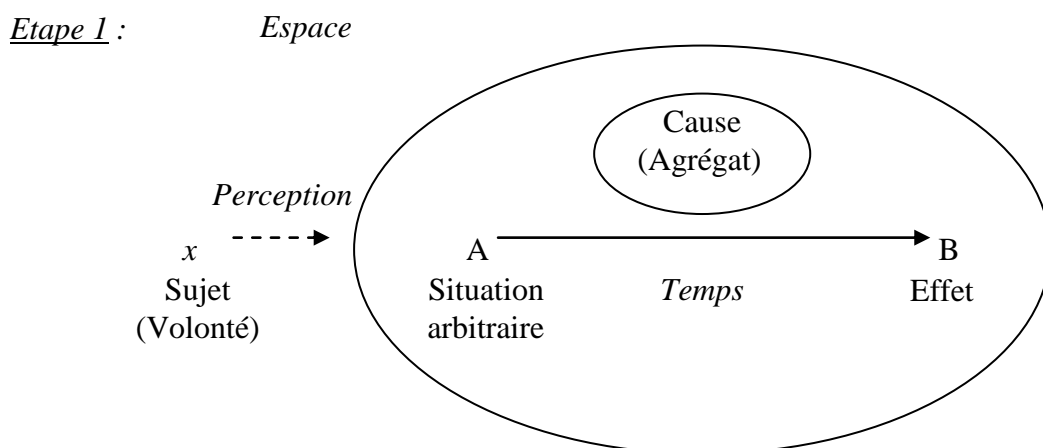


Figure 6. La volonté est le lien entre le sujet et la causalité

Etape 2 :

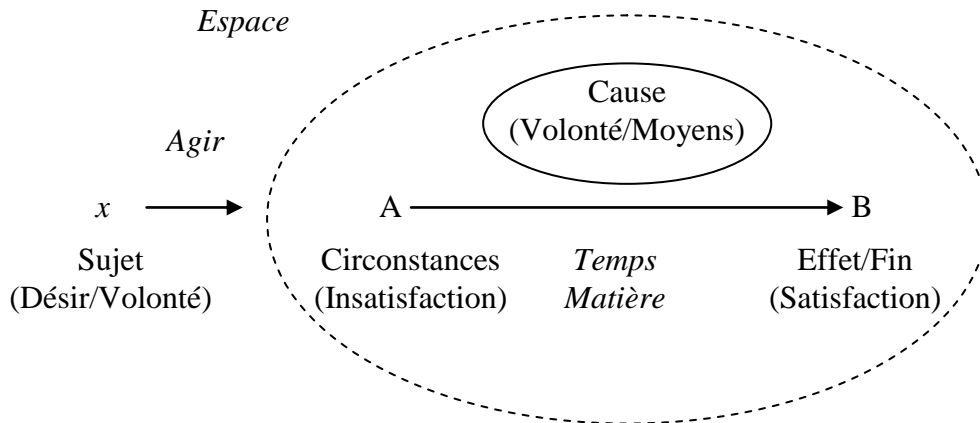


Figure 7. La causalité comme rapport de moyens et fins : la volonté est liée à la matière dans l'action

Etape 3 :

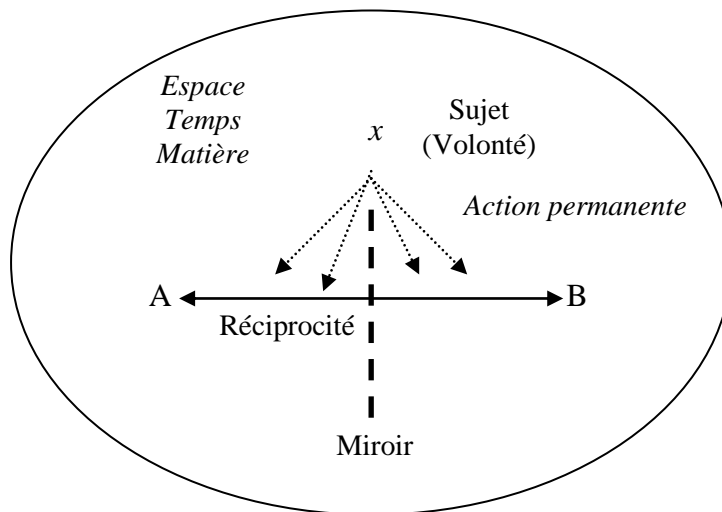


Figure 8. Annulation de la causalité : elle est une illusion de l'espace-temps

Etape 4 :

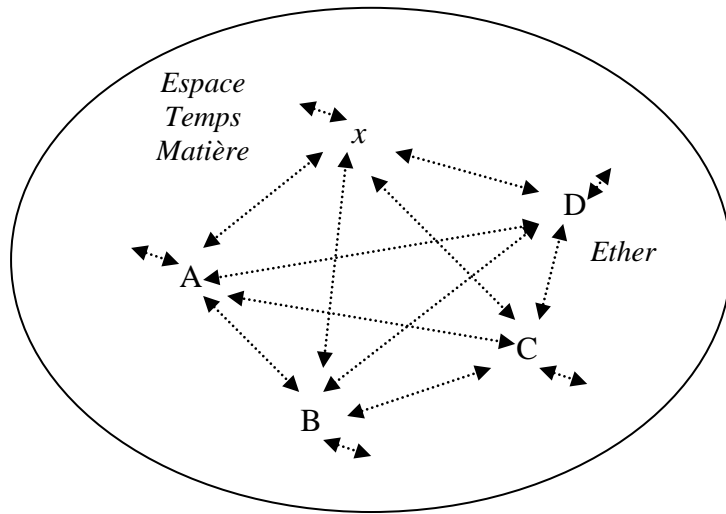


Figure 9. Le monde uni matériellement dans un même mouvement

Etape 5 :

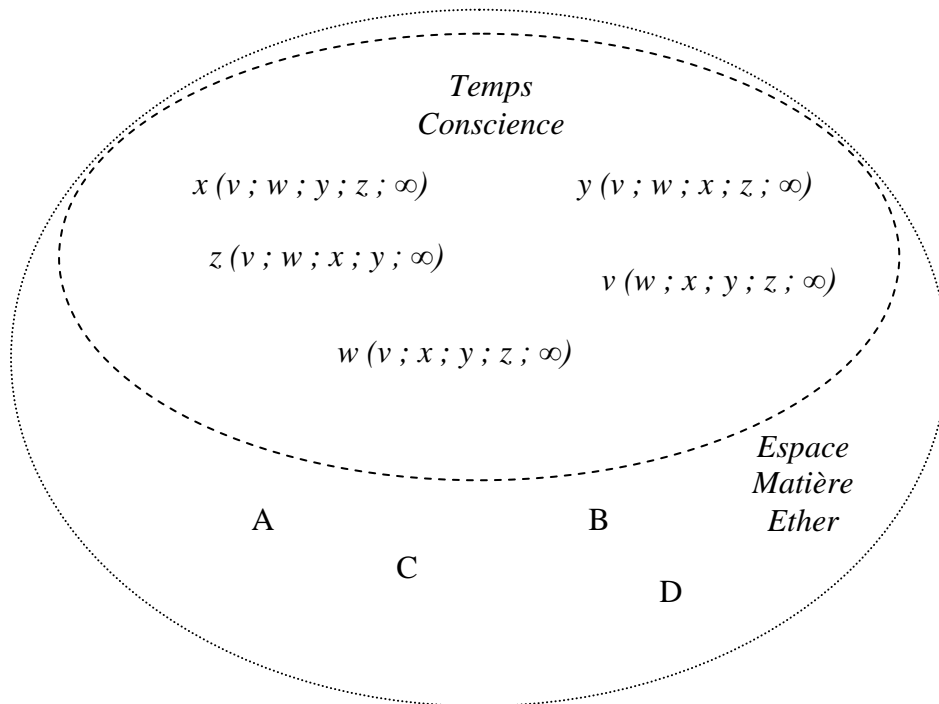


Figure 10. Connaissance totale : Je sais

A travers ces schémas, l'on voit comment le sujet, au fur et à mesure de l'élaboration du raisonnement, se fond dans un tout, se fond dans le monde. C'est d'abord en considérant la causalité de manière classique, comme dans l'étape 1, puis en remarquant les contradictions qui émanent de cette vision, que l'on devient à même de lier causalité et connaissance. Petit à petit la causalité s'efface, et ses spécificités se trouvent immergées dans un tout sans frontière. La causalité, c'est la frontière, la limite dans le temps, l'espace, dans la conscience et dans la matière. C'est le déni de l'unité matérielle et intellectuelle du monde, telle qu'elle est représentée dans l'étape 5. A cette ultime étape, tous les sujets (x ; y ; z ; ∞) sont liés mentalement les uns aux autres par la conscience, et matériellement aux phénomènes (A ; B ; C ; D) par l'éther. Le monde n'a aucune limite spatiotemporelle ; il s'étend à l'infini, s'ouvrant vers une multitude d'univers inconnus. Et tous les êtres sont dans ce monde, tous sont un reflet de sa réalité. Vous, moi, la lune, le soleil, il n'y a de distance entre nous que ce que nous décidons, sans qu'en vérité nous ne soyons séparés en aucune manière.

Chapitre II : Critique de la rationalité du point de vue de l'idéalisme transcendantal : Limites du kantisme dans l'étude de la vérité en soi ou sous forme de noumènes

§ 13. La vérité prouvée par les postulats sceptiques

Que la causalité n'ait pas de réalité en dehors de ses propres rapports conditionnés par les limites intellectuelles humaines, qu'une fois abolie s'ouvre un champ infini d'être et de connaissance, est désormais une certitude que rien ne saurait remettre en doute ; mais elle pourrait se trouver fragilisée par cette seule réfutation qu'il n'y aurait pas en ce monde quoi que ce soit dont on puisse être certain, et que tout pourrait être sujet à remise en question. Par là il n'y aurait plus rien de certainement exact, plus rien sur quoi l'on puisse se fier, que du vent impalpable et fuyant qui plongerait le monde dans les abîmes du néant. Car si je ne peux me fier à rien, c'est-à-dire, parallèlement, si je dois douter de tout, alors je n'aurais point de boussole qui me donnerait un cap à suivre, une direction sûre et honnête. D'ailleurs plus rien ne serait sûr, et il n'y aurait point d'honnêteté, l'honnêteté n'étant que le reflet moral d'une certitude morale qui se légitime dans le concept même présumé de certitude. Alors sans certitude, ou plutôt, sans certitude de la possibilité d'avoir une certitude, aucun jugement n'a

de valeur ni de validité – ou bien tous les jugements ont la même valeur, tous sont aussi valables les uns que les autres. Le problème demeure cependant entier, puisqu'il s'agit d'avoir la certitude de la certitude, donc de valider un concept par lui-même, dans une répétition circulaire qui nous ramène à lui, nécessaire néanmoins dans la mesure où son seul objet est bel et bien d'*être certain*. De ce fait il est deux types de certitudes : la certitude en soi, qui n'a pas d'objet, et donc pas de réalité à proprement parler, et la certitude synthétique, qui porte sur des concepts, des phénomènes, ou des concepts rattachés à des phénomènes et vice-versa. C'est cette dernière que nous utilisons couramment et parfois inconsciemment lorsque nous portons des jugements ou que nous établissons des raisonnements. Mais, pour précisément pouvoir la vérifier, il nous faut d'abord être certains que nos certitudes aient un fondement certain. La seule intuition d'être sûr ne suffit pas à prouver la véracité du concept de certitude ; s'il en était ainsi il se définirait par lui-même, et nous n'aurions fait, en posant la vérité de l'être grâce à l'idée imaginaire que l'on s'en fait, que singer la preuve ontologique cartésienne. Au contraire, si nous voulons établir une certitude, il nous la faut trouver là où elle n'est pas, là où l'on n'a pas besoin d'être certain pour être certain. Par voie de conséquence, il faut avant tout admettre que l'on n'est sûr de rien, et observer ainsi ce qui découle de l'incertitude permanente. Car d'apparence rien n'est certain, pas plus la couleur de mes yeux que mes sensations multiples et individuellement indéfinissables, que le lever du soleil à l'est et son coucher, dans les aurores boréales, à l'ouest. Les couleurs que je perçois peuvent être le fruit de mon imagination divagante et le sel des aliments refléter quelque délire mirobolant. L'eau de la mer s'étendant à perte de vue, jusque derrière l'horizon – si jamais il y a l'horizon – n'est peut être qu'une rêverie fantasque tout droit sorti du néant de mon inconscience. Alors aucun de mes jugements ne peut être certain, tous peuvent être mis en doute à chaque instant, mis en doute par d'autres êtres aux impressions tout aussi inconsidérées, de sorte que le monde soit régi par un chaos permanent inorganisable, par une démence hallucinatoire pleine de véhémence. Quand rien n'est certain, l'on ne peut vérifier la véracité de rien et l'on ne peut juger de rien, ou bien l'on peut s'octroyer le luxe indécent de juger de tout, mais avec l'étrange certitude que l'on peut douter de tout. Quoiqu'on ne puisse pas même avoir cette certitude pour nous, que l'incertitude que *peut-être* c'est vrai, *peut-être* tenons-nous quelque chose d'exact, sans jamais pouvoir déterminer si notre impression recèle quelque teinte de vérité. *Je doute de tout* ; telle est alors ma position. Absurde ou raisonnable ? Comment le déterminer ? Absurde, dira-t-on, puisque douter de tout revient nécessairement à ne pas douter du fait que l'on doute de tout et, par voie de conséquence, dans la mesure où l'on a la conscience de la possibilité de ne pas douter, ou encore du ridicule

du doute, reconnaître que l'on ne doute de rien. Raisonnable, pourra-t-on rétorquer, étant donné que l'absurde de ce doute contient déjà son propre absurde, et que le monde, d'après cette vision, est supposément absurde, venant de quoi il n'est rien de raisonnable à en tirer, pas même cette absurdité se voulant certaine stipulant que demeure la certitude du doute permanent ; de ce point de vue le doute surpasse la certitude, elle-même sujette au doute. Ainsi *tout* est plongé dans le doute, rien n'est raisonnable, rien n'est certain, pas même le fait que rien ne soit certain. C'est un peu ce que nous dit Protagoras : « l'homme est la mesure de toute chose : de celles qui sont et de celles qui ne sont pas » (Platon 1993). Mais l'on peut encore aller au-delà, puisque, dans le doute total, l'homme ne saurait être la mesure de rien. Il n'est qu'un être sans raison, errant sans but, dans l'attente de son inéluctable mort vers laquelle le temps le précipite toujours plus à chaque instant. Un tel homme, immergé dans le doute, est un pantin irresponsable, pourtant maître de ses actes, mais sans avoir l'obligation de rendre des comptes à qui que ce soit. Il est son propre justicier, son propre juge, et ne se trompe jamais à son égard – sauf à regarder de l'autre côté de la glace et de considérer qu'il se méprend toujours. Mais il est bien impossible de savoir s'il est dans l'erreur ou non, dans la mesure où, tout étant susceptible d'être remis en question, l'erreur elle-même n'a pas de réalité. Néanmoins, à bien y réfléchir, car il nous est possible de réfléchir, l'on voit bien comment pareil raisonnement frise le non sens et l'absurde. Car de toute évidence, l'on ne peut pas poser, dans le même temps, un concept comme relevant de l'être et du non être, à savoir ici, *être certain* ou *ne pas l'être*. Ce qui est *est*, ce qui n'est pas *n'est pas*. Le non être n'a en soi aucune propriété, il demeure insaisissable et inexplicable. L'on ne peut jamais le connaître car il ne se manifeste jamais, et sa non manifestation effective est la condition de sa non réalité. Le non être, ou néant, est sans substance, sans véracité, sans matérialité ni conscience ; il est un vide irréel, un vide non vide, qui ne trouve de réalité que dans l'imaginaire, lui seul pouvant le concevoir comme concept, sans pour autant être à même de le percevoir à travers ses sens. Si j'ai face à moi la flamme d'une bougie, elle éclaire la pupille de mes yeux, réchauffe mes mains quand elles s'approchent d'elle, enivre mes narines d'une subtile odeur de cire, m'aveugle temporairement et imprime en moi la marque de sa lumière, de sorte que, si je me plonge dans l'obscurité je percevrai momentanément le spectre de sa lueur. Ce qu'il en reste, par la suite, n'est plus qu'un souvenir vague et, une fois la chandelle éteinte, la réalité de sa flamme a aussitôt disparu. La flamme inexprimée n'est plus, elle n'est pas et, même si elle est *possiblement*, elle n'est pas *effectivement*, et donc n'est pas, ou nulle part ailleurs que dans l'imagination humaine. Son non être, lui non plus, presque par définition, n'est pas. Il n'est le reflet de rien, l'expression de rien, l'idée de rien. Sans intérêt,

vain et n'a pas de réalité. Par opposition, tout ce qui est, est, et déjà tout est. *Tout est*. Et il ne faut pas voir là le contraire de *rien n'est pas*, car c'est là un pléonasme relevant de la rhétorique sophistique, mais aucunement un contraire, parce que *tout est* n'a pas de contradiction en cela que cette proposition inclut immédiatement la totalité des préceptes, des réalités, et leurs contraires apparents. *Tout est* exprime l'impossibilité de ne pas être. Entendez par impossibilité la non réalité *possible*, ou l'*impossible* réalité, la réalité rêvée, la réalité fantasmée. Qu'elle porte sur une possible réalité tant que sur une impossible réalité, l'objet de la spéculation sur le néant demeure irréel et sa réalisation impossible dans l'immédiat. L'être, autrement, est irrémédiablement manifesté, et il ne peut en être différemment. Ici s'allonge jusqu'à un mur infranchissable l'impasse du monde des possibles, puisque ceux-là, bien que possibles, ne sont pas, ils sont seulement envisagés indistinctement, dans l'optique d'un futur encore incertain, lui-même n'étant pas encore réalisé en actions, ni en mouvements. « Je porte en moi tous les rêves du monde » (Pessoa 1928) nous dit Pessoa, mais ces rêves-là n'ont pas de chatoiement pratique, ils appartiennent à l'être, sans eux-mêmes vraiment être. Quoique l'on puisse encore s'interroger sur l'être du rêve, ainsi que sur son essence. L'essence du rêve *est* justement dans l'être conscient, plus exactement dans la conscience, la conscience qui *peut* tout imaginer dans la mesure où tout est *possiblement* pensable pour elle. Même les rêves les plus fous, les plus farfelus et les plus impensables lui sont permis, et il n'est rien qu'elle ne puisse concevoir, comme il n'est rien qu'elle ne puisse vouloir. Je peux tout à fait imaginer à l'infini d'infinies combinaisons de nombres et de matières diverses. Je peux donner naissance à des créatures insolites, qui vivront peut-être plus longtemps que mon corps, périssant sans doute bien avant ma conscience, mais qui n'auront jamais aucune matérialité effective, car de ma conscience je ne sais faire émerger la matière et, bien que pouvant l'envisager sous mille aspects, je ne la toucherai jamais de mes doigts frêles. Alors la réalité de l'imaginaire est bien complexe, et bien particulière ; stimulant l'activité humaine, donnant vie à l'art, la sculpture, la peinture, la littérature, la poésie, la musique, il n'a pas d'incidence directe sur la réalité du monde. Cela dit il a cette force mystérieuse qui lui permet, mais en fait c'est à l'être que tout devient permis, car l'imaginaire n'est qu'un medium, de réaliser des prouesses de sorte que certains rêves frisent une réalité quasi accomplie. Mais cette réalité n'est pas le miroir parfait du rêve, qui reste confus et imprécis, tant temporellement que spatialement, que consciemment. Consciemment parce que, bien qu'il tende à anticiper les réactions d'autrui, il lui est impossible de les connaître certainement par avance, et ses prédictions, souvent erronées, biaisées soit par l'orgueil propre, soit par l'incertitude de l'environnement. Temporellement et spatialement parce que l'instant et le lieu ne peut jamais être prédit avec

exactitude. Le monde du rêve est celui de l'incertitude : il est une espèce de certitude dans l'océan de l'impossibilité d'être certain. Être certain de quoi ? si tant est qu'être certain soit possible, nous l'ignorons encore. Mais il tombe sous le sens le fait que le rêve a la possibilité d'être certain de tout comme de son contraire, en quoi il n'est finalement certain de rien. L'être du rêve, lui, pose un problème ontologique. L'ontologie du rêve est spécifique étant donné qu'elle porte tant sur le rêve en soi que sur son contenu. Le rêve en soi n'est en fait rien de plus qu'une pensée parmi les autres pensées. Il peut être une préconception de l'avenir comme une pure divagation sans rapports évidents à la réalité ; mais quoi qu'il en soit, il demeure pensée de la conscience. Par conséquent, du fait que la pensée consciente soit émise par la conscience, et donc par l'être, le rêve est bel et bien, il a sa réalité dans la conscience. Par contre substantiellement, son objet n'a pas de réalité matérielle, et en cela le rêve ne porte pas véritablement sur le réel. Il ne meut pas le réel, il se contente de le modifier dans l'imaginaire, ce dernier se disant : « si cela était comme ci, si cela était comme ça », envisageant ainsi une multitude de possibilités de réels non-conformes à la réalité effective. Le rêve, c'est l'univers du possible, donc l'univers de ce qui n'est pas matériellement. Ce qui est n'a pas besoin d'être rêvé, tout en pouvant l'être, mais est déjà. Aussi l'être de la certitude diffère-t-il quelque peu de l'être du rêve, notamment sur un point crucial. Si son essence est, comme la rêverie, dans la pensée, elle s'appuie toujours substantiellement sur un fait réel, ou bien un fait erroné – car l'on peut très bien être certain d'un mensonge. Dans un cas comme dans l'autre, le rêve diffère de la certitude dans sa substance ; l'une est spéculative, l'autre au moins prétendument réelle. Le rêveur sait qu'il se laisse aller à son imagination, l'homme sûr croit fermement détenir la vérité, soit en s'appuyant sur les faits, soit en établissant des règles se voulant vraies et universelles. Dans le premier cas, la vérité synthétique découle simplement d'une observation de la réalité, en quoi il est très aisé de la mettre en doute, les sens pouvant aisément nous tromper. Dans le second cas il s'agit de spéculation, de rêveries basées sur la possibilité de la stabilité du monde. Telles sont par exemple les lois mathématiques appliquées à la physique. Aucune de ces deux vérités, en vérité, n'a de fondement intégralement vérifiable, car pour être sûr de tenir une vérité, il faut être à même de vérifier soi-même ses tenants et ses aboutissants. Par-là, il semble tout simplement impossible de jamais tenir avec certitude une vérité.

Pourtant, à bien lire la philosophie classique, depuis Platon, en passant par Descartes et jusqu'à Kant, et même Hegel, nombreux furent les discours autour de la potentielle véracité de la vérité, et nombreuses furent les démonstrations qui l'appuyèrent et l'affirmèrent. Si, dans sa réponse à Protagoras (Platon 1993), Socrate pense avoir démontré que la faculté de

juger peut se conformer à la réalité, il saurait être contredit de bien des manières, dans la mesure où il appuie sa démonstration sur des présupposés nécessairement admis, et pourtant sans fondement solide. En considérant qu'un spécialiste dans telle ou telle discipline est mieux à même de juger des objets de cette discipline qu'un profane, il ne renverse à aucun moment la proposition de Protagoras, selon qui le jugement d'un homme, fût-il le meilleur spécialiste, ne vaut pas mieux que celui d'un ignorant car, du point de vue de l'ignorant, l'opinion du spécialiste relèvera plus du ridicule que de la raison. Le relativisme de Protagoras surpasse largement la démonstration de Socrate, le laissant libre, lui aussi, d'être la mesure de son propre monde. C'est en fait chez Descartes, dans le *Discours de la méthode*, que l'on a vu établie la plus édifiante démonstration de la vérité: « *cogito ergo sum* »³² (Descartes 1991). Le philosophe nous dit que si je puis tout remettre en doute, je ne puis remettre en doute le fait que j'ai tout remis en doute, donc je suis. L'être est donc tout à fait indéniable et, par conséquent et par extension, s'il est indéniable, alors il est possible que *quelque chose* soit indéniable, donc tout peut être indéniable. Descartes affirme ainsi la validité possible du jugement, et pose l'homme comme un être ayant une véritable faculté de juger. Cette faculté est bien spécifique puisqu'elle ne porte pas sur le vent ou sur des élucubrations, mais bien sur une vérité indubitable : *je suis* – et donc je sais avec certitude que je suis. Je suis, et c'est certain, je peux donc être certain. Parallèlement, l'on peut établir la démonstration suivante : si j'admets que tout est faux, je reconnais alors pour vrai que tout est faux, ou encore pour faux que tout est faux, ce qui est, dans les deux éventualités, absurde. Tout ne peut pas être faux, il est nécessairement, c'est une fatalité à laquelle nul ne peut échapper, une vérité qui offre une place centrale à la faculté de juger. Alors le scepticisme, qui jette aux ordures la vérité, ne s'aperçoit pas que, doutant de tout, il ne doute de rien. En voulant affirmer ses doctrines comme étant vraies, il se bat contre lui-même et met en lumière la certitude de la faculté de juger. Je peux juger et donc je peux avoir des certitudes certaines. En conséquence je suis à même de discerner, à mon niveau, le vrai du faux, la vérité du mensonge. Si mes jugements synthétiques peuvent être faussés par les circonstances, les perceptions ou encore un défaut d'information, il est une réalité que je peux juger. De même je peux juger des actes des hommes, ainsi que des miens, et de leur bon sens. Grâce à la réalité, qu'il faut bien distinguer de la vérité, car la réalité est donnée dans l'expérience, et elle est nécessairement vraie, je peux proposer des jugements vrais ou inexacts. Le doute, lui, provient simplement

³² Assez étonnamment, Pessoa a repris cette formule à son compte : « Je doute donc je pense » (Pessoa 1989), formule qui, dans le raisonnement, précède le *cogito* cartésien et permet son établissement.

d'une remise en question d'une certaine approche de la réalité, il est le soupçon du mensonge et se base sur sa propre vérité, ou tout le moins ce qu'il croit savoir pour vrai, afin de mettre en branle une vérité donnée. Mais en tout cas il est possible à chacun de juger de tout, sans pour autant qu'il soit dit que d'aucuns détiennent la vérité. La vérité est *possiblement* connaissable par la conscience parce qu'elle se réfère à une réalité effective ; c'est ce que nous apprennent les postulats sceptiques, retournés contre eux-mêmes. Et ce *possible* n'est pas comparable au *possible* spéculatif, il est un *possible* se référant à une certitude : la vérité est connaissable. *Possiblement* vient seulement nuancer le propos, dans la mesure où nul ne dispose, à un moment donné, de l'information complète qui lui permette de formuler un jugement bon à coup sûr. Par exemple, si je lâche un objet que je tiens dans ma main, je peux juger ainsi : « l'objet est tombé au sol » ou encore « l'objet est tombé *parce que* je l'ai relâché », et ici l'on retrouve les méandres de la causalité qui, venant étoffer mon jugement, sont en tous points susceptibles de le venir fausser. La causalité est liée au jugement, et plus celui-ci accumule les rapports causaux, plus il a de probabilités d'être imprécis. La causalité, rappelons-le, n'est que l'illusion temporaire de réalités confuses. Fruit de la distinction des choses unies et phénomènes désunis, la causalité ne permet pas immédiatement la connaissance de la vérité. Elle ne fait que recoller les pièces d'un puzzle incomplet. Connaître la vérité, en soi, paraît bien compliqué pour l'esprit humain, toujours en proie au doute et aux incertitudes. Qu'elle soit, cela nous n'en pouvons douter. Ce qu'elle est, nous l'ignorons tout à fait.

§ 14. La vérité confrontée aux idéaux ascétiques

L'on a rien placé de plus haut dans la pensée que les idéaux ascétiques³³. Ces nymphes de sagesse, ces mirages d'oasis en plein désert, ces boules de cristal omniscientes, ont bien su faciliter le raisonnement philosophique, ses adeptes s'octroyant le droit de les employer et de

³³ « Quel est le sens de tout idéal ascétique ? – Chez les artistes il ne signifie rien, quelquefois aussi des choses multiples ; chez les philosophes et les savants quelque chose comme un flair et un instinct pour les conditions favorables à la haute spiritualité » (Nietzsche 1971).

déclarer pour vrai tout ce qui en dérive. L'idéal ascétique est une lance contre laquelle aucune armure ne saurait résister, dont la pique briserait n'importe quel bouclier. Rien ne peut aller à son encontre, et pour cause, il se veut être l'expression de la neutralité la plus pure et la plus impartiale. Biais bien pratique pour les philosophes qui, désirant faire abstraction des réalités du monde, y recourent pour justifier la justesse et la neutralité de leurs jugements. Ce sont ces mêmes philosophes qui essuient les railleries existentialistes de Nietzsche, dans sa *Généalogie de la morale* : « par l'idéal ascétique, ils entendent l'ascétisme joyeux d'un animal qui s'est divinisé, s'est envolé de son nid, et va voltigeant au-dessus de la vie plutôt que de se reposer sur elle » (Nietzsche 1971). Ces moqueries sont-elles justifiées ? L'idéal ascétique est-il insensé ? Est-il déconnecté de la réalité à tel point qu'il ne vaille pas la peine d'être médité, ou utilisé en vue de méditation ? La question peut en fait être abordée sous plusieurs angles, et les réponses dépendent effectivement de son mode de traitement.

Les idéalistes, notamment les hégéliens, schellingiens et fichtéens, ont fait culminer l'idéal ascétique au sommet de la risée de ce bas monde. En pensant tout dans l'*absolu*, ils ont réussi l'entourloupe parfaite de faire oublier qu'ils ne parlaient que de Dieu ou bien d'un idéal immatériel mais vrai en toutes circonstances. Cet idéal, cette *idée*, en fait simple idéal ascétique, est le bout de la pelote de la théorie cosmologique ; elle est la cause première, derrière laquelle rien ne se peut cacher, et qui détient en son sein l'idéal de la vérité. L'idéalité ascétique de l'idéalisme allemand est le dernier rempart de la vérité absolue ; placé au-delà même du doute, car pour douter il faut déjà qu'il y ait matière à douter, elle détient toute la vérité de la réalité entièrement imperceptible, elle est ainsi la réponse à toutes les préoccupations, la parole d'évangile d'un prêtre, que ses fidèles sont prêts à écouter sans rechigner. Spinozienne, elle est la substance totale, mais aussi partielle, s'appliquant indépendamment de sa tautologie supposée à des concepts et phénomènes particuliers. Leibnizienne, elle est le piquet de la causalité, bien planté dans la terre, enfoncé d'une main sûre à coups de maillets, maintenant fermement, au bout de ses chaînes, les troupeaux qui paissent ses pâturages florissants d'incertaines certitudes. Elle est le tout et la partie, la totalité et la division, le rêve et la réalité, la vérité et le mensonge. Je ne la comprends jamais mieux que quand je laisse aller mon âme aux rêvasseries et que mon monde tombe dans une prodigieuse déconnexion, dans laquelle non seulement il devient impossible de raisonner, mais où tout raisonnement perd aussi toute signification. L'esprit devient hermétique au savoir, hermétique à la pensée *sur* des objets, des phénomènes, ou des questions métaphysiques ; il ne pense plus *sur* rien, mais pense *à* des choses qui n'ont guère d'existence. C'est l'univers du rêve, de la spéculation, de l'imagination, certes, et celle-ci peut

être productive, mais aussi du seuil de la folie et de la sottise. Et l'idéalité rêvée, parce que, hors de toute perception, elle reste rêvée, appartient tout entière à ce monde spéculatif. Nul pour la voir, nul pour la toucher – Dieu n'est-il pas ainsi ? m'opposera-t-on, et ne faut-il pas pour autant croire en lui ?³⁴ – hors de toute foi même, si ce n'est en celle de ces inventeurs, qui n'en n'ont pas eu l'intuition, mais qui cherchent en elle une explication, fantaisie infondée, elle n'a rien pour elle que les paroles de ses défenseurs. Mais quelle est-elle, cette vérité qui donne vie au monde ? Elle est l'idée, nous disent-ils. L'idée. Ils se gardent pourtant bien de la définir, cette idée, dans sa forme, son origine – en a-t-elle, elle, l'origine des origines ? – son étendue, ses qualités et ses qualifications. L'on ignore tout de son rôle, tout de son être : « contenue de la logique » et « forme même de l'idée » (*Logique*, Hegel 1949) nous dit Hegel dans un galimatias approximatif, comme un coup de vent qui s'enfuit sans écho, de peur que l'on remarque le vide de sa pensée. D'après lui, l'idée définit l'idée, donc, puisqu'elle n'a pas encore été définie, rien ne la définit vraiment. Imaginez, par exemple, qu'un enfant curieux de s'instruire vienne vous demander : « qu'est-ce que la littérature ? », et que vous lui répondiez : « c'est la littérature », vous ne feriez, ni plus ni point, que procéder à la manière des hégéliens qui, à la question : « qu'est-ce que l'idée ? », rétorquent : « c'est l'idée ». Et l'on n'est pas plus avancé. L'idée issue de l'idéalisme allemand est le fruit détérioré d'un idéal ascétique mal compris, l'abstraction irréaliste du monde matériel, son essence métaphysique inconsciente, un néant, pour ainsi dire, qui n'a d'être que dans les rêves. Car il n'y a dans les rêves aucune limite qui puisse arrêter le délire. En rêve, tout est possible, même l'impossible, tout est accessible, même l'inexistant, tout est réalisable, même l'improbable. Mais c'est du rêve, rien que du rêve, du rêve sans retranscription réelle. Alors cette idée est faussement idéale. Elle ne se rapporte à rien, n'exprime rien et ne veut rien dire. Elle n'est qu'une illusion voulant se superposer à une réalité qui, pourtant, se suffit largement à elle-même. L'idée se veut placer en arrière plan de la réalité, cela serait le fond de sa toile, le paysage dans laquelle elle s'inscrit, la mer et l'orage du Radeau de la méduse, le support métaphysique de la matérialité. Force est cependant de constater que pareille approche ne tient pas, car encore faudrait-il, comme Sartre le remarque dans *L'être et le néant* (Sartre 1943), que le support ait lui-même un support, et ainsi de suite à l'infini. Si une œuvre d'art achevée repose sur une toile, la toile a besoin de chanvre, et le chanvre d'eau, de soleil et de

³⁴ Je reviendrai plus tard sur la question de Dieu, dans le Livre II et le Livre III notamment, comme être moral d'abord, ensuite comme objet de loi, mais je tiens ici à le distinguer de l'idéal ascétique. Dieu, pour les croyants comme pour les athées, n'est pas un idéal ascétique, mais bien un être capable de pensées et d'actions, il n'a donc pas sa place dans le présent débat.

terre. Et ce tout s'inscrit dans les galaxies et dans l'infini imperceptible. Ainsi la matière s'appuie-t-elle sur la matière, la matière reposant elle-même sur le tout auquel elle appartient, ce tout qu'elle est, comme tout est, sans avoir aucune idéalité qui ait besoin de la soutenir. L'idée en arrière plan n'est qu'une chimère, une conception boiteuse qui ne peut seoir qu'à un esprit bien fainéant, ou trop habitué à se faire duper. Qui ne voit pas plus loin que le crépuscule s'en contentera, mais qui est soucieux du lendemain cherchera ailleurs. Si la rivière est pleine d'algues vertes et noires et son breuvage non potable, l'on pourra toujours dire que les algues pourrissent le courant mais, si l'on prend la peine de remonter le long du lit, on y verra peut-être quelque fourbe y jetant quelque substance nocive ; et c'est bien en empêchant les fourbes, et non pas en retirant les algues, que l'on rendra sa limpidité au ruisseau. L'idée est comme ces algues, elle corrompt les esprits et fausse leur réflexion. Elle est tellement commode, il est si simple de s'y conformer, si simple de l'accepter aveuglément, qu'on n'hésitera pas longtemps à sauter dedans à pieds joints. Elle n'est pas, en soi, un idéal ascétique, sinon un ersatz malvenu, une conception fabriquée de toutes pièces par ceux qui ont voulu transposer l'idéal ascétique à l'étude métaphysique de l'esthétique.

L'idéal ascétique est une abstraction totale de la réalité afin de la penser indépendamment de toute influence. C'est, en fait, un concept quasi husserlien (Husserl 1985), requérant la neutralité de celui qui s'y essaie. Est-il jamais possible de l'atteindre ? Est-il possible de se débarrasser des influences provenant de notre environnement immédiat, ainsi que des pensées qui envahissent notre esprit ? Car, en revendiquant la neutralité, il faut être à même d'être neutre soi-même et, sauf erreur, déjà penser « je suis neutre » c'est ne plus l'être, parce qu'il y a toujours *quelque chose* derrière l'esprit qui conçoit l'opposition à la neutralité. De même, en déclarant, « je veux être neutre », je ne le suis déjà plus ; ma volonté affirmée me fourvoie et oriente ma pensée vers *autre chose* que l'objet de la neutralité qui, précisément, n'a pas d'objet. *Ne pas vouloir*, comme le préconise Verdol lorsqu'il vise à expliciter la méditation par la dissolution de l'ego (Verdol 2007), ou comme le préconise Schopenhauer, dans le dernier livre du *Monde comme volonté et comme représentation*, en signalant que « L'homme peut, en se débarrassant de sa volonté, ne plus vouloir et contempler, se trouvant ainsi en harmonie avec l'ensemble des objets et de la nature » (Schopenhauer 2008), ce n'est qu'ainsi sans doute que l'on parviendra à toucher du doigt un semblant d'idéalité ascétique. En cessant de vouloir, je me résous à ne poursuivre aucun but, j'efface toute vanité, tout superflu, toute opinion, tout mon *moi*, tout mon ego, en vue de ramener à moi le monde, le monde que je suis. Là, hors de toute envie, se trouve l'idéal ascétique. Ailleurs je ne suis jamais neutre, je pense toujours à quelque chose, je réfléchis toujours à quelque chose. Ce n'est que quand j'ai

arrêté en moi toute expression de la volonté que je peux être neutre. Un problème demeure cependant... Une fois neutre, je ne dois justement penser à rien, sinon la neutralité disparaît ; je ne peux donc retirer aucune réflexion de ma neutralité, je n'en ramène que des souvenirs, pouvant être d'une extrême précision, mais qui ne me seront d'aucun recours dans une réflexion précise, ou pour la résolution d'une problématique donnée. Dès lors que je recommence à penser, je ne suis plus neutre, je suis sous l'influence du monde et de ma propre conscience. Je redeviens l'esclave de mon expérience, de mes perceptions et de la causalité. Aucun de mes raisonnements ne peut être totalement empreint de neutralité – sans quoi mes réflexions seraient d'ailleurs vides – je pense toujours un ou plusieurs phénomènes, une ou plusieurs lois métaphysiques probables, mais mon jugement n'est jamais neutre ; il n'est pas obligatoirement faux pour autant, il peut être très vrai puisque, je l'ai démontré, je peux connaître la vérité, mais il n'est pas indépendant ni de la matière, ni de la conscience. Cela ne nous doit pas surprendre outre mesure, étant donné que je ne suis autre que matière et conscience alors, si je voulais penser autrement, je renierais ma propre nature. La pensée neutre n'a en soi aucun intérêt, elle n'apporte rien, elle ne soulève rien et ne résout rien. Même les mathématiques ne sont pas neutres, elles ont systématiquement un objet d'étude. Je peux très bien concevoir, par exemple, la règle générale selon laquelle tout triangle a trois côtés ; cette assertion, apparemment neutre, n'a de neutralité que l'apparence, car elle a un référentiel intellectuel – le triangle – et matériel – sa représentation phénoménale – par conséquent, pour penser le triangle, j'ai dû soit percevoir un triangle, soit imaginer un triangle. Dans le premier cas, je suis dans la perception, dans le second cas, dans le rêve, et aucune de ces situations ne fait appel à ma neutralité. L'idéal ascétique est le rideau devant la scène, il masque tout ce qui se produit véritablement sur les planches. Décroché de la réalité, il est détaché de la réalité du monde, en quoi il ne peut aucunement permettre de le connaître vraiment sous ses aspects pratiques. Par contre, chose étonnante et néanmoins inéluctable, la vérité se retrouve dans l'idéal ascétique désintéressé, siège de l'interconnexion entre la conscience séparée et la totalité du monde.

§ 15. Jugement pratique et idéal ascétique

Traditionnellement, en philosophie, l'on a utilisé l'idéal ascétique comme fondement de tous les jugements pratiques, comme si, une fois le brouillard dissipé, toute action, jusqu'à la plus inconsiderée, était autorisée. Les philosophes ont fréquemment supposé que, dès lors qu'ils avaient atteint l'état suprême de neutralité, alors ils pouvaient se permettre de juger de tout, et d'en juger justement. Et ils auraient sans doute raison... raison si leurs idéaux ascétiques étaient véritablement le reflet d'une neutralité effective ce qui, nous l'avons vu, est impossible. Par conséquent il ne saurait y avoir de lien entre un idéal ascétique et une réalité matérielle. L'idéal ascétique est déconnecté de la matière perçue, il est instinctivement dans la réalité idéale. Le jugement pratique, au contraire, s'appuie sur la matière et sur ses phénomènes ; synthétique, il est par nature la fleur printanière d'un arbre aux multiples branches, aux couleurs différentes, unies néanmoins par un même tronc et des mêmes racines. L'union des parties est l'arbre, l'arbre aux lys blancs, aux lys bleus, roses et multicolores. C'est la synthèse obtenue par jugement synthétique à partir de l'objet *arbre* et de ses parties diverses *fleurs, branches* etc. Or, pour réaliser ce jugement pratique, il m'a fallu tenir compte de la réalité des objets à ma portée, objets dont je me suis imprégné et sur lesquels mon opinion s'est solidement assise. Quand je vois des branches en fleurs je me dis : « tel est l'arbre au printemps dans ces pays au climat tempéré » ; il n'est rien de neutre dans ce jugement et pourtant, il n'est rien de faux non plus. Alors, certes, tous les arbres ne sont pas ainsi au printemps, mais il est coutume de reconnaître que, durant cette saison, les arbres fleurissent. L'on voit bien ici comment une assertion peut dans le même temps être considérée comme vraie ou mensongère, en fonction du référentiel dans lequel elle a été définie. Si, dans mon exemple, je pose le référentiel selon lequel, en général, les arbres donnent des fleurs au printemps, alors mon jugement est vrai. Par contre, en considérant préalablement qu'il est inexact que tous les arbres fleurissent au printemps, alors le même jugement, considéré comme vrai un peu plus tôt, paraît ici comme absurdement ridicule. C'est que le référentiel choisi détermine les pourtours du vrai et du faux. On retrouve ici la logique de la science, la science limitée aux phénomènes ; lorsque je réalise une expérience scientifique, pour que mes résultats aient une certaine crédibilité, je dois bien définir les conditions de mon expérience et, quand elles sont idéales, je peux en extraire le meilleur. Il faut le rappeler, les lois de la

gravitation universelle – qui n’a d’universelle que le nom – ne s’appliquent que sur la terre et, par extension, dans certains systèmes stellaires ou planétaires ; ses lois sont vraies, inébranlables, en un lieu donné pour une période donnée. Rien ne nous assure que, demain, ses lois s’appliqueront encore dans notre monde, ni qu’elles s’appliquent aujourd’hui à quelques centaines d’années lumières de la planète bleue. Cette loi, qui est reconnue comme vraie par toutes les gentes avisées, n’est peut-être qu’une exception dans cet univers infini, une poussière de sable dans un gigantesque désert de dunes. Et les exemples de ce type sont nombreux. Considérez, si vous le voulez bien, l’idée selon laquelle le ciel est bleu : c’est indubitable, à la condition d’être positionné sur terre lors d’une belle journée. Et pourtant, quel philosophe ne dirait pas que pareil jugement est tout à fait neutre ? Il l’est d’apparence mais, à bien y réfléchir, il n’en n’est rien.

Aucun jugement pratique ne peut descendre d’un idéal ascétique, et sur ce point encore, je désirerais répondre à la pensée d’Husserl qui, toute de bonne foi, est criblée çà et là d’inexactitudes. L’attitude husserlienne consiste, à la base, à se débarrasser de tout préjugé pour être à même de formuler une pensée indépendante de tout sentiment personnel. C’est une posture proche du cogito cartésien, dont Husserl revendique justement la méthode, consistant non seulement au doute total, mais aussi à l’oubli de ce qui existe. Le doute, lui, a besoin de phénomènes pour en douter, en quoi il ne conduit pas à un idéal ascétique. Pour ce qui est de l’oubli, il est un rejet volontaire de ce qui est connu, et qui peut même être tenu pour vrai. L’oubli spontané n’a pour source aucun désir, tandis que l’oubli souhaité, dans l’optique d’une neutralité idéale, est volontaire, et c’est là que le bât blesse ; en voulant oublier, l’on ne peut pas oublier car, pour oublier, il faut déjà savoir ce que l’on souhaite oublier, et donc s’en souvenir, sans quoi l’on ne peut pas l’oublier. Si, par exemple, je souhaite oublier que un et un font deux, alors je devrais avant tout avoir en tête cette règle que, je l’aurais décidé, je ferais en sorte d’oublier... mais il est déjà trop tard, parce que je m’en souviens ! J’ai localisé cette notion comme loi à oublier et il est trop tard, déjà je m’en suis souvenu. Simuler l’oubli est une vaine entreprise, aussi vaine que de lier les jugements pratiques aux idéaux ascétiques. Qui plus est, et de par sa nature même, l’oubli volontaire ne peut même pas conduire à l’idéal ascétique mais qu’à un mélimélo intellectuel, un cordage noué de toutes parts dont il est impossible de trouver l’extrémité. Donc il est peu raisonnable de suivre les préceptes husserliens, selon lesquels, pour penser juste, il faut d’abord oublier ce que l’on sait. C’est bien, à l’évidence, chose contradictoire que de vouloir oublier ce que l’on s’est donné tant de peine à apprendre ; à plus forte raison que l’objectif de ce voyage de l’oubli est de ramener de nouveaux savoirs, prétendument authentiques, plus vrais que ceux assimilés dans les périodes

précédentes. Mais l'on ne saura jamais avec certitude s'ils sont vraiment plus vrais et s'il ne conviendrait pas de les oublier eux aussi, afin de retirer d'un nouveau périple de nouvelles connaissances encore plus vraies etc. etc. C'est un cercle infernal dont on ne retire rien que des théories bancales. A quoi bon apprendre, s'il me faut tout oublier pour apprendre de nouveau autre chose ? Et en vertu de quoi pourrais-je avoir la certitude que mes nouvelles connaissances sont plus vraies que les précédentes ? S'il me fallait oublier ce que je sais avant d'apprendre des notions nouvelles alors je risquerais fort de sombrer à chaque instant dans l'ignorance. Nietzsche considère que ce qui nous différencie de l'animal, c'est notre capacité à ne pas oublier (*Considérations inactuelles*, Nietzsche 1990), et c'est une vérité ; Schopenhauer estime, lui, que les bêtes ne sont pas capables de saisir tous les rapports de causalité (Schopenhauer 2008) ; pour être un peu bergsonien, je dirais que les bêtes sont des êtres prisonniers du présent, doués non pas de raison, mais d'habitudes, souvent incapables de synthèses causales complexes, et d'utiliser leurs acquis passés pour construire un avenir différent, meilleur. Devons-nous, à leur image, oublier tout ce que nous savons ? Devons-nous jeter aux oubliettes nos savoirs primitifs, puis acquis suite à de longs apprentissages, au profit d'aller savoir quelle fantaisie ? L'on voit bien comment l'erreur husserlienne est double : d'abord il s'agit d'extraire des vérités certaines d'idéaux ascétiques, idéaux ensuite obtenus par le rejet du savoir acquis, idéaux de ce fait ne pouvant pas être semblables à un idéal ascétique.

La vérité, en vérité, n'a pas besoin d'idéal ascétique pour se manifester. Phénoménalement dépendante de référentiels, inconnue dans l'unité des formes *a priori*, elle est reconnaissable à chaque instant et en toutes circonstances. Les phénomènes étant changeants, l'on peut en retirer des vérités toutes ponctuelles et circonstanciées, n'ayant pas de pérennité ni spatiale ni temporelle. Par exemple, si je tiens une pomme dans ma main droite et que je la libère, j'observerai sa chute : la pomme sera tombée, et c'est vrai. Cette vérité, la pomme est tombée, vaudra pour le sujet de l'expérience, moi, son objet, la pomme, et les circonstances spéciales du moment, contexte spatio-temporel ; le référentiel est bien défini, et la vérité que l'on tire de l'expérience n'a de sens qu'en son intérieur. C'est le propre du jugement pratique synthétique que de se référer à la causalité, ainsi qu'aux circonstances phénoménales. Forme de jugement la plus répandue, il est utilisé sans cesse, à chaque instant de l'existence, à chaque prise de décision. Machinalement, il est employé, parfois par habitude, comme une règle acquise, fatale et infinie. Le jugement pratique concerne tant le simple d'esprit que le scientifique de grande renommée. Il permet d'acquérir de nombreuses vérités, tant abstraites et immatérielles que morales. Mais pour formuler un jugement pratique certain, fiable, il faut avant tout

accepter de se plonger dans le monde matériel et pratique, et non pas le récuser, en s'enfermant dans un idéal ascétique. Hors de ce cadre il n'y a plus de jugement pratique à proprement parler ; il n'est que la méditation ou, peut-être, la contemplation. Cela ne signifie pas pour autant que, en dehors de la matérialité, aucune vérité ne soit manifestée. En fait, la vérité *étant*, les postulats sceptiques renversés nous l'ont prouvé, l'on ne la peut renier ni dans la matière, ni dans la pensée. Dans le monde empirique, elle constitue la faculté de juger ; je dirais même la faculté de juger possiblement justement. Dans l'idéal ascétique, elle est totalement l'expression du monde, dans toute son unité, dans la solidarité de ses formes et son infinitude à peine concevable pour un esprit humain. Car tout est fini pour l'humanité, l'étendue du corps, de l'espace destiné à la vie, l'existence même est comme le fruit nouveau d'un arbre printanier qui mûrit puis pourrit jusqu'à redevenir sable ou poussière. Il n'est rien au-delà de la mort pour un être humain, aucune joie, aucune peine, aucune espérance, et l'œuvre d'une vie entière, fût-elle vouée à rassasier la vanité, disparaît également pour chacun au crépuscule de sa destinée. Le roi ne connaît pas meilleur sort que son serviteur, le persécuteur, le tyran, n'a pas plus d'issue de secours que les esclaves qu'il opprime. Les grandes œuvres même périssent avec les siècles, et le plus grand poète d'hier, reconnu aujourd'hui, sombrera demain dans l'oubli. Il ne reste à l'humanité que l'oubli, le grand mistral qui emporte dans son souffle l'orgueil, la méchanceté des hommes et leurs vains empires et vaines entreprises. Ce qu'il y a après, nous en ignorons l'aspect, mais certainement il y a le monde, le monde en conscience, en matière et en éther. Ce monde-là n'est pas pour autant un idéal ascétique, il continue à exister, et ne cède jamais sa place à autre chose. L'idéal ascétique n'est qu'une de ses expressions, une expression rêveuse ne pouvant pas s'affranchir de la réalité, ce même au-delà de l'humanité car, même derrière l'horizon, le soleil brille sur quelque pays lointain.

§ 16. L'idée n'a point d'application pratique immédiate

Il n'y a qu'une vérité mais elle a de multiples facettes. Les circonstances sont telles qu'un même visage peut avoir plusieurs expressions, et que rien n'est stable dans le monde matériel.

Les événements sont changeants, imprévisibles. Ils ne relèvent d'aucune loi figée, ne suivent aucune règle. Ils peuvent se résorber en une fraction de seconde, plonger dans l'inexistence, dans un trou noir d'où aucun témoignage ne les extirpera. Toutes nos certitudes sont plus fragiles que du verre, et moins qu'un souffle suffit à les balayer.

La multitude des vérités apparentes, toutes circonstanciées, et pourtant recoupées par l'unique vérité impalpable, est l'enjeu fondamental de l'existence humaine. Tout homme en effet poursuit la vérité. Beaucoup prétendent même la détenir. Sont-ils des sages ? Sont-ce des savants ? La plupart du temps, ni l'un, ni l'autre, ils ne sont que des insensés. Qui prétend détenir la vérité et la vouloir défendre à tout prix, quelques soient les moyens, fussent-ils funestes, en rassemblant des hordes euphoriques à ses côtés, prêtes à pourfendre qui ne partagerait pas leurs idéaux, s'inscrit ni plus ni moins dans une démarche fanatique, dans ce que Popper qualifierait sans doute de démarche historiciste (*Misère de l'historicisme*, Popper 1956). Le lien entre les deux approches, à savoir entre la course à la vérité et l'inévitabilité de l'histoire apparaît clairement dès lors que l'on entend bien que la première a vocation à accomplir la seconde. Si l'histoire devait suivre une ligne prédéfinie, avancer vers un accomplissement déterminé, comme un dessein tragique ou utopique, alors rien ne pourrait arrêter, ni même ralentir sa marche en avant, et donc quelques inconséquents pourraient tout à fait prétendre en détenir les clefs, et connaître les voies mystiques qui aboutissent à une réalisation imminente de sa destinée. C'est ainsi que les totalitarismes ont pu régner sur le monde au vingtième siècle ; conduits par des guides éclairés poussés et soutenus par des peuples fanatisés, persuadés de détenir *la vérité*, ils n'ont pas été avares de sacrifices et de barbaries, et pour cause, ils étaient convaincus que leurs crimes n'étaient pas condamnables, mais s'inscrivaient plutôt dans l'accomplissement inéluctable et bienheureux de l'histoire. Quand Hitler a lancé la Solution Finale, c'est-à-dire l'extermination des Juifs, il songeait certainement que ses actions allaient précisément constituer une solution finale ! Pour quoi ? Pour qui ? Nul ne le sait. Mais il est certain que la finalité qu'il visait n'était que le fruit de sa démence exacerbée. A plus basse échelle, des comportements analogues, en termes de divagation et non d'exécution cela va sans dire, puisque le commun des mortels n'a pas en sa possession les moyens dont disposaient Hitler ou quelque autre totalitariste en son temps pour réaliser ses projets, sont observables, ce même dans des petits systèmes. Pour s'en assurer, il suffit d'observer les modes de vies familiaux, imprégnés de règles morales et régaliennes, qui tendent à s'imposer à tous les membres de la famille, même les plus réfractaires, sans quoi ceux-ci seraient frappés par la persécution ou par l'exclusion. Mais il n'est pas de fanatisme que dans la famille, il peut y en avoir dans des cellules plus petites,

telles que les couples, les cercles d'amis, ou plus grandes telles que les associations, les communes, les régions etc. partout où les hommes peuvent assouvir leurs pulsions de colère et leur soif de pouvoir. Car nul besoin d'être un grand pour agir comme un tyran ; les petits comme les géants s'enhardissent de peu et font feu de rien. A tous les niveaux, les hommes qui prétendent détenir la vérité ne font pas défaut à la Terre. Ils pensent connaître la formule, la recette qui mènera la multitude au salut. Bien entendu, ce qu'ils connaissent, ce n'est pas la vérité ; en fait ils se nourrissent d'idéaux, cultivent ces idéaux, et tentent de les répandre autour d'eux. La nature de ces idéaux est aisément saisissable ; il peut s'agir de principes, de dogmes, ou encore de certitudes infondées, dont l'application pratique est destructrice. Je parle d'application pratique parce que, justement, l'idéologue a tendance à vouloir retranscrire dans le monde matériel les fondements idéologiques qu'il a établi dans sa conscience, s'affairant ainsi à passer de l'immatériel au matériel, du rêve à la réalité physique. Or le rêve, nous l'avons vu, n'a originellement et naturellement aucune propriété matérielle, et les idées qu'ils renferment, fussent-elles projets ou objets inexistant dans le monde sensible, n'ont pas de reflet dans la matière, en quoi la forme matérielle n'est en aucune manière le miroir de la conscience, notamment lorsque la conscience, individualisée, s'égare dans le mensonge et l'erreur. Et ce sont ces deux facteurs qui affaiblissent l'esprit humain, ou plutôt l'esprit humain s'affaiblit en s'y conformant, et confondent en lui des concepts bien distincts ; l'imagination devient idée, l'idée devient vérité, la vérité devient réalité, et donc l'impossible leur devient possible. C'est un peu l'aube de la folie. Mais il ne faut s'en inquiéter outre mesure, l'histoire de l'humanité est pleine d'illustrations de ce type de divagations. Voyez, par exemple, à grande échelle, l'application du marxisme par les Soviétiques ; ils ont cru vraies les prédictions de Marx et, à travers le personnage de Lénine, ont mis en œuvre, par leur action délibérée, la révolution du prolétariat. Le résultat, nous le connaissons, a été un désastre économique, sanitaire et humain. Et c'est là loin d'être une exception, les autres révolutions de type marxiste pourraient également être prises pour référence, car elles ont toutes en commun un fanatisme originel, à savoir la transformation dans l'esprit de Marx de divinations irréelles en réalité inéluctable à terme, transformation reprise par des révolutionnaires soit fanatiques, soit tout bonnement assoiffés de pouvoir, dont la réalisation pratique a systématiquement conduit à la catastrophe ou, si je ne puis m'octroyer le droit d'en juger ainsi, en qualifiant de catastrophe l'aboutissement pratique du marxisme, je dirai simplement qu'il a entraîné dans ses sillons une destruction sans pareil³⁵.

³⁵ Même la Chine, que l'on nous montre pourtant si lumineuse, si flamboyante, si prête à rattraper l'Occident,

L'on voit ici toute la nécessité de dissocier la conscience et la matière qui, bien qu'étant unies, ne peuvent pas être prises l'une pour l'autre. La conscience ne va pas vers la matière, la matière ne va pas vers la conscience. La conscience meut la matière, la matière – ou l'éther – est l'objet de la conscience. Si la conscience peut transformer la matière, elle ne le fait pas à partir de sa propre impulsion, mais bien à travers la matière ou, supposément, l'éther, c'est-à-dire que, pour mouvoir la matière, la conscience a besoin de matière ou d'éther – j'ajoute d'éther parce qu'il est envisageable que l'état matériel tel que nous l'expérimentons au quotidien corresponde à un certain niveau d'éther, qu'elle soit plus ou moins éthérée. La conscience peut cependant se projeter dans la matière, y étant liée, y étant unie, elle s'y projette constamment et par analyse, et par mouvement. Par analyse parce que, je le rappelle, les rapports de causalité sont conditionnés par le mouvement de la matière, traité en tant qu'information par la conscience, qui établit en son sein la causalité, et qui est à même d'imaginer des projets portant sur la matière, dans le but, sans doute, d'obtenir la quiétude de l'esprit grâce à un certain confort matériel, confort tout relatif, toutes choses égales par ailleurs. Par mouvement car l'agitation de la matière résulte de la volonté de la conscience ; sans volonté d'agir, il y a inaction, et donc la matière reste inamovible. Qu'en est-il alors du mouvement des mers, des planètes et des galaxies ? Ils ne dépendent d'aucune impulsion de la conscience m'objectera-t-on. Nous n'en savons rien, rétorquerai-je ; nous n'avons, sur la présente question, aucune preuve ni d'une trace consciente, ni de l'absence de conscience. Mais ce qui est certain c'est que, pour l'individualité consciente, il est possible d'agir directement, rien qu'à travers son propre corps, sur la matière. J'irai même plus loin, la vie entière de l'humain porte sur l'action matérielle. L'humain est par nature un être matériel, un être de condition matérielle, qui agit sur la matière et ne peut agir que sur la matière. Ce qu'il nomme ses richesses, il les tire de la matière, son aisance, il l'extrait de la matière, son pouvoir, s'il est puissant, n'est rien sinon un pouvoir matériel. Certes, il peut se jouer des esprits faibles, avoir une grande emprise sur eux, mais sa domination n'a de valeur que s'il

n'échappe pas à cette règle. Les gardes rouges de la Révolution Culturelle ont anéanti autant que possible tout vestige du passé, utilisant, il est bon de le rappeler, des pans entiers de la Grande Muraille de Chine pour bâtir des porcheries, Mao Tsé-toung a même interdit, dans l'Empire du Milieu, que le passé soit évoqué par les citoyens, il a pourchassé les taoïstes, pour la plupart contraints à se réfugier sur l'île de Taïwan, et persécuté tous ceux qui osaient, ne serait-ce que par la pensée, s'opposer à sa tyrannie. Cette immense machination a plongé tout un peuple dans l'ignorance et l'asservissement. Et, quoi qu'on en dise, ce n'est pas une croissance à deux chiffres qui rendra à la Chine ce qu'elle a perdu sous Mao, et qu'elle avait de si précieux : sa culture et son identité uniques.

parvient à leur faire faire ce qu'il attend d'eux, et il faut que sa manipulation des âmes ait une retombée matérielle ; s'il arrive à faire d'eux ses notables, ses soldats, ses serviteurs, voire ses esclaves, alors il aura du pouvoir. Du pouvoir matériel. L'humanité est indissociable de la matière, tout comme elle est indissociable de la conscience, tout comme matière et conscience sont indissociables l'une de l'autre. Par conséquent l'humanité a été enfantée dans l'action et pour l'action. Toutes les pensées de la conscience portent sur l'action passée, présente ou à venir, si bien que, en dehors de l'action, la conscience s'ennuie, et la matière se ramollit et périt. La conscience donne vie à la matière et prolonge, par sa volonté, l'existence du corps. Le corps, matériel, suivant sa conscience, se nourrit d'autres corps matériels, et transforme en son intérieur cette matière pour en extraire de la vitalité. Bien portant, il peut mener à bien nombre d'actions : construire une maison, cultiver des terres, élever du bétail, et bien d'autres choses encore, tout cela sous la tutelle de sa conscience. C'est là que se trouve la seule projection de la conscience vers la matière, la seule idée s'appliquant immédiatement de façon pratique, l'idée du mouvement déjà accompli, de la transformation déjà opérée. A l'autre pôle, l'imagination, infinie, inanimée, n'est que vaine rêverie, tant nuisible au corps qu'à la conscience, destructrice à chaque instant. Elle n'agit sur rien, ne transforme rien. Elle n'a pas de réalité à proprement parler.

§ 17. Dernières limites de l'idéalisme kantien et de son incapacité à définir le concept de rationalité

L'on pourrait certainement accorder un chapitre entier à la problématique soulevée par l'idéalisme transcendantal, cependant, étant donné que notre étude porte sur la rationalité en elle-même et non pas sur les idées à proprement parler, quoi que nous ne puissions pas faire l'impasse sur les idées car, si elles avaient une effectivité quelconque, elles seraient directement l'expression de la raison pure, je vais me contenter de montrer les limites de l'idéalisme, limites qui, compte tenu de l'analyse menée jusqu'alors, vont se révéler d'elles-mêmes. Je vais donc simplement expliciter brièvement la pensée idéaliste chez Emmanuel Kant, pensée faisant office de point de rupture avec tous les courants philosophiques qui l'ont

précédée car, depuis Platon jusqu'à Hegel, en passant par Descartes, qui ne considérait, dans sa philosophie dualiste, pas tant l'idée que l'âme des objets, ce qui revient exactement au même, Leibniz, et toute l'école idéaliste allemande, l'idéalisme a toujours été abordé de la même manière. Les penseurs ont systématiquement estimé que la conscience ne peut pas se fier au monde sensible, dans lequel elle ne saurait trouver aucune vérité, mais qu'il lui faut percer le secret des idées, la chose des objets, en quelque sorte, leur nature profonde et imperceptible, pour les connaître vraiment et, par-là, pour connaître la vérité. L'idéalisme classique suggère donc que le monde des perceptions est un univers d'illusions, sans cesse biaisé par l'imperfection des sens, et la division de la perception en plusieurs sens. Selon cette doctrine, l'être plongé dans l'existence, entendez par-là dans le monde sensible, ne *voit* pas les choses à proprement parler dans leur totalité et leur unicité. Pour *voir*, il lui faudrait à la fois voir, entendre, sentir, goûter, toucher, sans que rien ne lui échappe.

C'est enfin dans son *Analytique Transcendantale* de la *Critique de la raison pure*, Kant va exposer son système d'idéalisme transcendantal (Kant 2001), dans lequel il va différencier les phénomènes, c'est-à-dire les objets empiriquement observables, des noumènes ou choses en soi. La chose en soi chez lui, qu'il décrit comme un absolu imperceptible, ressemble à la chose en soi telle qu'Hegel la définit, à savoir la chose de l'objet, sa totalité insaisissable par les sens. En cela la chose en soi ne nous apporte rien, et nous verrons d'ailleurs plus tard, que la chose en soi n'a en fait aucune réalité, ni aucun intérêt. Le noumène, par contre, a une nature quelque peu différente. Celui-ci, bien que défini, comme la chose en soi, dans l'abstraction, est cependant relié directement à l'entendement ; l'entendement étant relié à la matière, puisqu'il est le lieu de l'introspection dans la conscience des perceptions sensibles, le lieu de l'analyse théorique de l'empirique. Kant nous dit que le noumène peut être connu par intuition à partir d'observations sensibles ; il serait, en quelque sorte, l'âme du phénomène, son essence profonde, son, pour reprendre le terme kantien, « Idée » (*idem*). Ici se trouve la principale rupture entre le kantisme et l'idéalisme traditionnel ; enfin la notion d'idée est-elle rattachée à l'univers des phénomènes, enfin un philosophe admet qu'elle n'est éventuellement connaissable qu'à travers l'expérience, qu'à travers la matière. C'est un des apports principaux de Kant, qui ouvra ainsi la voie à Schopenhauer, à Nietzsche, bien que ce dernier ne lui reconnût que peu de légitimité, ainsi qu'à tout un pan de penseurs existentialistes. En osant affirmer que l'idée n'a pas de sens autrement que dans la perception – mais l'on le devine déjà dans *L'esthétique transcendantale* – Kant a totalement libéré la philosophie de ses vieilles menottes. C'est là une petite révolution. La philosophie se trouve ainsi affranchie de ses monades, de ses substances, de ses idées, de ses choses en soi, et même de ses dieux.

Seulement un problème demeure : si l'on ne peut plus définir la raison pure par des idées indépendantes de l'entendement, indépendantes des phénomènes, alors, précisément, il n'y a plus de raison pure, ou bien celle-ci est indéfinissable et, en conséquence, il serait impossible de définir clairement la notion de rationalité d'un point de vue transcendantal. L'on est dans une impasse. En effet, en admettant son impuissance à qualifier les noumènes, Kant ne donne pas une réponse aux problèmes soulevés par l'idéalisme, mais, nous laissant quelque peu dubitatifs, il pose une nouvelle question : qu'est-ce que les noumènes ? Ont-ils même une forme d'être ? Si ces interrogations demeurent sans réponse, alors la porte de la raison pure, si difficile à entrouvrir, restera scellée à jamais, et avec elle masquée la rationalité. Il est par conséquent indispensable de résoudre cette énigme, dont la solution nous offrira la clé de voûte du concept de rationalité.

Chapitre III : Approche de la rationalité d'après les critiques préétablies : Dernière critique de la raison pure et les caractéristiques de la rationalité

§ 18. Revers du cogito : l'autre côté du doute

Le cogito cartésien, en lequel il est possible de trouver une preuve de vérité essentielle, souffre tout de même d'une dialectique contradictoire. Ce dernier s'appuyant sur le doute, le doute de ce qui existe prétendument, sans certitude, puisque l'on en doute, a pourtant obligatoirement pour point de départ ce que l'on tient, à savoir l'objet du doute, ne se survit pas à lui-même. Car si je n'ai rien dont je ne puisse douter, alors c'est le doute lui-même qui se dissipe. La matière et la conscience précèdent donc le doute, l'être présumé le précède alors identiquement, et ainsi le doute devient intrinsèquement présumé. Il ne se débarrasse pas de ce qui existe, mais l'emploie pour le faire disparaître. Il feint de l'ignorer. Comme un voile opaque masquant le soleil et prolongeant ténèbres, il n'a aucune substance sans ce qu'il vise à gommer. Ce doute est une brosse dont la seule utilité est d'effacer un tableau d'ardoise couvert de craie. Sa manifestation dépend directement de ce qu'il rejette, et ainsi il n'a plus

lieu d'être, puisqu'il n'est rien sinon ce qu'il prend initialement pour objet. Par conséquent, si l'objet, dont je n'ai aucune connaissance *a priori*, est présupposé, le doute, qui présuppose l'objet, l'est tout autant. Il devient alors possible de tirer de ce constat la conclusion suivante : je ne puis en réalité douter de rien. Si je m'y avisais, alors quand bien même je ne douterais de rien, mais ne ferais qu'oblitérer une réalité indélébile. Temporellement, le doute n'est pas permis. L'on n'obtient donc de lui qu'un semblant de faculté de juger, semblant simplement parce que la faculté de juger *est là avant* le doute. Tout comme la vérité n'a pas besoin du doute pour *être* vérité. *Tout est*, rien n'a besoin d'être prouvé.

C'est là souvent chose difficile à assimiler, et ce type de raisonnement, qui par ailleurs est le seul raisonnement à pouvoir ici nous permettre d'obtenir des résultats honnêtes et inébranlables, est bien souvent inintelligible auprès de penseurs occidentaux ; c'est que la pensée occidentale a enfermé depuis bien longtemps son mode de réflexion, l'organisant de façon binaire, quasi manichéenne, en plus et moins, vrai et faux, beau et laid, honneur et déshonneur, gloire et humiliation, avant et maintenant etc. etc. En abordant ainsi des problématiques abstraites, en s'attaquant de la sorte au mythe de la raison, croyez-moi, l'on est à peu près certain de ne rien trouver de bien satisfaisant au bout du compte, eussions-nous rédigé un manuscrit de dix-mille pages. L'on ferait tout au mieux de l'hégélianisme, c'est-à-dire d'interminables exposés de concepts aux degrés de subtilités pouvant varier à souhait du plus général au plus particulier qui n'auraient qu'un sens et un intérêt très limités. Peut-être, faisant usage d'un verbiage distingué, aurions-nous l'illusion d'être de grands savants. Certainement nous serions les premiers parmi les sots. Car, à l'image de la plupart des philosophes occidentaux, nous serions irrémédiablement repoussés, à la fin de nos raisonnements, vers un après que nous ne pourrions jamais expliciter. Schopenhauer en a bien l'intuition, lorsqu'il remarque que chaque cause peut être expliquée par une autre et ainsi de suite à l'infini (Schopenhauer 1882), de même que Bergson, dans *La pensée et le mouvant*, lorsqu'il remarque : « De toute manière, quand on a considéré des existences, et des causes, et des causes de ces causes, on se sent entraîné dans une course à l'infini. Si l'on s'arrête, c'est pour échapper au vertige » (Bergson 1999), toute déduction logique est à la fois bornée à elle-même et ouverte à l'inconnu, à l'encore inexplicé. Mais il faudrait plus de cent-mille vies pour expliquer ce qui vient derrière ce qui est, et derrière ce qui est derrière ce qui est... Et il est bien probable que, derrière tout cela, l'on ne trouve rien, rien de plus que quelques résidus d'une imagination fertile qui aurait eu bien mieux à faire de s'affairer à penser à des choses essentielles, pratiques, vitales, au lieu de spéculer vainement sur l'imaginaire du monde. Toute cette pensée, incarnée notamment par l'idéalisme allemand et ses chefs de file Fichte,

Schelling et Hegel, est complètement refermée sur elle-même. Au-delà de ses petits concepts muets, elle n'explique fondamentalement rien, n'apporte rien et ne résout rien. C'est l'enfermement binaire d'un dualisme objet chose en soi, corps âme, existence essence, phénomène noumène, matière substance, qui ne permet pas une véritable compréhension du monde, et pour cause, cette vision, duale, oppose des formes effectivement constamment unifiées. Et le cogito est la parfaite illustration de ce type de raisonnement ; en opposant doute et vérité, il ne s'aperçoit pas que le doute présuppose la vérité, et que la vérité présuppose le doute, sans quoi l'on ne la rechercherait pas, de sorte que, si l'on supprimait le doute, du même coup l'on supprimerait la vérité et que, si l'on éliminait la vérité, alors l'on éliminerait dans le même temps le doute. Evidemment, l'on ne les ferait pas disparaître en eux-mêmes, mais seulement dans la conscience, et c'est bien le plus important, dans la mesure où, si ces concepts n'existent pas dans la conscience, alors ils n'ont plus aucune existence par eux-mêmes. A cela l'on m'opposera assez candidement que, ce n'est pas parce que vérité et doute ne sont pas connus de la conscience qu'ils n'ont pas d'essence en soi, en quoi l'ignorance ne saurait faire foi de connaissance. Aussi qui ne connaîtrait pas ces deux concepts serait irrémédiablement considéré en tant qu'ignorant, et ne pourrait donc pas, à partir de son ignorance, imposer sa vision des choses à des individus s'estimant, du fait qu'ils détiennent la connaissance, plus érudits que lui. Mes détracteurs classeront ainsi ma pensée parmi les facéties délirantes d'un faible d'esprit. Pourtant, en réalité, si je puis employer cette expression, leur point de vue dual peut être démonté sous deux angles.

Tout d'abord, si je m'avise à considérer qu'ignorer les notions de vérité et de doute, comme un homme encore inculte pourrait ignorer l'histoire de sa contrée, relève de l'ignorance, alors j'assimile ces notions-là à des objets sensiblement observables vivants ou inanimés, ou bien à des formes d'imaginations ou quelque autre vestige d'une mémoire d'un passé approximativement reconstitué. Mais ni les objets, ni l'imagination portant sur des objets ou des événements, ne sont des notions abstraites, comme le sont doute et vérité. Je peux très bien ignorer l'existence des Pyramides d'Egypte – de l'objet *Pyramides d'Egypte* – il suffit que l'on vienne à me les montrer pour que je les connaisse. J'ai même pu douter, avant de les avoir vues, alors que l'on me les aurait décrites, même avec précision, de leur existence, mon doute aurait tant porté sur la parole de mon interlocuteur, sur son éventuel mensonge, que sur l'existence de l'objet évoqué, dont je n'ai pu vérifier l'existence par moi-même. Et ce doute-là, qui n'est pas un doute en soi, ne porte aucunement sur la vérité en soi. En tout cas, il a un support ; que ce soit l'objet imperceptible, pouvant toujours exister possiblement, ou le mensonge, car les hommes sont libres de retranscrire la réalité telle qu'elle est, de l'arranger

ou bien de la transformer totalement, ni l'un ni l'autre n'ont d'essence en eux-mêmes et, comme il m'est possible de croire sans preuve en l'un ou en l'autre, il m'est également possible d'en douter. Le doute a, dans un cas comme dans l'autre, toujours un objet : la parole et l'objet de la parole. Notons cependant que, l'objet de la parole étant inclus dans la parole, sans laquelle le doute portant sur l'objet ne se serait pas manifesté, le doute porte exclusivement sur la parole. C'est elle qui éveille le doute, pas l'objet seul qui, s'il n'avait été évoqué, n'aurait jamais pu, à lui seul, étant inconnu, et puisque l'on ne peut de douter de *rien*, attiser le doute. Ce doute de la parole d'autrui, d'où peut-il venir ? Soit de la nature des êtres, qui peuvent être méfiants, mais elle provient plus fréquemment de l'expérience, durant laquelle l'homme méfiant a tout loisir de souffrir de la duperie de ses congénères et, par conséquent, il n'est pas certain que si nul n'était vil, le doute subsisterait, car les individus n'auraient alors plus aucune raison de douter. Rien ne leur semblerait trop gros, trop farfelu, impensable ; dans un climat de confiance instauré, jamais bafoué par le mensonge, le doute n'aurait apparemment pas l'occasion de survenir. Pour ce qui est de l'imagination, de l'histoire racontée, censée relater le passé, il est toujours permis d'en douter, étant donné que cette dernière n'est jamais vérifiable ; néanmoins, là encore, dans un climat de confiance, il n'y aura pas de doute. Mais il faut être prudent, et ne pas s'y méprendre, ce n'est pas parce qu'il y a confiance qu'il n'y a pas mensonge, il suffit que certains hommes soient assez malins et décident d'en tromper d'assez dupes pour que puissent régner, dans une même communauté, confiance et mensonge ; et les exemples ne manquent pas pour illustrer ce genre de situation ; l'on ne dénombre plus, dans notre histoire, mais aussi dans notre présent, les mouvements religieux, politiques ou partisans qui, gagnant la confiance de leurs sympathisants, les ont réduits à l'état d'esclave tant sur le plan physique qu'intellectuel. En quoi le doute sur la parole d'autrui est-il toujours permis. La confiance, la *vraie confiance*, c'est-à-dire celle qui ne cache aucun mensonge, ne pourrait pas même suffire à faire disparaître le doute ; faute à l'expérience et à l'histoire, qui aura brassé une multitude de mensonges. Car si l'histoire est racontée fidèlement, si elle retrace avec exactitude les événements, alors qui la connaîtra connaîtra le mensonge, et pourra forcément douter. Une société sans doute est donc inconcevable, elle n'existe pas, pas même dans les contes de fées. Mais, et c'est bien là le plus important, le doute dont il est question ici n'est pas un doute sans objet, n'est pas un doute en soi, n'est pas une pure notion. Au contraire, la notion est issue de l'expérience, qui a permis l'émergence du doute. L'homme est systématiquement rattrapé par son expérience ou par celle de ses pairs, en conséquence il est, dès sa naissance, ou plutôt dès l'éveil de son esprit et le développement de sa faculté de juger, sujet et empreint au doute.

Ensuite, si l'on s'attarde encore sur les pures notions, tout en s'accordant sur le fait qu'elles ont leur provenance dans l'empirisme, l'on peut démontrer qu'elles ne sont pas vraiment dissociables, mais plutôt associées. Le doute portant nécessairement soit sur une parole, soit sur un objet de l'imagination, ne pouvant s'appuyer sur le néant, naît de son propre objet, sa vocation, par suite, étant de vérifier la véracité de celui-ci. Alors, si l'on oppose, comme le font Descartes et ses successeurs, doute et vérité, et que l'on poursuit notre raisonnement, l'on s'aperçoit que la disparition de l'un ou l'autre de ces concepts entraîne immédiatement la disparition de l'autre, parallèlement, la survenance d'un des deux fait éclore l'autre. Le fameux doute en soi porte sur la vérité en soi, donc si l'on efface la vérité en soi, l'on efface aussi le doute en soi. Similairement, en gommant le doute, on gomme aussi le concept de vérité, seul *l'être* subsiste : *tout est*. Par conséquent il n'est pas plus de vérité en soi, que de doute en soi, que de quoi que ce soit en soi d'ailleurs. *L'être est là* et cela suffit. L'on n'en peut douter, sinon on le présuppose. L'on ne peut dire qu'il est vrai, sinon l'on en doute. Donc, par nature, doute et vérité ne sont que des notions abstraites, utilisées régulièrement par l'entendement dans l'expérience, mais qui n'ont aucune espèce de réalité en dehors de *l'être*. Ce sont deux concepts inconcevables, inimaginables, auxquels l'on ne peut conférer aucune forme, aucun aspect, ils n'existent pas. C'est la raison pour laquelle, et cette parenthèse me paraît ici justifiée, ni la philosophie, ni la science, ne sont véritablement en quête de vérité ; elles ne cherchent qu'à dissiper le mensonge et l'obscurantisme dans lesquels l'humanité se fourvoie depuis l'aube des temps. Ce faisant cependant, et c'est là le grand paradoxe de leurs actions, elles ne font que soulever de nouvelles problématiques et laisser libre champ à de nouveaux paralogismes. La conquête de l'inconnu, dans le sens où nous avons conscience de ne pas connaître et que nous pouvons connaître, nous pousse infailliblement vers d'autres inconnues particulières et, comme les phénomènes sont prisonniers de la causalité, vers une infinité d'inconnues, de sorte que la science, si elle procède par logique causale, par logique duale, chaque fois qu'elle fera un pas vers de nouvelles découvertes, s'éloignera un peu plus de la réalité de l'être. Mais on est déjà ici dans la causalité, déjà dans les phénomènes, où le doute est permis. L'on voit bien, par conséquent, que ni doute, ni vérité en soi ne peuvent s'exprimer. La recherche de la vérité est aussi vaine que la course à la causalité. Tandis que la seconde renvoie éternellement à un arrière-plan phénoménal, la première repousse le chercheur vers un arrière-plan idéal, comme si l'on cherchait la toile sur laquelle est peinte le monde, puis son chevalet, puis ses pinceaux etc. La vérité en soi n'est pas la toile de fond du monde, elle est sans substance, sans vie, sans intelligence, et c'est une erreur fondamentale de la vouloir poursuivre ; en procédant ainsi l'on éprouve vainement notre faculté de juger, l'on

tente de la prouver alors qu'elle est là, l'on se noie dans des démonstrations interminables toutes faussées par un aveuglement quant à la nature présupposée de la vérité dans le recours au doute. Doute et vérité sont donnés dans l'expérience, opposés, ils appartiennent pourtant à un seul et même ensemble dont l'existence ne saurait perdurer si l'on lui soustrayait l'un de ces deux concepts.

Schématiquement, l'on peut représenter les conceptions :

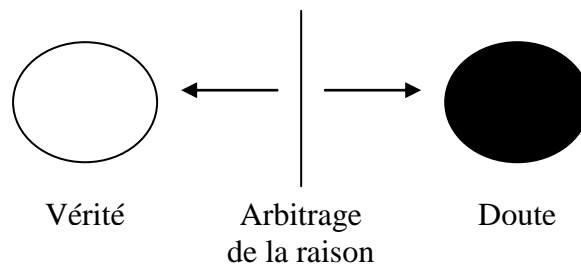


Figure 11. Dualité ayant conduit à l'avènement de l'idéalisme dans la philosophie classique

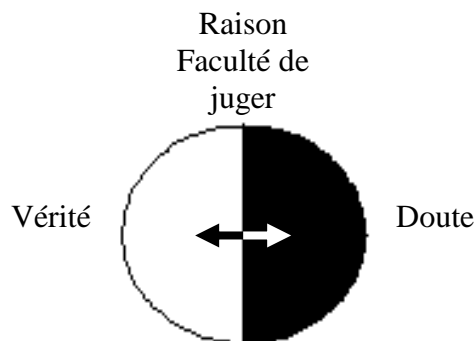


Figure 12. Unicité des concepts au service de la faculté de juger

Cette figure, cela ne vous aura pas échappé, n'est pas sans nous remémorer le célèbre Taijitu, symbole de la dualité complémentaire yin et yang, et c'est une demi coïncidence. L'idéalisme kantien prolongé par Schopenhauer, laissait en effet présager un tel glissement, de la dualité vers l'unité. Bien sûr, il n'était pas indispensable de traverser les dizaines de version de l'idéalisme que nous a proposé la philosophie pour aboutir à ce résultat probant

mais, c'est ainsi, il aura fallu tailler du fer pour trouver de l'or. Schopenhauer, très orientaliste, fait souvent, dans son œuvre, référence aux Védas, allant même jusqu'à dire qu'elles renferment bien plus de savoirs que l'immense majorité des manuels et des œuvres de philosophies classiques et idéalistes (Schopenhauer 2008). Pour ma part, et c'est la suite de déductions que j'ai effectuées jusqu'alors qui m'y contraint, ou plutôt qui m'y amène naturellement, je suis dans l'obligation de faire référence aux œuvres primitives du taoïsme. Étonnamment, dans le *Daodejing*, livre appartenant à la Chine Antique rédigé par Laozi, cette idée d'union des contraires est déjà au centre de la réflexion, constituant même la base de la pensée taoïste : « être et néant, difficile et facile, long et court, haut et bas, son et ton, avant et après, sont des notions corrélatives, dont l'une étant connue révèle l'autre » (Laozi 1950) affirme Laozi plus de deux millénaires avant l'apogée de l'idéalisme allemand, se voulant tellement universel, et pourtant tellement discutable. Avant même ce dernier, cette théorie est largement exposée dans le texte fondateur du mysticisme et de la philosophie chinoise, le *Yi King*, dans lequel les alternances yin et yang sont mises tout autant au service de la divination – mystique – que de la sagesse – philosophie (*Yi King* 1966). Nous le verrons par la suite, le taoïsme concourt en bien des endroits à mes développements. Ce qui le différencie c'est que, contrairement à mes investigations, il ne s'appuie sur aucune démonstration, sinon sur des affirmations successives, simplement dictées, ou imagées par des fables et des paraboles. Là où mes déductions se terminent, une partie du taoïsme débute, une partie uniquement, car je ne saurais m'accorder aveuglément à l'ensemble de sa doctrine. Il fera juste, çà et là, quelques intrusions, sans pour autant appuyer mon argumentaire.

Je ferme ici cette parenthèse, et rappelle la conclusion principale que nous pouvons tirer de ce paragraphe : doute et vérité sont les reflets d'une seule et même réalité. Ils ne sont que des outils de la raison, au service de sa faculté de juger, et il est bien inutile de rechercher leur identité propre, même dans l'abstraction, car elle n'existe pas. Ce n'est pas parce qu'un concept est pensé dans la conscience qu'il a une réalité au-delà de la conscience et de ses attributs dans la conscience. Cela, les héritiers de la preuve ontologique n'ont malheureusement pas su le voir et, au lieu d'aller vers un mieux, la philosophie occidentale s'est autopropulsée dans son déclin. Pendant près de cinq siècles, elle a tourné en rond autour des mêmes questions, aussi était-il grand temps de sortir de ce cercle. Le monde n'est conceptuellement pas dual. L'opposé présuppose toujours son contraire, et ce contraire, fût-il connu avant cet opposé, donne inéluctablement naissance à son concept opposé. C'est que la conscience raisonne par opposition, par confrontation, en vrai et faux, et qu'elle ne peut s'exercer hors de cette mécanique, dans la mesure où toutes les situations qui lui sont

présentées sont sujettes à réflexion avant action ; « que dois-je faire ? », « quelle est la solution optimale ? » sont ses perpétuelles interrogations, le sens entier de sa vie matérielle, dans laquelle elle travaille au mieux à la sauvegarde de son corps et à la clarté de son intelligence, son intelligence se plaçant au service de son corps, ou encore au service du corps d'autrui. Je dis bien du corps parce qu'il est l'enjeu unique de l'existence et, une fois celui-ci éteint, il n'est plus rien de connu en quoi la conscience individualisée puisse se mouvoir.

§ 19. De la distinction précise entre la vérité et la réalité, et de la prédominance de la réalité

Il me semble nécessaire ici de rédiger un court paragraphe, ce afin d'éviter toute ambiguïté, au sujet des deux concepts, pouvant paraître très semblables, de réalité et de vérité. La vérité, nous l'avons vu, prend part à la faculté de juger, de sorte que, jugeant, je suis à même de dire : « ceci est vrai » ou « ceci est faux ». Elle s'oppose au faux, ou au doute – entendez par-là doute sur sa nature vraie – et peut porter sur une infinité de circonstances différentes. Je vais citer deux exemples distincts et concrets pour illustrer cette idée : 1°) Le 11 septembre de l'année 2001, l'on m'apprit que les Tours Jumelles de New York venaient d'être frappées par un attentat, deux avions les auraient percutées de plein fouet. Lorsque j'appris cette nouvelle, ma réaction première fut de clamer : « ce n'est pas vrai ! » Or j'ai pu vérifier par moi-même que c'était bel et bien vrai, que c'était bel et bien la vérité. 2°) Quand, le 15 mai de l'an 2011, l'on vint me dire qu'un célèbre homme politique français venait d'être incarcéré à New-York, je ne le crus pas non plus, et pourtant, je pus le vérifier de mes propres yeux. Voyez que, dans les deux cas, les événements, sont très différents et les dates éloignées ; néanmoins, ces deux faits relatés s'avéraient véritables. Ils s'avéraient réels, c'est-à-dire qu'ils correspondaient à une réalité effective empirique.

La réalité, en effet, est donnée dans l'expérience, directement observable, possiblement vérifiable. Elle ne concerne pas la faculté de juger, mais uniquement les faits. Ainsi la faculté de juger permet-elle d'affirmer, au regard de situations diverses, assez indifféremment « ceci est vrai » ou « ceci est réel ». Par contre cette analogie ne peut s'effectuer lorsqu'il s'agit de

discussions théoriques ; par exemple, je peux dire « $1 + 1 = 2$, c'est vrai », tout le moins dans le cadre d'un référentiel décidé, ou je peux encore dire « je peux douter », c'est vrai aussi, indépendamment de tout référentiel, mais cette déclaration générale vaut toujours par rapport à une situation particulière, sans laquelle le doute devient impossible.

La réalité, comme la vérité, a sa complémentarité négative, à savoir l'irréel. Il est dans le rêve, quoiqu'il faille nuancer ce propos, dans la mesure où le rêve peut avoir des impacts sur la réalité matérielle, voire des liens étroits avec les événements empiriques, ainsi que dans l'imagination, qui peut être une source fertile de mensonges, et donc d'irréel. C'est le *rien* qui s'oppose à *il y a*. En fait ce *rien* est un raccourci car, en réalité, il y a toujours quelque chose, il y a au moins autre chose, alors, pour être plus rigoureux, il faudrait remplacer ce *rien* par *il y a autre chose*. Ce qui oppose donc les deux concepts de réalité et vérité, c'est bien que le premier porte sur l'observation, tandis que le second se réfère exclusivement à la faculté de juger. La vérité est la reconnaissance nécessaire, l'esprit de discernement, au service de la faculté de juger.

Il en découle que, quoi qu'en dise La Mettrie, selon qui, dans *L'homme machine*, « Il ne suffit pas à un sage d'étudier la Nature et la Vérité, il doit oser la dire en faveur du petit nombre de ceux qui veulent et peuvent penser ; car pour les autres, qui sont volontairement esclaves des préjugés, il ne leur est pas plus possible d'atteindre la Vérité qu'aux grenouilles de voler » (La Mettrie 1865), atteindre la vérité est à la fois impossible et inutile, et la transmettre devient par-là impossible. D'ailleurs, sans s'en apercevoir, celui-ci, qui s'en prend aux « esclaves des préjugés », est lui-même prisonnier du préjugé selon lequel l'objectif du philosophe serait d'atteindre la vérité – à un autre degré cependant, sa pensée peut être défendue : nous le verrons plus tard, notamment en ce qui concerne les préjugés moraux. La vérité est en permanence en nous, elle est la sève du pommier, donc il est oiseux de la rechercher. On ne recherche pas ce que l'on a devant les yeux, l'on ne veut pas atteindre ce que l'on tient déjà dans nos mains. La voie du philosophe n'est pas tant celle de la recherche de la vérité, sinon plutôt celle de la vérité, c'est-à-dire que la vérité est l'itinéraire, et non une finalité. Elle est partout, en chaque phrase, en chaque mot. Il n'est pas une proposition qui n'en soit pas teintée. Qu'en est-il alors des frasques mensongères ? pourriez-vous demander. Elles ne sont rien sinon le contraire de vérité, le mensonge, le doute, rappelant sans cesse la prééminence de la vérité, la force inaltérable de la faculté de juger. En vérité, ce que recherche le penseur, c'est la réalité ; une réalité diffuse, imperceptible pour les sens, mais que l'on aimerait bien connaître avant de franchir le seuil du monde des défunts. La philosophie est un travail de peintre, c'est le portrait d'un fantôme. Les pinceaux sont là, la toile également, le

talent et l'expérience de l'artiste aussi, il manque juste le modèle. Alors le résultat, le tableau final, si l'artiste est gonflé d'inspiration, sera fidèle à la réalité invisible, mais s'il se trouve dans de mauvaises dispositions, troublé par quelque tourment, s'il a un quelconque malaise, s'il éprouve quelque chagrin, alors son œuvre réfléchira plus ses sentiments intérieurs, ses impressions personnelles, que le spectre qu'il aura tenté de représenter. Dans la première configuration, le philosophe se place au service de l'humanité, que ce soit à grande ou à basse échelle. Dans la seconde, la philosophie n'est pour lui qu'un faire-valoir, à la solde de son ego insatisfait. Ceux qui inscrivent leurs ouvrages dans le mépris d'autrui, dans le dédain de leurs prédécesseurs et de leurs contemporains, ceux-là, ces sophistes, qui prétendent désirer atteindre la vérité, n'ont que faire pourtant de la voie de la vérité, comme ils n'ont que faire de la réalité qu'ils devraient s'affairer à dépeindre. Mais la philosophie n'est pas un commerce, la pensée n'est pas à vendre. Mieux vaut donc se méfier de la sophistique et œuvrer de bonne foi, pour aller vers un mieux, s'approcher intellectuellement de la réalité.

§ 20. Matière et éther, éther et matière

Les formes *a priori*, nous l'avons vu, sont unies les unes aux autres. Nos syllogismes nous ont conduit à la conclusion suivante : les individus sont unis les uns aux autres par la conscience, et les corps sont tous reliés par l'éther. Il n'y a pas de création de matière, mais seulement de la transformation, transformation pouvant se traduire à souhait par une réduction ou une expansion des particules matérielles. Les corps vivants se dégradent, depuis leur naissance jusqu'à leur mort, puis retournent, avec le temps, à l'état de poussières, les roches sont effacées par l'érosion, les mers s'envolent en nuages et se déversent sur terre en rosée, en pluies fines, en averses, en grêle ou en neige, le soleil lui-même se consume, les astres s'illuminent puis s'éteignent dans le ciel, sans arrêt, sans faillir, le changement emporte avec lui tous les êtres et tous les phénomènes, les faisant inlassablement naître et mourir. Tout ce qui vit, à chaque seconde, avance un peu plus vers sa fin. Ce qui meurt, à chaque instant, marche vers une nouvelle vie. La nature, transformée par les saisons, est une illustration frappante de cette réalité ; au printemps, elle fait naître les fleurs et donne des fruits aux

arbres, en été, la flore prospère, tout pousse, tout grandit sous les rayons solaires, puis vient l'automne et son agonie orangée, en attendant l'hiver où les forêts se meurent, dans l'attente mesurée et tranquille d'un nouveau printemps, d'un nouveau cycle. Ce cycle, ce grand mouvement, c'est le mouvement de l'ensemble de la matière, *déjà là, déjà unie*. Son union, et c'est bien cela qui nous préoccupe ici, n'est pas strictement matérielle. Pouvant considérer que je suis uni avec l'ensemble des objets et des corps qui m'entoure, je ne le suis néanmoins pas matériellement ; il n'y a pas de matière, du moins pour ce que j'en puis percevoir, entre moi et les objets autour de moi, auxquels je suis pourtant relié. Malgré tout, étant un être matériel, je suis inévitablement relié au tout matériel, je le suis par le biais de l'éther. Sachant cela, se pose le problème de la matérialité de l'éther, dont on ne peut pas dire qu'il soit entièrement matériel, sinon je pourrais le toucher et le ressentir, ni parfaitement immatériel, sinon la matière ne serait pas unifiée et sombrerait dans le chaos. Qu'est-il alors ? Un fluide peut-être, un fluide sans doute. Un fluide omniprésent qui comble ce que nous nommons usuellement, par abus de langage, le vide. Kardec signale, mais son témoignage n'a pas, en nos systèmes rationalisés par la loi intransigeante de la science, de valeur scientifique, que la matière peut être « plus ou moins éthérée » (Kardec 1869). Cela semble tout à fait logique, étant donné que, si l'éther est un fluide, il est, inversement, plus ou moins matériel. Car si l'éther n'était pas matériel, il ne pourrait pas s'accrocher sur la matière, de même il ne pourrait pas tenir la matière en un tout. Il lui faut nécessairement avoir une certaine matérialité, disons un certain niveau de matérialité, pour pouvoir maintenir la matière en état d'existence. La matière est donc éthérée, comme l'éther est matériel. Et comme l'on ne peut pas conférer des attributs étrangers à lui-même à un corps quel qu'il soit, par voie de conséquence il va de soit que matière et éther sont unis en une seule et même forme. On le peut comprendre aisément ; ce qui est matériel, même un peu, est matériel, n'est donc pas immatériel, est alors matière, donc l'éther est matière. A l'identique, ce qui est éthéré, même à peine, est déjà éthéré, déjà constitué d'éther, c'est donc de l'éther. En conséquence il est possible de confondre sans contrainte matière et éther, éther et matière.

Ce qui différencie ces deux formes, qui n'en constituent pourtant qu'une, c'est leur degré de perceptibilité ; la matière est de la matière perceptible, tandis que l'éther est de la matière imperceptible, tout du moins pour l'immense majorité des individus. Mais ce n'est pas parce qu'il est imperceptible qu'il n'est pas matériel, ce n'est pas parce que nos sensations incomplètes ne le détectent pas qu'il n'a pas une influence sur notre corps, ainsi que sur l'ensemble des phénomènes. Similairement, ce n'est pas parce que l'on parvient à percevoir la matière que ce n'est pas de l'éther, de l'éther plus matériel, ou qui aurait le même degré de

matérialité que nous. Car à l'évidence nous ne saurions à coup sûr déterminer ce qui est plus ou moins matériel ; imaginez que l'on dispose devant vous un objet perceptible et deux objets imperceptibles, vous jugerez automatiquement que l'objet perceptible est le plus matériel des trois, même que c'est le seul objet présent. Ce que nous percevons, nous le concevons comme étant matériel et, si nous pouvons accepter l'idée qu'il y aurait, autour de nous, des phénomènes immatériels, nous ne pouvons concevoir qu'il en soit de plus matériel que nous. Nous pensons naturellement, puisque rien ne semble plus matériel que la matière, être dans un état physique au summum de la matérialité. Et pourtant rien n'est moins sûr. Ce que nous considérons comme étant moins matériel n'a peut-être pas la faculté de nous percevoir, et en cela peut être conçu comme moins matériel que nous, comme il est possible que ce que nous pensons moins matériel que nous nous perçoive, en quoi nous admettons que la matérialité définit la capacité à percevoir des objets ; cela revient à dire que, plus l'on est matériel, plus l'on est perceptible. Mais cela aussi, nous l'ignorons complètement. La seule chose dont nous pouvons être certains, la seule réalité, c'est que la matière, symétriquement l'éther, connaît plusieurs états, dont certains se manifestent aux êtres humains et d'autres échappent à leurs perceptions. La principale conséquence de cette conclusion est que l'ensemble du monde est matière. Il n'est rien en cet univers qui ne soit pas matériel. Seule la conscience, pour l'instant du moins, apparaît indépendante de la matière ; elle est l'impulsion permanente qui lui donne son mouvement. Elle donne son mouvement à l'infini masse de matière qu'est le monde, qu'est *l'être*.

Ici se trouve un point de contradiction avec la pensée d'Einstein, qui, bien qu'insistant sur le fait que l'éther « doit posséder les caractères d'un corps solide » (*L'éther et la théorie de la Relativité Générale*, Einstein 1994), considère que « la notion de mouvement ne doit pas lui être appliquée » (*idem*). Cela semble improbable dans la mesure où, l'éther emplissant le vide, il suit nécessairement le mouvement des corps physiques. L'éther, confondu en matière, est en perpétuel mouvement, il suit le mouvement du monde, le mouvement de la matière, conscient ou inconscient, volontaire ou accidentel. L'éther, c'est l'être matériel.

§ 21. Conscience et matière

S'il a été très aisé de faire le lien entre éther et matière, il n'en va pas de même dans la comparaison des formes conscience et matière. Intellectuellement faciles à distinguer, on se figure encore mal la forme de leur réalité, ainsi que les correspondances qu'elles entretiennent l'une l'autre. Ces correspondances, que l'on peut supposer continues, donnent au monde son mouvement, à la matière et à la conscience leur raison d'être ; la première parce que, sans conscience, elle se trouve inutile, accessoire, la seconde parce que c'est elle qui attribue leur sens aux choses, l'idée même de raison d'être résultant directement d'une réflexion consciente. Plus que la raison d'être, c'est la raison entière qui est nourrie par la conscience, car si l'on venait à retirer cette dernière, l'on ferait disparaître, dans le même temps, la raison pure. Il apparaît alors, en filigrane, mais il convient de le souligner, une relation probante entre la conscience et la raison. Pour ce qui est du rapport entre la conscience et la matière, il reste encore indéterminé. Ce que nous savons seulement, pour lors, c'est que la conscience peut mouvoir la matière, et que la matière se meut aussi indépendamment de nos consciences individualisées, mais l'on ignore encore si ce mouvement, indépendant de nos consciences, provient ou non d'une impulsion consciente. Si c'était le cas, alors l'ensemble de la matière serait agitée par la conscience, et ainsi la conscience serait à la fois son propre objet et son propre sujet. Dans le cas contraire, la conscience serait en mesure d'observer des mouvements qu'elle n'aurait pas générés, et aurait en conséquence des objets externes à elle-même, qu'elle pourrait étudier. La première configuration, stipulant l'omniprésence et l'omnipotence de la conscience, de sorte que la conscience, observant la matière, ne ferait que se regarder elle-même, finirait de réduire les rapports causaux à zéro. La seconde, elle, laisserait un plus grand espace à la causalité, et justifierait d'y recourir pour comprendre des phénomènes simples ou complexes, voire l'origine et la transformation du monde. C'est la question de la signification de la science, dans sa typologie sujet objet, qui est, entre autres, soulevée ici ; à savoir si cette dernière est à même de nous révéler des réalités essentielles, ou bien si elle ne fait que remuer des futilités. La question de la nature de la raison se pose également ici ; elle sera étayée, mais pas encore totalement résolue. Pour résoudre ces problématiques, je vais articuler mon raisonnement en deux axes principaux, consistant successivement en l'étude de la nature des

formes conscience et matière, puis celle de leur origine et, enfin, en apostrophe du second axe, du décalage temporel qu'occasionne l'idée d'une origine non simultanée des deux formes.

Par nature, il semblerait que la matière soit matérielle – éthérée – alors que la conscience serait immatérielle, et donc, en toute logique, non éthérée. Voilà une première remarque importante dans la mesure où, instinctivement, l'on aurait eu plutôt tendance à considérer que la conscience, étant immatérielle, aurait été une espèce d'éther pur. Or il n'est pas plus d'éther pur que d'éther impur, mais seulement de l'éther plus ou moins matériel, plus ou moins solide. L'a priori selon lequel la conscience n'est pas matérielle nous amène par conséquent à conclure automatiquement que la conscience n'est pas non plus éthérée, ce qui pose problème, étant donné que, si elle n'est ni matérielle, ni éthérée, la conscience serait *autre chose*, quelque chose d'encore indéfini, et elle serait *autre part*, c'est-à-dire en dehors de la matière. Deux incohérences notoires ressortent cependant de ce postulat. L'on pêche d'abord dans la manière de définir le concept de conscience vis-à-vis de la matière. En s'appuyant sur la matière pour définir la conscience, c'est-à-dire, par l'affirmation « la conscience est immatérielle », en la définissant par rapport à la matière, on admet un lien patent entre les deux formes, une relation yin yang dans laquelle la nature de la conscience, comme celle de l'éther, est révélée par la nature immédiatement connue de la matière. De quoi il découle que la conscience, tout comme l'éther, est matériellement l'opposé de la matière. Par conséquent, en prenant la matière comme référentiel, ou plutôt comme ensemble de la définition, on conclut que la conscience est, ni plus ni moins, éther et matière. Cette démonstration, dont les résultats semblent difficiles à admettre, se comprend mieux lorsqu'elle est retranscrite sous forme de schémas. Se dessine alors un véritable raisonnement par l'absurde.

Postulat initial : la conscience est immatérielle.

Premier état :

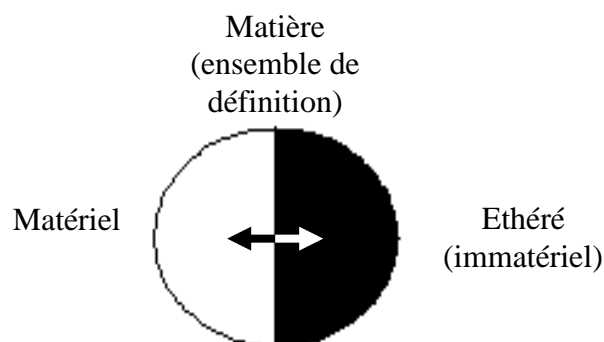


Figure 13. Matériel et éthéré

Deuxième état :

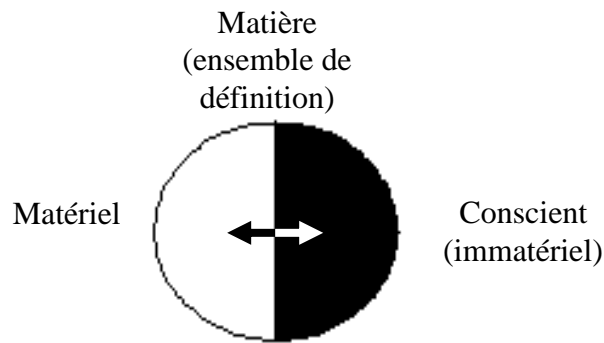


Figure 14. Matériel et conscient

Conscient et éthéré sont définis identiquement par rapport à la conscience, donc le postulat est absurde. Matériel et conscient appartiennent au même ensemble de définition, ils sont révélés l'un par l'autre. A noter que l'on pourrait procéder symétriquement, en posant la conscience comme ensemble de définition et en y opposant conscient et inconscient ; dans ce cas de figure, la matière, considérée comme relevant de l'inconscient, ne serait que le reflet négatif de la conscience. L'ensemble de définition *Matière* étant prédéfini par la conscience, qui seule peut le penser, l'on voit bien comment le conscient pense l'inconscient, et donc comment ils sont résolument imbriqués l'un dans l'autre. La conscience, en conséquence, et c'est là que s'effondre la seconde incohérence, est dans la matière, elle ne peut être autre part, sinon elle ne serait nulle part, elle serait néant, elle disparaîtrait et avec elle disparaîtrait la matière. « Le monde est ma représentation » (Schopenhauer 2008), cette sentence résonne en un écho qui nous ramène à mon raisonnement. Schopenhauer avait l'intuition que le monde n'existait pas sans la conscience mais, en réduisant son analyse à *ma* conscience, il n'est pas parvenu à effacer la dualité entre matière et conscience. Tout près de cette vérité, il s'en est malheureusement éloigné en plaçant l'individualité au centre du monde. S'il avait simplement considéré la conscience comme un tout, ce qu'il a d'ailleurs fait pour la volonté, il aurait pu constater que la matière n'a aucune réalité si la conscience s'évanouit. En fait, plus que représentation, le monde est *penser* ou *matière pensée*, et le moindre de ses recoins est marqué, du fait de l'unicité de la conscience et de la matière, par un empreinte consciente. La conscience, pour ainsi dire, n'a pas de lieu, n'a pas de place, elle est confondue avec la matière, et la matière est imprégnée de conscience. Par nature, donc, la conscience n'est pas immatérielle, elle ne fait qu'un avec la matière. Le monde est comme un arbre ; enlevez-lui la sève, il se meurt, ôtez-lui ses fleurs, il ne donnera pas de fruits, retirez-lui les saisons, il ne vivra plus. Il a besoin de toutes les circonstances favorables pour s'épanouir, si une seule

venait à manquer, alors le système entier disparaîtrait. Il en va de même pour le monde, il ne peut se maintenir sans la matière, ni sans la conscience.

L'origine des formes matière et conscience demeure cependant encore méconnue. D'où viennent-elles ? Nous n'en n'avons pas d'idée précise. L'une des deux formes est-elle apparue avant l'autre ou sont-elles venues au monde conjointement ? La conscience est-elle tombée dans la matière pour lui donner vie ? Ces questions sont, pour l'instant, sans réponse. Si nous voulons y répondre justement, il nous faut nous rappeler ce que nous avons établi jusqu'alors. En premier lieu, il convient de se souvenir que rien n'a été créé, mais que tout a toujours été, même à l'état d'un grain de sable, et que tout s'est transformé au cours du temps, s'étendant à souhait dans l'espace infini. Usuellement, l'on aurait tendance à penser que, soit la conscience est tombée dans la matière, et l'a animée et modelée selon sa volonté, soit la conscience a créé la matière. La deuxième hypothèse, nous le savons, ne tient pas. La première peut être lue de deux façons : matière et conscience sont apparues en même temps, ou la matière était là avant la conscience. Ici encore, la seconde éventualité ne supporte pas sa propre contradiction ; elle impliquerait un décalage temporel dans l'apparition des formes, décalage contradictoire avec les conclusions que nous avons obtenues ci-devant. L'idée même de décalage temporel est d'ailleurs contradictoire en elle-même étant donné que, le temps étant la forme du sens interne, la forme consciente du mouvement dans l'espace, qui résulte de la succession des événements, le temps n'existe pas au-delà de la conscience. Donc il a fallu que matière et conscience survinssent ou fussent simultanément. Qui plus est, si l'on se réfère à l'espace, le décalage temporel évoqué ci-dessus irait de pair avec un décalage spatial, la conscience ne pouvant pas tomber dans la matière sans mouvement de la conscience ; or, pour qu'il puisse y avoir mouvement, il est nécessaire qu'il y ait matière, fût-elle extrêmement éthérée, car un *rien* ne se meut pas, le néant ne bouge pas, *il n'est pas*. Un tel décalage est par conséquent impossible tant sur le plan spatial que temporel. Conscience et matière, ne formant qu'un seul corps, toutes deux ont survécu dans le même temps. Le raisonnement est pour lors néanmoins incomplet ; en effet, je ne puis me satisfaire de l'idée selon laquelle ces deux formes auraient apparu dans le monde, comme un lapin d'un haut-de-forme. Cela aurait impliqué qu'il y aurait eu un instant t auquel serait apparu le monde, ce qui implique une contradiction spatio-temporelle similaire à celle que je viens de démontrer. Le monde n'a pas pu survenir du néant, il a toujours été, comme il est toujours, et sera éternellement : *tout est*. D'où il résulte que conscience et matière ont toujours été, ont toujours modelé et occupé l'espace-temps. Toutes deux se sont par ailleurs transformées ; si les transformations successives ont été l'œuvre d'une volonté supérieure, qui aurait pouvoir sur l'éther, nous l'ignorons, ce que nous savons

c'est que la conscience, qui occupe toute la matière, de par sa volonté, peut mouvoir la matière. Il est donc fort à parier que le développement de la vie corporelle n'est pas le fruit du hasard, mais qu'il est plutôt celui de la conscience. C'est d'autant plus évident que la matière et la conscience sont toutes deux unifiées et que, étant reliées l'une à l'autre, elles occupent réciproquement tout leur espace-temps. Aucun mouvement de la matière n'échappe à la conscience, ce même si cette conscience est très inconsciente, très endormie.

Cette union entre la matière et la conscience est une véritable secousse pour le monde de la science car elle ne permet plus de penser les expériences empiriques en termes de rapport entre sujet et objet. Persister à penser ainsi, c'est accepter une double limitation à la connaissance que l'on pourra tirer de l'expérience : un référentiel spatio-temporel, donné par le moment de l'expérience, son endroit, ainsi que les objets et phénomènes requis pour sa réalisation, puis un référentiel individuel, dépendant de l'individu qui fait l'expérience, et de son appréciation personnelle. Ce second référentiel implique que le sujet de l'expérience oublie, puisqu'il est fraction de conscience et de matière, en réalisant son expérience, qu'il n'observe rien sinon lui-même. Ses observations ne lui apporteront donc rien de très intéressant, rien de fondamental, rien qui lui permettra de comprendre le sens profond de la réalité. Cependant, ce n'est pas parce que l'expérience scientifique n'apporte rien de focal qu'il faut pour autant renoncer à son recours. La science a en effet permis à certains hommes d'obtenir un certain confort matériel, une vie paisible, à l'abri du besoin matériel. Elle a permis à la médecine de guérir bien des maladies dont nos ancêtres périssaient jadis. Elle a permis à nos armées d'être bien pourvues en armement léger et lourd. Elle a permis la conquête de l'espace, et par elle l'opération du passé de notre cosmos. Par contre, elle n'est jamais parvenue à expliquer ni l'origine du monde, ni le sens de l'existence, et pour cela elle est toujours passée à côté de l'essentiel sur le plan intellectuel et personnel de l'individu. Elle a rempli les corps, assouvi les passions, enorgueilli les puissants, mais n'a jamais empli les esprits. Au contraire, ses progrès ont souvent contribué à les vider d'une grande partie de leur intelligence. Elle n'a pas été, cependant, seule coupable ; et pour cause, un esprit raisonnable est capable de s'accommoder de tout et de ne souffrir de rien, tandis qu'un esprit fourvoyé est prêt à se faire corrompre par la moindre poussière en suspension. D'ailleurs les mauvais penchants des hommes n'ont jamais eu besoin de la science pour se révéler à la Terre. Ce qui caractérise le mieux cette science, c'est donc le vide. Des hommes fort instruits y apportent tous les jours leur contribution, résolvent des problèmes de mathématiques incompréhensibles pour le commun des mortels, découvrent des formules qui permettent l'avènement de nouveaux appareils et de nouvelles techniques, œuvrent à l'innovation pour développer de

nouvelles technologies, dans une course au pouvoir matériel de plus en plus intrépide. La science suit la course de l'utilité. Ses trouvailles servent à couvrir les besoins, les envies, des hommes. Elles comblent leurs besoins. Parfois, elles génèrent même des besoins et créent de l'utilité ; il suffit qu'un nouvel appareil, dont nul ne connaît l'utilité, soit commercialisé sur le marché, pour que tout le monde souhaite l'acquérir et, du même coup, le trouve très utile au point de ne plus pouvoir s'en passer. Et le monde tourne autour de cela, sans que rien ne vienne freiner cette écrasante marche en avant. Des hommes aveuglés s'emprisonnent dans la logique de l'utilité, et n'ont pas de remord à l'idée d'emprisonner d'autres hommes pour les servir. Et ce n'est pas là chose nouvelle. Depuis la nuit des temps la servitude a rampé parmi les hommes et imposé ses lois, pour que les envies de certains soient assouvies sans limites, et peu importe si cela se fait aux dépens d'autrui. Ne vous y trompez pas, l'on ne s'éloigne point de notre sujet ; au contraire, nous y sommes bel et bien plongés. Ce que mon raisonnement vise à démontrer, c'est que toutes les consciences sont reliées. En contraste, nos sociétés humaines modernes font toutes l'apologie de l'individualité. En ce sens elles évoluent à contresens de la réalité. En réalité, les formes conscience et matière appartiennent à un même ensemble, elles sont le reflet de la même image. Il en va de même de l'éther, qui est matière, et qui est conscience.

§ 22. Limites de la conscience individuelle

S'opposant, sans vraiment s'y opposer, à la conscience prise comme totalité, la conscience individuelle a des spécificités qui lui sont propres, et renferme des secrets impénétrables par les autres consciences individuelles. Alors que chacun est maître de ses pensées personnelles, rares sont ceux qui parviennent à percer les opinions d'autrui. Chaque individu est plus ou moins enfermé dans son système de conscience individuelle, c'est sa référence première, et chacun apprend par expérience et se forge une certaine connaissance. Par conséquent l'individu le plus pourvu en expériences, ou qui en aurait fait le meilleur usage, aura des connaissances plus importantes qu'un homme moins affûté ou plus insouciant. Mais le savoir, de ce point de vue, est toujours partiel, troublé par le défaut d'expérience, les biais cognitifs,

l'asymétrie de l'information ou encore le manque de discernement. La faculté de juger, fondement de la personnalité individuelle, indispensable à l'élaboration de tout raisonnement, est inégale parmi les hommes ; si tous la détiennent, tous n'en font pas le même usage. Certains l'emploient au service de la réalité, au service de l'humanité, d'autres n'ont que le mensonge et leur ego pour compagnon de route. En cela l'individu est très singulier et très particulier ; bien qu'ayant les mêmes caractéristiques physiologiques et les mêmes dispositions intellectuelles que ses semblables, il a des réactions qui lui appartiennent à lui seul et que nul ne peut déterminer par avance. Pouvant être déterminé par tel ou tel trait de caractère, il n'en demeure pas moins imprévisible, capable de changer de comportement à chaque instant, sans que rien apparemment ne puisse venir justifier ces turbulences brutales. L'imprévisibilité, l'inconstance, sont les substantifs qui caractérisent le mieux l'individu. L'imperméabilité définit la nature de sa conscience. Isolée dans ses pensées, à l'abri des regards indiscrets, des jugements parfois trop prompts d'autrui, des règles et des lois de la société, des bonnes mœurs, des bonnes manières, de tout le superflu qui orchestre la vie d'un homme, l'individualité consciente est libre de ses croyances et libérée des conditions matérielles. Elle peut créer à chaque instant un univers imaginaire, modeler ses normes, ses personnages, son aspect, et ce sans qu'aucune limite ne puisse jamais l'entraver. Là se trouve sans doute l'essence des contes de fées qui, plus ou moins proche de notre réalité, pouvant s'inspirer de faits réels, font appel à des personnages imaginaires, dotés de capacités surnaturelles, évoluant dans des mondes qui n'existent pas. Que sont ces histoires sinon l'extraversion d'une imagination individuelle débordante ? Il en va de même pour les romans, dont le réalisme ne les rend pas exempts de toute invention. Mettant en scène des personnages qui n'existent pas, relatant leurs existences, les plaçant dans des situations parfois délicates, s'immisçant sans pudeur dans leur intimité, les romans sont, ni plus ni moins, l'expression de fantasmes de leurs auteurs, dans lesquels ces derniers exposent leur vision de la société, leur conception de la morale, ou encore leurs rêves perdus. Cet imaginaire exacerbé n'a pas de frontière, il s'étend à l'infini dans l'espace restreint de la conscience individuelle. A cette conscience rien n'est impossible, et pourtant, paradoxalement, peu de choses sont réalisables, car si l'imaginaire s'affranchit sans peine des lois de la matière, la conscience, replacée dans son contexte matériel, affectée par ses contraintes matérielles, n'a guère plus les facultés qu'elle développe dans son imagination. Tout ce qui lui paraît possible dans son imagination, dans laquelle, en fait, rien n'est impossible, se restreint dans la réalité matérielle et devient subitement irréalisable. Cela n'est cependant pas contradictoire dans la mesure où l'imaginaire est un monde infini à l'image du monde tel qu'il est, et aussi à l'image de la

conscience unifiée, reliée à la matière et à l'espace-temps infini. Rien ne peut se mesurer en son sein ; il ne connaît pas les mètres, les centimètres, les kilogrammes, les litres, les newtons, les degrés Celsius ou fahrenheit, il n'a que faire de la métrique, des volumes et des masses, en lui les distances s'accroissent et s'effacent en un éclair, et les corps n'ont pas de densité. Le temps non plus n'a aucune valeur pour lui, et les êtres qui le peuplent peuvent à souhait se projeter dans le futur, ou s'en retourner vers le passé, ils peuvent mourir, puis revenir, vieillir, puis rajeunir. En lui, même les ennemis les plus irréconciliables peuvent s'aimer et s'entraider. L'imaginaire, c'est l'essence du monde, le poumon de l'être. Ses rêves sont pleins de vitalité et d'espoir, ils portent en eux l'éternité et la constance du monde. Ce qui tue l'imagination, ou plutôt ce qui la réfrène, ce sont les conditions matérielles dans lesquelles l'humain individualisé se trouve plongé. Ce qui tue l'imagination, c'est la condition humaine³⁶, et avec elle ses contraintes physiques, ses nécessités biologiques et son irrépressible fatalité. Dès sa naissance, l'homme est conditionné pour vivre une vie humaine, soumise aux lois de la Terre ainsi qu'à la faiblesse de son corps. Et les autres espèces vivantes suivent la même législation ; les oiseaux sont les rois du ciel, les poissons maîtres des océans, et les mammifères et autres reptiles et amphibiens règnent sur la terre. Chacun est à sa place et il n'en peut être autrement. Tout cela, la conscience des hommes peut fort bien le concevoir, elle peut également concevoir *autre chose*, mais elle n'a point suffisamment d'influence sur la matière pour renverser l'ordre préétabli. Bien entendu, cet ordre préétabli n'a rien de comparable avec l'harmonie leibnizienne, dans laquelle tout est supposé être au mieux (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Leibniz 1990), et qui comporte donc un jugement de valeurs. L'ordre que j'évoque s'impose de fait, il est la condition de la vie telle que nous l'expérimentons sur la Terre ; il n'est ni particulièrement harmonieux, ni particulièrement désordonné, mais simplement tel que la survie des espèces, ainsi que leur apparition, sont subordonnées à des circonstances purement matérielles, indépendantes de leur bonne volonté consciente. Car la conscience peut modifier infiniment cet ordre, le renverser, jeter les oiseaux dans la mer et les poissons dans le ciel, elle peut multiplier les ressources, faire en sorte que chacun vive dans l'opulence, sans avoir à se soucier des lendemains, elle peut libérer les hommes de la mort, établissant ainsi un ordre nouveau, un ordre meilleur, et tout aussi harmonieux. Mais la réalité matérielle lui rappelle sans cesse qu'elle ne peut, en son

³⁶ Ne considérez pas ici la notion de « condition humaine » au sens sartrien du terme, qui définit l'homme, être préexistant avant sa conscience, par rapport à son engagement (Sartre 1996). La condition humaine est ici ce qui, précisément, conditionne l'humain à être ce qu'il est, et non pas autre chose.

corps, échapper à l'ordre préétabli. C'est le grand paradoxe de l'imagination, emplie d'espoir et toujours désespérée, finie dans l'individu et infinie dans ses possibilités, propre à chacun et partagée par tous. Puissante et illimitée, elle est aussi vaine et n'apporte rien à l'humanité mis à part des rêves dérisoires sans substances et irréalisables. Elle est une preuve de la petitesse de la conscience individuelle, capable d'imaginer tant de choses mais d'en réaliser si peu.

Reste qu'elle est apte à connaître, apte à apprendre. C'est là d'ailleurs un parallèle avec la fin du Chapitre I de la présente thèse, dans lequel j'affirme que *je sais* spontanément, c'est-à-dire que je sais tout et que je n'ai besoin de rien apprendre. Pourtant il est évident que certains individus ont plus de connaissances que d'autres et que, je l'ai dit plus haut, que tous n'emploient pas leur conscience dans le même sens. Pour ce qui est de l'écart de connaissances qui séparent les individus, il est à la fois la résultante d'une certaine abnégation, tout en étant une pure illusion. Abnégation parce qu'il est des hommes qui, plus que d'autres, désirent apprendre, et qui accordent une grande place à l'apprentissage dans leur existence. Ils peuvent apprendre par expérience, mettant à profit leurs sensations, ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire afin de sauvegarder leur corps, ils peuvent aussi s'instruire au sujet des choses portant sur la culture, sur l'histoire, sur le présent et sur leur société, comme ils peuvent méditer sur l'essence du monde pour en tenter d'en déceler les rouages cachés. Ceux-là, en quête permanente d'apprentissage, sont caractérisés par leur volonté d'apprendre ; la volonté est donc le flambeau de leur conscience, une volonté individualisée, heureuse d'assouvir sa curiosité. Illusion parce que, d'une part, rien ne prouve que les connaissances acquises par la volonté individuelle aient un réel intérêt ou une quelconque importance, qu'elles ne soient pas, en réalité, vides de toute connaissance et, d'autre part, parce que rien ne nous assure qu'une connaissance apparemment plus pauvre, qu'un esprit aux apparences hébétéées, ne soit pas en réalité bien plus érudit qu'un homme fort cultivé mais dont l'intelligence sonne creux. Des milliers de connaissances, amassées péniblement, peuvent s'avérer être un parfait néant pour l'intelligence humaine si elles ne sont pas employées à bon escient. Combien d'hommes, sous leurs grands airs distingués, pensent savoir, combien pensent détenir la vérité, alors qu'ils nagent dans l'erreur et s'empêtrent dans le mensonge ? On ne les inventorie plus. Ils ont rempli le passé de l'humanité, et avec lui nos livres d'histoire, et aujourd'hui ils insufflent à nos sociétés le goût de leurs intarissables paralogismes. Ce sont des chefs de clans, de religions, de sectes, d'institutions prestigieuses ou de partis politiques, entre autres. Ils font, comme l'on dit vulgairement, la pluie et le beau temps, mais leur météo est rarement juste, si bien qu'il leur arrive bien souvent de prévoir des

chutes de neiges sous les Tropiques et le dégel l'hiver au Pôle Nord. Et donc en ce sens l'on peut dire que leurs savoirs ne sont qu'illusions.

En ce qui concerne l'utilisation des connaissances, soit pour enseigner, soit pour tromper, soit pour aider, soit pour corrompre, elle n'est, dans sa variété de visages, que le reflet d'une même faculté de juger. Que la connaissance serve l'individu aux dépens de ses confrères, ou qu'elle serve l'intérêt de la communauté aux dépens de l'individualité, elle demeure connaissance. Son utilisation n'altère en rien sa nature. A midi, quand le ciel est découvert, le soleil brille et éclate de blancheur ; un fourbe pourra toujours clamer qu'il est vert, bleu ou violet, il n'en sera pas autrement que blanc pour autant. Le fait est que la faculté de juger peut tant servir l'intelligence que la duperie – celle-ci pouvant également recourir à certains rouages de l'intelligence – et il en sera ainsi tant qu'il y aura des dupes et des imposteurs en ce monde. Cette asymétrie du savoir est encore le résultat naturel de la division de la conscience en consciences individuelles, car si un seul individu pouvait assimiler toutes les consciences, alors, disposant de toute l'information, il saurait tout, rien ne pourrait se dérober devant son esprit. Ses jugements n'en seraient néanmoins pas forcément plus éclairés, car à lui seul appartiendrait de trancher entre le mensonge et la réalité ; et la faiblesse de l'ego pousse fréquemment les hommes à s'égarer dans la menterie. D'où il découle qu'une telle situation serait bien impossible, car un homme incertain ne pourra jamais posséder la connaissance totale, un homme possédé par son ego, possédé par son individualité, tout obnubilé qu'il est par sa propre personne, n'a pas même conscience de l'étendue de la conscience, et de son infinité cosmique. Car en vérité, et nous retrouvons ici, en plus approfondies, les conclusions obtenues à la fin du Chapitre I, la conscience est unie à la matière, et bien sûr unie à la conscience. La conscience individuelle, placée dans un corps tout aussi individuel, s'est en quelque sorte éloignée de la source première, de la conscience et de la matière dans leur totalité. Peut-être que c'est sa nature, sa destinée, et qu'elle sera un jour apte à assimiler le tout en son sein, et rejoindre l'unicité de l'être étheré. De fait, elle y est reliée, mais consciemment, parce qu'elle est individuelle, elle en est éloignée ! Elle est comme de la conscience désagrégée, qui aurait terni, qui se serait oubliée. Et pourtant, quelque part, le savoir subsiste. Le lien indissoluble entre les consciences, bien que diminué, bien qu'affaibli, ne dépérit jamais, et donc, sans savoir, inéluctablement *je sais*. Liezi donne, à ce sujet, une parole qui me semble assez éclairée : « Mon corps est intimement uni à mon esprit ; mon corps et mon esprit sont intimement unis à la matière et à la force cosmiques, lesquelles sont intimement unies au néant *de forme primordial, l'être infini indéfini, le Principe*. Par suite de cette union intime, toute dissonance ou toute consonance qui se produit

dans l'harmonie universelle, soit à distance infinie soit tout près, est perçue de moi, mais sans que je puisse dire par quel organe je la perçois. Je sais, sans savoir comment j'ai su ! » (*Tchoung Hu Tchenn King*, Liezi 1950). Il avait cette intuition de l'union des formes matière, conscience et éther, cette intuition de savoir total, sans l'avoir pour autant démontrée. C'est assez remarquable et à la fois naturel ; remarquable parce que l'intuition est très puissante, naturel parce que la pensée orientale, notamment chinoise, conçoit le monde comme une unité et non en termes de dualité. Le corps est bel et bien lié à l'esprit, aussi sûr que la conscience est liée à la matière – la première proposition découlant de la seconde. La conscience individuelle cumule, elle, tous les désavantages de sa désunion avec le tout. Sujette à l'égoïsme, elle est sensible aux passions les plus basses, agitée par les instincts les plus vils, capable, par le mouvement de son corps, des pires méfaits et de destructions ravageuses. Cependant le tableau n'est pas tout noir, car la conscience peut aussi se mettre, si elle le choisit, au service de nobles causes. Elle peut préférer construire que détruire, vivre que mourir, aimer que haïr. Totale-ment libre dans son imagination comme dans son action, elle est capable de bien des bienfaits. Elle est même capable de s'oublier. Grande chance pour elle, en s'oubliant, elle peut retrouver ce qu'elle est originellement, ce qu'elle est par la force des choses, s'écarter de l'esclavage du *moi*, et suivre le fleuve de la forme de la conscience, son fleuve matériel et éthéré, jusque dans les océans incommensurables de la conscience unifiée. Comme dans son imaginaire, rien n'est effectivement impossible à la conscience, rien n'est trop beau pour elle, à la condition, évidemment, qu'elle parvienne à se retrouver elle-même.

§ 23. Unité des formes *a priori*

Matière, éther et conscience, je l'ai prouvé, ne font qu'un. Chacune de ses formes est le reflet d'une autre, et aucune ne peut se distinguer clairement, ni évoluer indépendamment des autres. Comme il est possible de concevoir le pouce et l'index seuls, sans que ceux-ci aient une réalité en dehors de la main, la conscience, l'éther et la matière peuvent être différenciés par l'esprit sans que, isolés, il leur soit possible de jouir de la vitalité. Mais la question ne

devrait même pas se poser, d'ailleurs elle ne peut pas se poser, car, dès lors qu'il y a quelque chose, irrémédiablement *tout est*. L'on ne peut concevoir la matière sans l'éther, celle-ci révèle celui-là, ni la conscience sans la matière qui, bien qu'étant données l'une à l'autre, n'ont pas de réalité au-delà d'elles-mêmes. Et au-delà, il n'y a rien, car *tout est* déjà. A travers les perceptions, la conscience se perçoit elle-même, ne touchant que ce qu'elle est, ne voyant que ce qu'elle est, ne sentant que ce qu'elle est. En percevant des fragments de son être, elle apprend à se connaître, à connaître le monde – car elle est le monde – et chaque expérience est pour elle une nouvelle occasion d'apprentissage. Gandhi disait, à grande raison, « Vis comme si tu devais mourir demain, apprends comme si tu devais vivre toujours » (*La voie de la non-violence*, Gandhi 2005), car si la mort peut emporter les corps matériels, elle ne peut jamais effacer le savoir de la conscience. Alors que ce qui, séparé consciemment du tout, est rigide, fort, peut flancher, se ramollir, et périr, ce qui est conscient, immatériel, très éthéré, se joue de la vie et de la mort. Les être divisés, particuliers, personnels, sont tous sujets à la mort, tandis que le tout demeure éternel. La pomme du pommier naît, mûrit, puis se gâte. L'insecte éphémère n'a pas d'idée des lendemains. Même la montagne, abîmée par les pluies, les vents et les neiges, s'érode et s'efface. Les océans, dans le temps, victimes du climat ainsi que des circonstances, s'assèchent et disparaissent, laissant en leur cuve un désert. Les étoiles même n'échappent pas à leur destinée, et s'éteignent quand elles ne parviennent plus à produire d'énergie. Chaque objet, chaque phénomène, que la conscience parvient à distinguer du tout, est voué, un jour ou l'autre, à la mort. Par contre le tout, la matière, dans son unité totale, est irrépressible, interminable, sans début ni fin, elle poursuit sa course à l'infini dans l'espace-temps. Et avec elle la conscience, portée par l'éther, ne se meurt jamais. Conscience et matière poursuivent leur course, se propagent en chaque endroit du monde, parce qu'elles sont le monde, et soufflent la vie dans ses moindres recoins.

C'est d'ailleurs presque là un abus de langage, étant donné que le monde, en soi, n'a pas de recoin, mais n'a que matière et conscience. Le monde n'a pas d'espace, la matière le comble intégralement, mieux, elle le génère. Tout l'espace est empli de matière et d'éther ; comme la matière révèle l'éther, elle révèle l'espace. Il n'est pas de vide, en aucun endroit du monde, sinon le monde ne serait pas le monde, et laisserait une place au néant, c'est-à-dire à l'inexistant, ce qui est impossible. L'espace, c'est la matière, la matière, c'est l'espace. Forme du sens externe, l'espace est immédiatement connu par la conscience, qui l'observe à chaque instant de son existence corporelle. L'espace est totalement rempli, totalement matériel ou, inversement, totalement éthéré. De ce fait, il ne laisse pas de place à un *ailleurs*, à un *au-delà*, mais il comprend déjà le tout en son sein. Imperceptible dans sa totalité, aucune main, pût-elle

happer des millions de galaxies, n'est assez large pour le saisir dans sa globalité ; et pour cause, de globalité, il n'a point. Il n'est pas un tout, il n'est pas un rien, il est simplement insaisissable dans son infinité. Jamais l'on ne pourra dire, fussions-nous aptes à envoyer des navettes dans l'espace pilotées par des êtres immortels, « voilà, nous avons atteint la frontière de l'espace », la fusée flotterait à l'infini vers l'inconnu, peut-être seulement vers la nuit, et l'espace – la matière – finirait par user nos amiraux infatigables. Lassés de leurs voyages, ils se résoudront finalement à faire machine arrière et à rentrer chez eux. L'espace englobe le tout, il est le tout. Il serait donc incorrect d'imaginer des mondes voisins, car eux aussi seraient dans l'espace, et prendraient part au monde, à notre monde, ni des mondes parallèles, car cela impliquerait des distorsions de l'espace et de la matière telles qu'il pourrait y avoir superposition de plusieurs espaces, et donc de plusieurs niveaux de matière, ce qui d'une part est parfaitement impossible dans la mesure où la matière est unifiée et, d'autre part, s'exclurait automatiquement, sachant que la matière est unie, et par conséquent imaginer une autre matière en un même endroit, comme imaginer un autre espace au-delà de l'espace, viendrait irrémédiablement inclure cette matière supposément nouvelle à l'ensemble matériel déjà existant, auquel elle appartient d'ailleurs nécessairement. L'on peut donc conclure qu'il n'est pas d'espace en dehors de l'espace, sinon celui-ci serait déjà espace, ni de matière ailleurs que dans la matière, sinon celle-ci serait déjà matière. Il est possible de représenter ces deux cas de figure sous la forme de schémas.

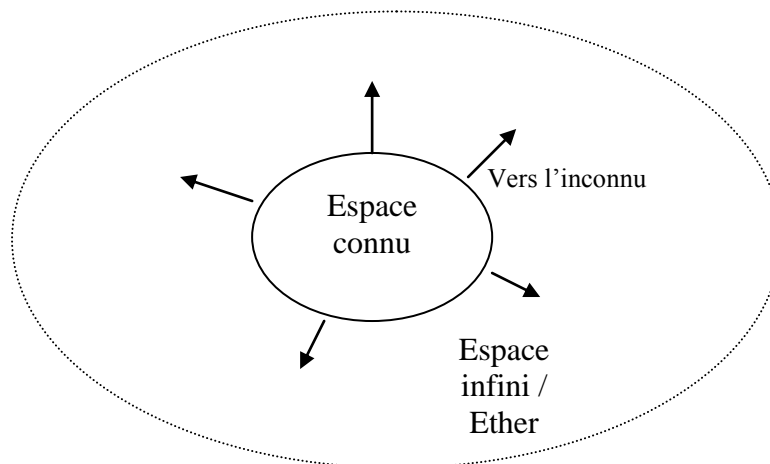


Figure 15. Vers l'espace infini

L'on conçoit souvent à tort notre espace, l'espace que nous connaissons, comme l'espace dans sa globalité, alors que l'espace ne s'arrête jamais, l'on peut toujours aller *au-delà*. C'est notamment la raison pour laquelle j'ai représenté l'espace infini en pointillés, ce qui sous-entend qu'il s'étend au-delà de l'ellipse ici dessinée.

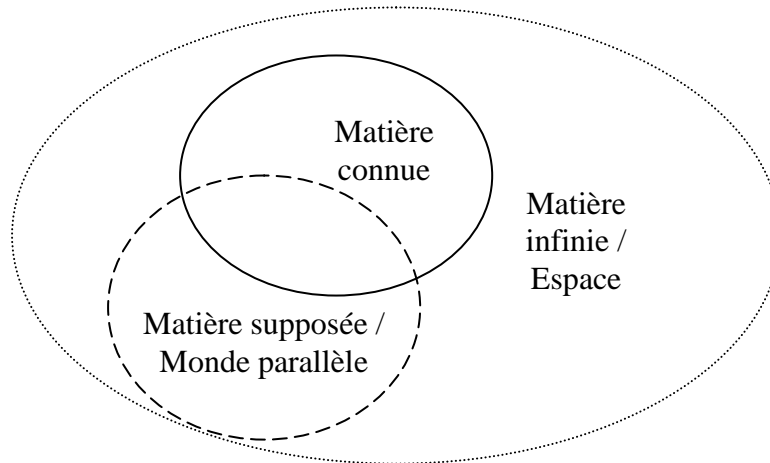


Figure 16. Impossibilité d'un monde parallèle

Le monde supposé parallèle se superpose à l'existant, en quoi il se fond en lui. S'il correspond à de la matière plus éthérée, alors il évolue, non pas parallèlement, mais conjointement avec le monde uni, pouvant se mouvoir en lui, ayant également tout loisir de le contempler.

Similairement, je pourrais tracer un croquis dans lequel serait mise en avant l'unité du temps, et son lien avec les autres formes *a priori*. Le temps immatériel peut être représenté intellectuellement identiquement à l'espace ; comme l'on peut toujours se figurer, spatialement, un au-delà, un avant et un arrière, l'on peut toujours concevoir, temporellement, un avant et un après, et l'on peut se projeter dans les deux directions à l'infini, à plus forte raison que, la matière étant infinie, elle l'est par nature temporellement. S'il en était autrement, l'on devrait admettre la préexistence d'un néant, ce qui est, je l'ai démontré, tout à fait impossible. Il va donc de soi que matière, éther, conscience, espace et temps constituent une seule et unique réalité, ils constituent le monde. L'un n'occupe pas telle place, l'autre n'occupe pas telle autre place, tous sont confondus, tous sont unis en un seul et même monde. Et ce monde, comme le jour et la nuit, est sempiternel. Par conséquent, je peux reprendre la Figure 10 de la présente thèse, et la symboliser ainsi, en assemblant les formes dans un tout :

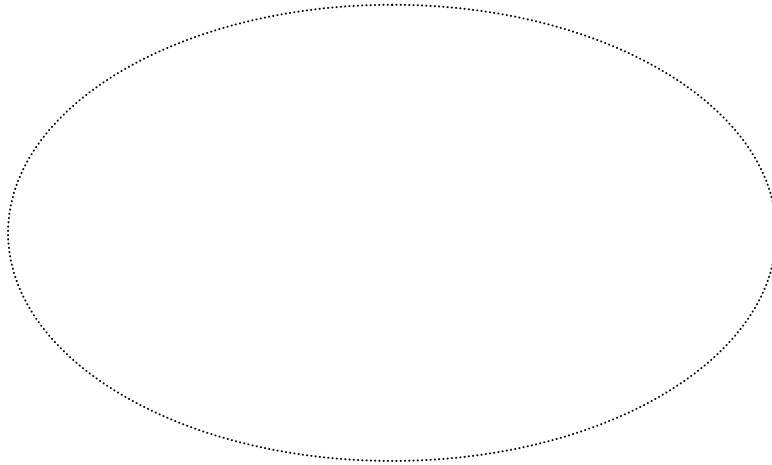


Figure 17. Le monde

Dans une telle perspective, vous conviendrez sans peine que la causalité n'a pas sa place. Une chose unique, inamovible, imperturbable, n'est pas soumise à la loi des causes et des effets. La causalité dépend de circonstances à la fois infiniment précises et imprécises ; précises car toujours particulières, imprécises car toujours incomplètes. Incomplet est le qualificatif qui caractérise de plus près la causalité, les raisonnements s'appuyant sur celle-ci étant toujours, *de facto*, incomplets. Ils n'englobent pas toute la matière, ni toute la conscience et, de par leur nature empirique, encore moins tout l'espace et tout le temps. Or il suffit qu'une seule facette du monde, une seule de ses formes, soit amoindrie, biseauté, pour que l'analyse que l'on formule à son égard soit grandement faussée. Donc la causalité est insensée. Elle ne porte que sur des futilités, et elle ne permettra jamais de comprendre l'essence de l'univers. Chaque pas en avant permis par des syllogismes causaux équivalent, pour la conscience désireuse de comprendre le monde, à dix pas en arrière. La causalité, en fin de compte, est l'objet de la curiosité de court terme, qui *veut* être satisfaite, et en cela elle n'emmène la conscience vers aucun savoir fondamental. Le monde est un, uni, et, quand les consciences divisées l'auront ainsi entendu, alors elles pourront dire sans crainte, d'une seule et même voix : « je sais ».

§ 24. Absolu et relatif

Je ne pouvais pas traiter la question de la raison pure sans aborder la problématique de l'absolu et du relatif. L'absolu, par définition, est ce qui n'a pas besoin de complément, ce qui est en soi, qui ne renferme pas de mensonge, pas d'erreur. L'absolu c'est la substance, la divinité, l'idée. Et nombreux sont les philosophes à avoir défendu son principe. Platon, déjà, dans le *Parménide*, évoque « l'absolument Un » (Platon 1967) comme étant le tout englobant la totalité des parties, étant absolument en soi. Puis Descartes, dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, parle en ces termes : « J'appelle absolu tout ce qui est l'élément simple et indécomposable de la chose en question » (Descartes 2002), et sa conception n'est pas sans nous évoquer la chose en soi des idéalistes. Chez Leibniz, l'absolu c'est la monade (*Monadologie*, Leibniz 1880) ou encore l'idée (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Leibniz 1990), et, chez Spinoza, c'est la substance, il dit également que « Tout ce qui est, est ou bien en soi, ou bien en autre chose » (*Ethique*, Spinoza 1999), où ce qui est en soi est une substance absolue. On retrouve aussi la notion de substance chez Aristote, selon qui celle-ci est « constitutive de toutes choses » (*Métaphysique*, Aristote 1986). La notion d'absolu arrive enfin à son apogée avec l'idéalisme allemand et ses trois porte-drapeaux, à commencer par Schelling qui, dans son *Exposition de mon système de la philosophie*, affirme que l'absolu c'est l'unité (Schelling 2000). Puis Fichte, dans la *Doctrine de la science*, prétendra réaliser une « exposition absolue », en vue d'acquérir un « savoir absolu » (Fichte 1843), c'est-à-dire un savoir qui ne dépende pas des perceptions, un savoir purement idéal. Il dit, en une phrase typiquement idéaliste, qui aurait sans aucun doute fait hérisser l'humeur d'Arthur Schopenhauer, « Le savoir n'est pas l'Absolu, mais comme Savoir il est lui-même absolu » (*idem*). Hegel, chef de file de cette école, clôtura la question de l'absolu et, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, l'associe à l'esprit, à Dieu (Hegel 1993). Enfin Bradley, dans son ouvrage *Appearance and reality*, considère que l'absolu est la réalité concrète dans sa totalité, qui ne se définit pas par rapport aux apparences fournies par les perceptions (Bradley 1893). Il s'oppose ainsi au relatif, que Descartes qualifie ainsi : « J'appelle relatif tout ce qui est de la même nature [absolue], ou du moins y tient par un côté par où l'on peut le rattacher à l'absolu, et l'en déduire » (Descartes 2002) ; autrement dit, le relatif est ce qui dépend d'un point de vue personnel, par opposition à l'absolu indépendant, et qui est par conséquent

toujours partiel, toujours incomplet, mais qui n'a de réalité parce qu'il est soutenu, constitué, par une réalité absolue. De manière générale, l'absolu est donc le vrai, l'unifié, et s'oppose à l'apparence, à l'inexact, à l'empirisme. Il ne peut être compris qu'idéalement, au-delà de toute expérience sensible. Il est l'expression de la vérité. De l'absolu ont découlé un certain nombre de concepts, parmi lesquels les noumènes, les monades, la substance, les Idées, ou encore la chose en soi. Ce sont là les forces qui sont supposées, en arrière plan, faire le monde et ses moindres détails, sa matière, ses couleurs, ses odeurs etc. Ces détails-là, qui génèrent des sensations précises, ne permettent pas de connaître la chose en soi, support de l'objet perçu, connu, lui, par les sensations. Helvétius, dans *De l'esprit*, illustre fort bien cette idée par cette sentence : « chacun voit bien ce qu'il voit : mais, personne ne se défiant assez de son ignorance, on croit trop facilement que ce que l'on voit dans un objet est tout ce que l'on peut y voir » (Helvétius 1758). Les grands principes de l'idéalisme sont fort bien résumés dans cette phrase : il y a, d'après cette doctrine, qui s'est éparpillée en de nombreuses branches, un vecteur commun d'après lequel les informations obtenues à partir des perceptions sont toujours inexactes, ce qui justifierait le fait que nul ne puisse jamais connaître vraiment le monde. Cette conception est à la fois un handicap et un énorme atout pour ceux qui s'y réfèrent, leur objectif étant, en effet, de poursuivre des vérités absolues et, lorsqu'ils les ont obtenues, ils peuvent s'y référer comme l'on se réfère à des principes supposément inébranlables. Car ce que les idéalistes tiennent pour absolu, ils le tiennent pour vrai, et par conséquent tout ce qui en découle, tous les phénomènes qui en sont issus, doivent se conformer à cet absolu. Si l'on entend, par exemple, que le cogito cartésien conduit à la connaissance d'une vérité absolue, l'on pourra affirmer que, s'il y a une vérité absolue, alors cette vérité s'applique à toutes choses, qu'elles soient matérielles ou conceptuelles. En conséquence elle conférerait, d'une part, aux objets et aux phénomènes leurs caractéristiques et, d'autre part, elle établirait des normes morales strictes et clairement déterminées, d'où l'on pourrait tirer un bien et un mal absolu. Mais ce n'est pas tout, ses vertus pourraient également s'étendre dans les champs des sciences dures, telles que les mathématiques, ou encore la physiques, dont l'approfondissement permettrait de remonter la source, et de retrouver la vérité absolue première. Cet absolu, en fin de compte, est somme toute très pratique ; en conditionnant par avance la destinée des hommes, il leur indique le sentier du salut, sentier masqué par les perceptions, qui poussent l'homme dans l'erreur. Ce qui est regrettable, néanmoins, c'est que, précisément, les hommes sont par nature des êtres doués de perceptions, et qu'une existence humaine sans perception est tout simplement inenvisageable, voire inhumaine, et donc l'on voit mal comment et pourquoi une vérité suprême, un être

surpuissant, se serait donné tant de peine à bâtir la Terre et ériger l'humanité, pour la plonger, dès ses premiers jours, et ce jusqu'à sa mort, dans le mensonge et dans l'erreur. C'est comme si un père malintentionné offrait une paire de ciseaux à un de ses enfants en bas âge et lui disait : « vas-y, mets ton doigt entre les lames, et referme-les ! » ; comme si, au lieu de lui montrer la bonne voie, il lui donnerait des indications néfastes, qui nuiraient directement à son intégrité physique et biologique. Pourquoi alors un Dieu, artisan souverain de la vérité absolue, créerait-il un univers parfait, et y établirait des espèces pourvues d'une intelligence toute relative, dans le but de les précipiter dans l'erreur ? Un tel dieu, agissant de la sorte, ne serait qu'un bourreau qui, avare de sa sagesse, narguerait les hommes du haut de son trône et leur lancerait, en un rictus : « débrouillez-vous dans ce plat de nouilles mensongères ! ». Cela semble à la fois improbable et impossible. C'est que la vérité absolue appliquée à toutes choses, à tous les objets, à tous les traits comportementaux, s'anéantit elle-même dès lors que l'on s'intéresse aux conséquences grotesques qu'elle engendre. L'on peut sourire de cela, je vous l'accorde, à plus forte raison que Descartes, qui en son temps soulevé déjà le paradoxe du malin génie (*Méditations métaphysiques*, Descartes 1990), s'en est fait lui-même, en établissant un idéalisme implicite à partir de son cogito, le principal avocat. Pour déceler cette anomalie, il fallait pousser la doctrine cartésienne à fond, ce à quoi je crois que nul ne s'était encore essayé jusqu'alors. C'est désormais chose faite, et nous ne pouvons que nous rendre à l'évidence, la doctrine cartésienne, sur ce point, est semblable à un serpent qui se mord la queue. On remarque donc ici une première incohérence imputable à l'idéalisme dans sa relation avec l'absolu. Mais en réalité, idéalisme et absolu ne peuvent être détachés l'un de l'autre ; si l'un disparaît, l'autre s'efface, les idées ne pouvant en effet ne pas être autrement qu'absolues, sinon elles ne seraient plus des idées mais des objets.

L'absolu appartient à l'indéfini, l'imperceptible, le quasi inconnu, tandis que le relatif est directement connaissable par l'expérience, il relève de l'empirisme. De ce fait, l'absolu n'est jamais vraiment connaissable et donc, si tant est qu'il existe, tenter de le connaître est à la fois vain et sans intérêt. Schopenhauer, lui aussi, a coupé court avec l'absolu, dénonçant son emploi abusif par les idéalistes, notamment Hegel, qui n'ont, sous un nom nouveau, fait que reprendre et réutiliser l'argument cosmologique : « Alors qu'ont-ils fait, ces nobles et sincères amis de la vérité ? [...] Ah ! ils ont imaginé une ruse ingénieuse. « Chère amie [la preuve cosmologique], lui ont-ils dit, tu es malade, bien malade, depuis ta fatale rencontre avec le vieil entêté de Königsberg, aussi malade que tes sœurs l'ontologique et la physico-théologique. Mais rassure-toi ; nous, nous ne t'abandonnons pas pour cela (tu sais, nous sommes payés à ces fins) : cependant il faut, – impossible de faire autrement, – il faut que tu

changes de nom et de costume : car, si nous t'appelons de ton nom, nous ferons fuir tout le monde. Tandis que si tu adoptes l'incognito, nous pouvons t'offrir le bras et te présenter de nouveau aux gens ; seulement, nous te le répétons, incognito ; et ça marchera ! Donc, tout d'abord, ton thème ça doit s'appeler désormais l'*Absolu* ! » [...] Faisant alors ton apparition, jouant le rôle d'un personnage sobre de paroles, fier, audacieux et important, d'un bond tu arriveras au but. « L'*Absolu*, crieras-tu (et nous ferons chorus), voilà qui *doit être*, quand le diable y serait, sans quoi il n'existerait plus rien du tout ! » (Ici, tu frappes du poing sur la table.) « Vous demandez d'où cette chose pourrait bien venir ? Quelle sottise question ! ne vous ai-je pas dit que c'est l'*Absolu* ? » – Ca marche, ma parole d'honneur, ça marche ! Les Allemands sont habitués à accepter des mots en place de notions : nous les y dressons à fond dès leur jeunesse ; – voyez seulement les écrits de Hegel ; qu'est-ce, sinon un fatras de paroles, vide, creux et qui soulève le cœur ? Et cependant quelle brillante carrière que celle de ce philosophe valet de ministre ! » (Schopenhauer 1882). Voilà ce qui reste, selon Schopenhauer, de l'absolu : rien. Cette brûlante citation, critique sans équivoque de l'hégélianisme et des doctrines qui y sont rattachées, teintée d'ironie et d'un brin de cynisme à l'égard des idéalistes, n'est néanmoins pas sans fondement. L'absolu, rappelons-le, est ce qui est en soi, l'objet ultime de la spéculation philosophique, particulièrement idéaliste, ce qui est vrai, indépendant et complet. Détaché de tout empirisme, il est pourtant censé constituer l'essence des objets. Défini ainsi, il est donc la condition sine qua non à toute expérience, échappant à toute perception. L'absolu est un peu comme un mécanisme théâtral, installant et mouvant le décor sur la scène sans jamais être aperçu par le public. En conséquence l'absolu est la cause du mouvement, la cause des phénomènes, et donc la cause première défendue par l'argument cosmologique. D'où l'indignation de Schopenhauer, qui ne peut pas supporter les billevesées de l'idéalisme allemand. Car accepter l'absolu, c'est aussi accepter un retour à la causalité, admettre l'existence d'une cause première et de la gouvernance de l'univers par les enchaînements de causes et d'effets. Cette conception est par ailleurs contraire à tout ce que j'ai exposé et démontré jusqu'ici, et est donc tout à fait insoutenable.

Il n'est par conséquent aucun absolu, et l'on peut affirmer, sans ciller, que tout est relatif. A cela mes détracteurs opposeront la réponse toute faite : « admettre que tout est relatif, c'est avouer qu'il est relatif que tout soit relatif, et donc que l'on ne peut se fier à ce jugement ». Si l'on suit leur logique, tout ne pouvant être relatif, l'on revient nécessairement à un absolu. C'est là une habile rhétorique, qui souffre cependant de quelques défaillances. La proposition « tout est relatif » stipule que tout jugement portant sur des phénomènes dépend d'un point de vue particulier, ce qui implique la méconnaissance par chacun de la réalité comprise dans sa

totalité, ainsi que l'emploi de la faculté de juger – car en affirmant « tout est relatif », je porte un jugement. L'usage de la faculté de juger étant indispensable à tout jugement, je suis dans l'obligation de l'employer, même quand je dis « tout est relatif ». Et cela n'implique en rien l'inexactitude de mon jugement, qui ne porte pas sur la nature des jugements en eux-mêmes mais bien sur la qualité de l'expérience sensible. *A contrario*, la réponse consistant à démontrer ce postulat en mettant en avant son caractère implicitement absolu stipule qu'aucun jugement n'est relatif ; l'attaque porte sur la faculté de juger en soi, et non pas exclusivement sur les jugements synthétiques *a posteriori*. C'est là une erreur flagrante, puisque mon jugement, qui ne sort pas des gonds de la faculté de juger, porte sur l'expérience ; or il convient de rappeler que, selon les idéalistes, tout empirisme est relatif, d'où l'invocation, dans leur dogme, de l'absolu. Sur ce point, ils ne vont pas à contresens de ma proposition. Ce qui peut les déranger c'est le « tout » que je soutiens, ce « tout », qui n'est pas limitatif à l'expérience sensible. C'est que les idéalistes n'ont pas compris que l'expérience sensible c'est le *tout*, et qu'il n'y a strictement rien au-delà de son infini corridor. Le monde n'a pas de toile de fond, il n'est pas une marionnette soutenue par des ficelles. Aussi rien en lui n'est absolu, tout est relatif à une conscience particulière. Plus la conscience est étendue, plus son jugement est complet, moins elle l'est, plus il est biaisé mais, dans tous les cas, il est relatif ; relatif à une certaine expérience, quoique nul besoin d'acquérir beaucoup d'expérience pour devenir éclairé, suffit-il encore de retirer le meilleur de celle que l'on a traversée, une certaine lucidité, un certain état d'esprit, dont le degré de détachement est bien souvent proportionnel au degré de clairvoyance, étant donné que plus un homme est obsédé par ses petites affaires personnelles, et moins il est apte à observer nettement ce qu'il se passe autour de lui. Le monde est un, je le rappelle. Tout est un. Il est donc impossible de dissocier un absolu quelconque de la réalité relative, car cet absolu ne pourrait se placer nulle part, il n'aurait pas sa place dans le monde. Cet absolu idéaliste n'est ni une idée, ni un objet, ni une expérience, ni une forme *a priori*, et c'est là que le bât blesse, l'absolu ne correspond à rien de ce que l'esprit conscient puisse entendre ou envisager. Si encore l'on avait pu le concevoir comme une forme *a priori*, quelque chose coulant naturellement et paisiblement dans le fleuve éthéré de l'univers, mais il n'en n'est rien. Cet absolu est inconcevable, indéfinissable, l'on ne peut lui conférer aucune couleur, aucun aspect, aucune fragrance, rien à quoi puissent se référer les sens et l'intelligence. Il n'y a aucun moyen de le représenter, ce qui reste encore dans la mesure du compréhensible, ni de l'imaginer, et c'est là tout le cœur du problème. Rien n'étant impossible à l'imagination, il est bien étrange qu'elle ne soit pas à même de se figurer ce fameux absolu... C'est que d'absolu, il n'y a point. Confucius disait : « L'expérience est une

bougie qui n'éclaire que celui qui la porte » (*Entretiens*, Confucius 1987), considérant déjà en son temps la relativité des phénomènes et des savoirs, et percevant la vacuité de la notion d'absolu. Rien n'est absolu, tout est, et tout est relatif.

§ 25. La notion d'idée

L'idéalisme, vous l'aurez compris, place les idées au centre de la pensée philosophique. Il s'oppose par nature au matérialisme, au scepticisme, à l'existentialisme, ou encore à l'empirisme. Toute sa théorie repose sur des abstractions de l'esprit, supposées façonner le monde. Par là il considère le monde sensible comme imparfait et inexact, le monde des idées étant inconnaissable par les perceptions. L'univers empirique laisse libre champ aux phénomènes, qui ne sont que des facettes des idées, ou choses en soi, qui les sous-tendent. En fait, l'idée est un absolu intellectuel, inatteignable par les sens, invisible, qui conférerait aux objets leur réalité, leur allure, leur substantialité. En quoi l'idée serait-elle nécessaire à l'objet, sans laquelle ce dernier ne pourrait pas se manifester dans l'expérience.

Je ne reviendrai pas sur les propositions des penseurs idéalistes afin d'éviter une redondance avec le paragraphe précédent. Je soulignerai seulement un aspect de l'idéalisme, que je n'ai pas révélé jusqu'ici, et qui illustre précisément la philosophie de la pensée idéaliste. Dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Leibniz, répondant à John Locke et son empirisme assumé, expose sa doctrine innéiste. Alors que Locke, incarné par le personnage de Philalèthe dans les *Essais*, estime que « notre esprit est une *tabula rasa*³⁷ » (Leibniz 1990), Leibniz clame au contraire que l'âme est la « source des vérités nécessaires » (*idem*). C'est tout dire. L'âme recèlerait alors des idées innées, constitutives des sensations, et préalablement indispensables à toute connaissance. Renfermant tout un univers idéal, elle pourrait ainsi appréhender le monde sensible et identifier infailliblement ses objets. Ces mêmes objets seraient supportés, non pas tant par des idées que par des choses en soi, sur quoi nous reviendrons dans le paragraphe suivant. L'idée appartient à l'esprit, la chose en soi soutient l'objet. Cependant, il est d'usage de confondre ces notions, selon que l'on leur

³⁷ « Table rase ».

attribue telle ou telle propriété. Sartre par exemple, dans *L'être et le néant*, pose la question du sens de l'idéalisme, en remarquant que s'il y a une idée derrière un objet, il se peut qu'il y ait une idée derrière cette idée, et ainsi de suite à l'infini (Sartre 1943), et l'on retombe ici sur la preuve cosmologique, qui renvoie l'explication des faits à une cause antérieure, à une cause première. Par là l'idéalisme est intenable. Si l'on considère maintenant que les idées sont situées dans l'âme, c'est-à-dire que le monde entier est préprogrammé dans notre esprit, comme Leibniz l'affirme, force est de reconnaître que cette conception n'est pas tellement éloignée de la réalité, tout le moins si l'on s'arrête à ce simple postulat. Tout étant uni, il en découle que l'esprit renferme en lui le monde entier, et donc qu'il possède instinctivement la connaissance totale, sans avoir besoin de quelque expérience pratique. Cependant, et c'est la seule faiblesse de cet axiome, il considère que la connaissance est prédisposée par ces idées, opérant ainsi à une distinction entre l'idéal et le matériel ; alors que, en réalité, il n'y a pas d'idéal ; matière et conscience sont unies en un tout, sont unies dans le monde. Qui plus est, du fait de la séparation de la conscience en individualités distinctes, la conscience, préoccupée par son individualité, ne connaît pas viscéralement le monde. Et ses prétendues idées ne lui sont d'aucun recours. Par conséquent clamer que la connaissance n'est pas fournie par l'expérience, mais qu'elle la précède, est totalement ridicule. Cela reviendrait à dire que l'on peut connaître entièrement le monde sensible sans jamais avoir à l'expérimenter. L'on ne peut que s'enfuir devant pareille élucubration, qui voudrait ôter au monde sa matérialité, alors que celui-ci tout entier est matière. « Vous pouvez connaître les fondements de la matière sans jamais la percevoir », nous disent les idéalistes, ce qui, vues les conclusions que nous avons obtenues ci-devant quant à l'unité du monde, est incohérent.

Ce qu'insinue l'idéalisme, c'est que nul ne connaît vraiment le monde, nul ne peut *voir* réellement le fond des objets, pire encore, les perceptions risquent de fausser notre vision du monde. Il prône donc un refus de se fier aux perceptions, au profit d'un spiritualisme se voulant plus profond. D'après ses préceptes, les perceptions sont source d'égarement, il ne faut surtout pas s'y conformer. C'est un coup dur pour l'humanité qui, misérable, n'a pas d'autre alternative que de passer sa vie dans la cécité de ses perceptions, subissant leurs sévices à chaque instant, et payant le lourd tribut de leurs illusions. Poussé dans ses extrêmes, l'idéalisme est donc une philosophie très décourageante, voire suicidaire. De plus, il ne tient pas en cela que *voir* est trop limitatif : qui voit, en vérité, voit nécessairement tout, et ne peut pas se concentrer sur un objet unique, or l'idée est supposée unique, particulière pour chaque objet, n'étant que partie, elle n'apporte aucune connaissance sur le tout. Puis, pour en finir avec les idées, je vais reprendre un célèbre exemple, cher à la philosophie, illustrant

l'idéalisme à travers un concept supposément pur de l'entendement. Si j'analyse l'objet *triangle* en tant que représentation et idée innée de la conscience, et que j'admets que l'idée du triangle, en moi, me permet d'une part de reconnaître infailliblement tous les triangles, quels que soient leurs dimensions, leurs aspects, parmi les autres formes géométriques, et que celle-ci confère à tous les triangles leur nature, j'en déduis que l'idée *triangle* est exclusive à l'objet *triangle*. Elle est donc une idée isolée, indépendante des autres idées, de celle du *carré*, du *losange* etc. etc. Comment alors une idée séparée, se voulant expression pure de la réalité, peut-elle se placer en dehors des phénomènes, et par-là en dehors de la causalité circonstancielle, et définir purement les objets qui appartiennent à un tout qui lui seul n'est pas sujet à la causalité ? En séparant ainsi les idées les unes des autres, l'on les plonge instantanément dans la causalité, dans l'individualité, ce qui est contradictoire avec la réalité du monde, qui ne peut pas autoriser de division dans sa forme unifiée ; et ce qui est contradictoire avec la notion même d'idée, qui ne peut pas se supporter autrement qu'absolument. D'autre part, si je reviens sur l'objet *triangle*, je m'aperçois qu'il existe une multitude de triangles, tous différents les uns des autres, et que ce n'est que par une opération de synthèse que l'entendement a décidé de regrouper toute ces figures triangulaires dans la catégorie *triangle*. Mais si le langage avait été différent, ou si l'esprit des géomètres avait eu d'autres sensibilités, il est fort possible que nous n'eussions jamais eu la moindre idée de ce qu'est un triangle ; ils auraient très bien pu appeler un triangle isocèle « blublu » et un triangle rectangle « lala », sans faire de lien entre les deux formes, sans les regrouper dans la catégorie *triangle*. Il est par conséquent absurde de songer qu'il puisse y avoir une idée *triangle*. Cette idée serait d'ailleurs divisible à l'infini, en une multitude d'autres idées possibles, et contenue à l'infini dans des idées plus globales, ainsi retrouve-t-on ce cher argument cosmologique, qui veut nous faire revenir à une cause, ou une idée, première. D'idée du *triangle*, il n'est que des inventions ; et cette idée-là, comme les autres idées, n'est autre qu'une formation de l'esprit humain qui, par commodité ou autre, a façonné des concepts d'après les objets qui lui ont été donné dans et par l'expérience sensible.

Je ne m'éterniserai pas outre mesure sur les idées, les philosophes idéalistes, depuis l'Antiquité, ont déjà bien assez souligné leurs vertus et Kant, en démontant la preuve cosmologique, sans s'en apercevoir totalement, leur a porté un coup fatal. Et il est désormais impossible de faire machine arrière, elles ne renaîtront pas de leurs cendres. Les démonstrations que j'ai effectuées jusqu'ici prouvent par ailleurs la vacuité de l'idéalisme philosophique. Le *tout* ne peut pas supporter les idées, ni en l'homme, ni à côté de lui, ce ne sont là que des fariboles sur lesquelles il n'est guère utile de parlementer. Je citerai

simplement Helvétius pour clore le débat qui, dans *De l'esprit*, dit fort justement : « La mémoire n'est autre chose qu'une sensation continuée » (Helvétius 1758). Elle n'a rien d'idéale, rien que l'esprit retienne absolument en soi, mais est tributaire des sensations, maillon invisible et inexistant entre la conscience et la matière, entre le monde et le monde.

§ 26. De l'origine de la connaissance

Reste cette question sempiternelle sur l'origine de la connaissance. Vient-elle de l'expérience ou la précède-t-elle ? A cela nous allons fournir une réponse brève et évidente. Le monde tenant en un tout auquel appartiennent matière et conscience, la connaissance n'a aucune provenance. Elle n'est qu'un concept de l'entendement, une valeur relative sans passé ni avenir, révélant, dès qu'elle est connue, l'ignorance au grand jour. Kierkegaard, dans *Le concept de l'angoisse*, a déjà mis ce phénomène en lumière ; sa démonstration prend pour point de départ l'ignorance et l'innocence, qu'il tente de dissocier, tout en les associant, afin de déterminer leur nature respective (Kierkegaard 1990). Mais force est de constater qu'innocence, c'est-à-dire absence de connaissance, et ignorance, pour ainsi dire absence de connaissance, sont des notions quasiment identiques, à la seule différence que l'innocence revêt un caractère moral, qui n'apparaît pas dans l'ignorance. L'on remarquera alors que, à sa naissance, l'homme est par nature innocent et ignorant. Bien que pouvant consciemment tout connaître spontanément, il naît dans l'innocence et dans l'ignorance. Cela dit, rares sont les hommes qui ne méconnaissent pas l'ignorance des premiers jours, de nombreuses zones d'ombres persistant, dans la mesure où nous n'avons que peu de souvenirs de notre petite enfance. Et nul ne peut dire avec certitude, étant nourrisson, « je ne savais rien, j'étais ignorant », l'absence de souvenirs ne pouvant pas faire office de preuve d'ignorance. Puis, avançant dans l'âge, l'on ne peut dire avec assurance que l'on acquiert, par expérience, plus de connaissances. Ce qui importe, plus que l'expérience, c'est ce que chacun en retire ; si l'expérience est l'occasion de s'adonner à de petits plaisirs futiles, à céder constamment à ses passions, il n'est pas certain qu'elle permettra à l'individu d'accroître ses connaissances, au contraire, il est très probable qu'il devienne de plus en plus ignorant. Là encore, la notion

d'ignorance est relative à ce que l'on entend par « connaissance » ; la connaissance, par la force des choses, se rattache à la réalité, tout ce qui s'en éloigne, en conséquence, peut être qualifié d'ignorance. Qui dispose de la plus grande connaissance, l'enfant qui se brûle la main parce qu'il la passe à travers le feu, ou bien l'homme avisé qui poursuit toute sa vie durant des rêves superflus, qui envie son prochain et ne tremble pas à l'idée de le rapiner ? Personne ne peut le dire avec certitude, et pour cause, tout le monde partage cette inaptitude à placer, sur des points cardinaux, ignorance et connaissance. Un tel classement contraindrait d'ailleurs à une hiérarchisation, un tri et une organisation des actes et des raisonnements, pour déterminer lequel est plus ou moins proche de la connaissance ou, à l'opposé, de l'ignorance. Mais une telle entreprise, morte née, est vaine. La connaissance n'est pas un amas de notions vagues et abstraites, auxquelles l'on attribuerait des applications pratiques, elle est naturellement dans la conscience et ne porte que sur le monde, celui-ci étant infini, elle porte sur le tout et n'a aucune frontière. En vous référant à la Figure 17, vous voyez que, spontanément, l'homme porte en lui la connaissance, il porte en lui, et je rejoins ici Pessoa, le monde. Concevoir la vie en termes de connaissance et d'ignorance reviendrait à l'enfermer dans un enclos bien restreint ; la connaissance est à tout moment connaissable, l'ignorance est toujours possible. Il n'y a pas de barrières, pas de limites, pas d'interdit. La connaissance, ce n'est qu'une façon d'appréhender le monde, une notion révélée par l'ignorance, ou vice-versa, ce n'est rien en soi, sinon un reliquat de la faculté de juger. Il fallait donc que la conscience eût la faculté de juger pour donner un sens à la connaissance et à l'ignorance, et il en va de même pour toutes les notions de l'entendement, conçues intellectuellement de manière binaire. Zhuangzi dit « Celui qui aura passé sa vie dans l'inconscience, aura suivi sa nature. S'il acquiert des connaissances, il aura vicié sa nature. Car il est né spontanément, sans qu'on lui ait demandé qui et quoi il voulait être. *Et la nature veut qu'il s'en retourne de même, sans avoir su ni qui ni quoi* » (Zhuangzi 1950). Son approche est naturaliste, et il se méprend quelque peu lorsqu'il confère une personnalité à la nature, en lui accordant une volonté, tout en affirmant que l'homme doit rester inconscient. Mais sa méprise n'est que partielle, dans la mesure où, si l'on entend par « nature », le monde, celui-ci étant conscient par nature, puisque la conscience est l'une de ses formes *a priori*, alors la nature peut bel et bien *vouloir* – le paradoxe demeure seulement dans l'exhortation à périliter dans l'inconscience. On retrouve ici l'approche taoïste, qui vise au renoncement de soi à la défaveur de l'émancipation de l'ego. En fait, pareil renoncement ne mène à ni à la connaissance, c'est explicitement son but, ni à la réalité, car, en renonçant à sa conscience, l'homme renonce à sa nature, naturellement consciente. L'effacement de l'individualité ne doit pas être entendu comme synonyme de renoncement à

la conscience, sinon plutôt comme abandon à la conscience totale, abandon au monde, qui est formé et animé d'une seule et même substance. Et cette substance, sinon je n'aurais pas conscience de ma conscience, est consciente.

La connaissance n'a donc, à proprement parler, aucune origine. Elle appartient tout entier à la faculté de juger, qui distingue ce que la conscience connaît ou ignore, sans parfois discerner ce qu'elle ignore. Le savoir, contrairement à ce qu'affirmait Schelling, est relatif. Je dirais même, il est infiniment relatif, dépendant d'une infinité de points de vue incarnés par autant de consciences individualisées. Chaque conscience individuelle dispose d'un certain nombre d'informations, sans jamais détenir l'*information* dans sa globalité, et est tributaire de circonstance temporelles et spatiales ; l'information fait toujours défaut à qui souhaite formuler un jugement, alors ce jugement sera souvent plus ou moins inexact, faussé par cette lacune inéluctable. Il pourra cependant aussi être exact, si toute l'information nécessaire est réunie dans les circonstances sujettes au jugement, un trop plein d'information étant de fait peu utile. Ainsi la conscience individuelle doit-elle continuellement se remettre en question, s'interroger sur la qualité de ses jugements, sur le bien-fondé de ses prises de positions, sans quoi elle risque de se méprendre sans cesse, auquel cas l'erreur perpétuelle pourrait devenir son fardeau imperceptible. Reste à avouer, comme Socrate, que « je suis un peu plus sage, que je crois ne pas savoir » (*Apologie de Socrate*, Platon 1967 a.), pour ainsi dire, que je sais que je ne sais rien, sauf que je sais que, spontanément, il m'est possible, si je me disjoins de ma personnalité, de tout savoir. Seule la conscience totale *sait* véritablement, à elle seule rien n'est inconnu. Donc, pour tout savoir, il faut *être* la conscience totale, il faut *être* le monde. Là uniquement la connaissance sera acquise, une connaissance qui s'ignorera car, *là*, quand elle sera atteinte, *là*, quand rien ne se défilera devant la conscience, elle n'aura plus connaissance de l'ignorance, et alors que l'ignorance se sera dispersée, *là*, la connaissance s'évanouira comme un nuage blanc fond en une pluie fine pour ne jamais reparaître. Une fois ce paroxysme atteint, il n'est plus d'ignorance, ni de connaissance, demeure seul le monde et sa connaissance inconsciente et inconnue gouvernée par la conscience. Cette conscience qui sait tout, en songeant qu'elle ne sait rien, sans même y penser à dire vrai, vaque pour le monde, nourrit le monde, lui offrant en chaque instant et en chaque endroit toute sa vitalité. Méconnue d'elle-même, se sachant néanmoins consciente, mais ne s'imaginant jamais parfaite, car la perfection découle encore de ce que l'on connaît comme imperfection, jamais belle, car sa beauté naturelle et merveilleuse lui est indifférente, elle modèle, agence et agite l'univers entier. L'esthétique, au sens philosophique du terme, se trouve ici alors bouleversée ; ni la perfection, ni la beauté n'ont de réalité en elles-mêmes, elles ne sont que

les reflets de l'imperfection et de la laideur, des miroitements ombrageux sans réalité aucune ailleurs qu'au sein de la faculté de juger. Il n'y a pas d'esthétique en soi, il n'est pas d'esthétique, et l'abolition de la causalité le laissait déjà augurer, qui puisse faire l'objet d'une spéculation intellectuelle, mise à part quelque illusion fantaisiste sans soubassement logique. L'esthétique se trouve ici réduite à néant ; comme la causalité, elle est prisonnière de la conjoncture, pour être plus précis, je dirai des conjonctures individuelles de chacun, autant d'univers particuliers qui ont chacun leur propre réalité, leur réalité relative. L'esthétique, en fin de compte, est un songe insignifiant, une juxtaposition idéale supplémentaire, cachée sous de beaux habits, en un concept se voulant authentique, mais qui n'est rien d'autre qu'une ruine embellie de l'argument cosmologique, une maille dorée de la causalité. Ses objets étant tous causaux ou phénoménaux, il n'est pas de l'intérêt d'un philosophe de s'attarder sur ses singularités dérisoires. Néanmoins il était nécessaire de l'analyser jusque dans ses tréfonds pour s'apercevoir que son objet d'analyse est vide. Comprendre l'esthétique, c'est comprendre qu'il n'y a pas d'esthétique. Dans l'unité des formes, elle s'évapore comme la buée à la chaleur, elle fond dans la lumière, comme la nuit quand point l'aurore.

§ 27. De la dialectique des sens

Le baron d'Holbach dit que pour que l'esprit « ait connaissance de ces qualités il faut que quelques-uns de nos sens en aient été frappés ; les objets dont nous ne connaissons aucunes qualités sont nuls ou n'existent point pour nous » (*Système de la nature*, Holbach 1821). Sa vision empiriste suppose que toute connaissance provient des sens, sans quoi il n'y aurait aucune connaissance. C'est la conception contraire à l'idéalisme, selon laquelle l'âme serait une table rase, et selon laquelle les sens seuls suffisent à appréhender les événements de la vie et à connaître la vérité. Pour ce qui est de la vérité, nous le savons, elle n'est pas connaissable dans la mesure où elle n'est qu'un outil intellectuel servant la faculté de juger, qui disparaît dès lors que son revers, le mensonge, se dissout. En cela la vérité est comme la connaissance totale, quand elle est atteinte, elle s'ignore, sans s'ignorer pour autant, sinon déjà elle se

connaîtrait. Ce sont les hommes ignorants, dont nous faisons tous partie, qui seuls peuvent juger si la conscience disposant de la connaissance totale ignore cette connaissance, car, sachant tout, elle n'a point besoin de se reconnaître, elle a simplement supprimé l'ignorance de son mode de pensées. La conscience détenant la connaissance totale ne sait pas qu'elle sait, elle se contente d'être, elle *est*. L'*être* est sa seule caractéristique, l'*être* ne souffrant d'aucun savoir, d'aucune incapacité, qui se contente d'être et se suffit à lui-même. Cet être sait sans savoir, sait sans ignorer. Mais le lot de l'humanité est bien différent, elle est un grain de sable dans le désert, un caillou dans la montagne, une étoile dans le ciel. Elle est une rivière qui va à contresens, ne s'écoulant pas vers le fleuve, puis rejoignant la mer et les océans, mais qui remonte dans les sommets vers ses glaciers originels, roc froid, dur et imperméable. Laozi affirmait : « Il en est du Principe par rapport aux êtres divers qui remplissent le monde, comme de la masse des grands fleuves et des mers par rapport aux ruisseaux et aux filets d'eau » (Laozi 1950), où le « Principe » est la conscience globale, une norme universelle, mettant ainsi en avant le contraste entre le tout et les parties ; et l'humanité est une de ces parties, une de ces entités identifiables qui s'identifie elle-même et se dissocie elle-même du tout auquel elle prend part. En quelque sorte, elle s'individualise. L'on retrouve ici le vieux débat sur le tout et les parties, débat sans grand intérêt cependant puisque nous avons clairement établi que le tout est *l'être*, et que les parties, emportées sans le savoir dans la grande roue du tout, ne sont que des ramifications, des expressions conscientes, parfois négatives, tantôt positives, du tout. Et cela suffit amplement. Combien de philosophes ont versé dans des discussions improductives sur le tout et les parties, cherchant vainement à comprendre l'un par rapport aux autres ou vice-versa ? Leurs discours étaient bien dissonants et n'ont pas apporté grand chose à la discipline. Sans s'en rendre compte, ils se sont faits les avocats de l'argument cosmologique, ou du moins ont sondé ses abysses, recherchant le tout de la partie, puis le tout du tout, et encore le tout de ce tout, et ainsi de suite à l'infini... Ces raisonnements discordants sont liés à la temporalité de la causalité, qui imagine constamment un avant, un précédent.

L'empirisme pur, bien que très discutable, a au moins le mérite de s'être séparé de cet amphigouri aux penchants idéalistes, et ouvertement favorable à l'argument cosmologique. Les empiristes s'en tenant aux sens, récusent la notion d'idée innée, ou même d'idée dans l'entendement, fût-elle nouménale, et clament que l'expérience seule permet l'acquisition de connaissances. Il évite ainsi quantités de spéculations stériles, entendant pour vrai ce qui lui est donné sensiblement. C'est là un autre point positif, surtout si l'on s'attarde sur les interminables dissertations idéalistes portant sur les cinq sens, les décortiquant jusque dans

leurs entrailles, entrailles dont ils sont dépourvus, et tirant d'eux des choses qu'ils n'auraient jamais pu imaginer, si peu capables d'imagination fussent-ils. Leur démarche n'est pas sans nous rappeler leur philosophie de l'art, hiérarchisation curieuse des différentes pratiques artistiques, auxquelles sont décernés des trophées et imposés des blâmes. L'on vante telle discipline, on la glorifie, tout en dénonçant ses vicissitudes. C'est ainsi qu'Hegel, dans son *Esthétique ou philosophie de l'art*, divise les différents arts et les agence, en sorte qu'il y ait des arts dits primitifs, et d'autres plus aboutis (Hegel 1837). Hegel n'hésite pas à nommer esthétique un achalandage arbitraire dont il est le seul gouverneur. Cette esthétique-là, cela va sans dire, n'est pas une esthétique véritable, esthétique qui, en soi, n'a pas de réalité. En se fiant aux seuls sens, l'on est au moins certain de ne pas sombrer dans de telles divagations. L'on pourra certes se méprendre, étant donné que les cinq sens, mêmes réunis, fournissent toujours une information incomplète, mais, au moins, du fait de l'unité du monde et des formes *a priori*, l'on aura la certitude que nos perceptions ne nous trahiront pas, que les impressions que l'on en aura tirées, même approximatives, ne seront pas mensongères, et donc elles nous permettront de visualiser, j'entends par-là *voir* au moyen d'un ou plusieurs sens, une partie certaine, fût-elle infime, de la réalité. Matière et conscience étant confondues, la seconde ne peut par remettre en cause la première, et peut par conséquent s'y fier aveuglément, tout ce qui est perçu étant une facette du monde. De ce fait l'expérience est une source invariable, pour l'individualité, de connaissance. En percevant, j'apprends, je connais, et tout ce que je perçois, je le connais certainement. Cette certitude, je ne la tire d'aucun raisonnement arduement élaboré, d'aucune spéculation sur la nature supposément idéale du monde, mais seulement de ma connaissance de l'union des formes *a priori*, qui m'assure que tout ce que je perçois est inévitablement vrai. La connaissance ne s'acquiert alors pas par la dialectique, sinon par les sens, par la dialectique des sens. Et c'est logique ! Les formes étant unies, je suis à la fois matière et conscience, tout ce que je perçois tombe dans ma connaissance. Mon âme est-elle pour autant une table rase ? Cela nous ne saurions le déterminer avec exactitude. Ce que je peux dire, sans faille, c'est que je peux aussi, par la logique, obtenir des connaissances. Pour preuve, si je n'avais pas réfléchi, donc si je n'avais pas établi des syllogismes, je n'aurais pas pu démontrer l'unité des formes *a priori*, et en déduire tout ce qu'elle induit. Je ne puis donc m'affranchir de la logique, la laisser au bord de la route, ou alors je risque soit de devenir dupe, soit de devenir niais. La connaissance totale, d'ailleurs, ne délaisse pas la logique, elle l'embrasse, elle l'incarne. La logique, c'est ce qui fait que les choses sont ainsi et non pas autrement, c'est la fatalité, l'inéluctabilité, elle est à la fois volontaire et involontaire, pensée et oubliée. Arme de poing de la faculté de juger,

l'individu ne peut s'en séparer, sous peine de s'égarer. Par contre, l'on n'a pas encore déterminé sa place dans la conscience totale, la conscience qui sait tout. Cette conscience, qui a pour seule propriété d'être, n'est pas qualifiable de logique ou, tout le moins, elle ne se connaît pas comme logique. *L'être* n'induit pas la logique, il se contente d'être, de contempler, alors que la logique est un instrument de la faculté de juger. Mais, pour atteindre la béatitude, il a fallu à cette conscience soit qu'elle fût parfaitement logique, soit qu'elle délaissât totalement la logique – car il est possible de se perdre dans les méandres de la logique, et de couler dans l'illogisme, lorsqu'elle se place au service de la science et de ses petits rapports de causalité. En fait, la logique sert l'individu, elle lui permet de comprendre le tout, non pas de le connaître, car il est bien une différence entre la compréhension des phénomènes, et la connaissance, c'est-à-dire la possibilité de les voir, de les connaître, de ces phénomènes. L'addition, par exemple, comme formule mathématique, est une opération logique qui, en soi, n'apporte aucune connaissance, et il est très possible d'acquérir la connaissance totale sans pour autant avoir le moindre savoir au sujet des règles de l'addition, celle-ci induisant des parties – $1 + 1$ – et excluant par-là même le tout, elle marque par ailleurs une séparation avec le tout, signifiant son écartement vis-à-vis de la connaissance globale. Mais elle est toujours connue, sous forme d'ignorance relative, elle est connue comme est reconnue l'ignorance. La logique se trouve donc amoindrie, affaiblie, d'une part du fait du non sens de l'idéalisme, d'autre part à cause des perceptions, qui suffisent à fournir de la connaissance à l'individu conscient. Car si je peux tout connaître par mes perceptions, alors la logique devient inutile. Un nœud demeure cependant, et c'est un point central de cette thèse, la connaissance est possible par la logique, puisque j'ai pu déterminer l'unité des formes *a priori* grâce à des mécanismes logiques. Mais l'on peut dénouer cette boucle sans peine si l'on s'accorde sur le fait que cette connaissance n'en n'est pas une, et qu'elle n'est rien sinon un simple jugement. Or l'on ne peut pas prendre un jugement pour une connaissance, comme une connaissance ne peut être confondue avec un jugement. Mon jugement, ici, m'a certes permis de dire : « je sais que le monde est uni », mais il ne m'a pas ouvert la porte de la connaissance du monde. Il convient donc de poser un bémol sur la portée de la logique, qui n'est qu'un moyen d'aboutir à une connaissance, sans pour autant constituer une connaissance elle-même. Ce moyen-ci est complexe, eu égard aux sens, qui permettent l'acquisition simple de connaissances immédiates et certaines. Ce n'est pas là un discours sophiste, comparable à celui de Protagoras, stipulant que l'homme serait la mesure de toute chose, mais un constat découlant de l'unité du monde.

Néanmoins il y a une limite de marque quant à la possibilité des sens à fournir une connaissance exacte et précise. D'abord la connaissance qu'ils donnent est toujours incomplète, ensuite elle dépend toujours d'un point de vue particulier, susceptible de se méprendre – et en cela l'homme n'est pas la mesure de toute chose. En percevant un objet particulier, du fait même que je le considère comme objet particulier, je ne perçois pas le monde, mais qu'une goutte d'eau dans son lac infiniment étendu, donc déjà ma connaissance est biaisée, empreinte d'ignorance. Occasion d'une multitude d'ignorances particulières, une connaissance imprécise, certaine mais imprécise, certaine mais révélant un non savoir manifeste, est autant source d'erreur que d'exactitude. Tant que l'individu ne se sera pas détaché de lui-même, et n'aura pas joint la conscience totale, tant qu'il n'aura pas renoncé à sa personnalité, qu'il sera tenu par les chaînes de la logique, de l'idéalisme et de l'esthétique, il n'aura pas de connaissance globale de l'univers, et ses connaissances particulières ne lui seront d'aucun secours. C'est comme si, lors d'un naufrage, un matelot lançait des palmes à un naufragé qui ne saurait pas nager ; les connaissances particulières sont comme ces palmes, elles ont bien là, elles sont réelles, mais elles ne servent à rien. A ce niveau-là, la dialectique des sens est pauvre, incapable de fournir une information fiable sur la réalité du monde. Elle est le camarade le plus fidèle de l'humanité, elle est sans doute ce qui fait qu'elle est l'humanité, car une humanité dépourvue de sensations n'est plus véritablement humaine, elle est autre chose. L'homme, par nature, est muni de sens, qui lui offrent des perceptions, et toute son éducation est basée sur la domination et l'utilisation des sens. Toute la connaissance qu'il acquiert au cours de son existence, par expérience, elle est due à ses perceptions, donc à ses sens. Le reste de ses savoirs, il les doit à la logique. Par les sens, comme par la logique, il ne peut obtenir la connaissance dans sa globalité, il ne peut retourner à sa nature, qui n'est pas divisée, mais qui est unie à la destinée du monde.

§ 28. Limites de l'esthétique et de l'idéalisme transcendantal et de la nécessité de les
outrepasser

L'idéalisme transcendantal, fidèle à ses jugements synthétiques *a posteriori* et *a priori*, ainsi qu'à ses intuitions, souffre de quelques inexactitudes, et il est inconvenable de s'y référer si l'on veut définir correctement le concept de rationalité. Je le rappelle, le jugement synthétique *a posteriori* porte sur l'expérience sensible, tandis que le jugement synthétique *a priori*, révélé par la *Critique de la raison pure*, fait appel à des intuitions pures, et Kant estime alors que l'arithmétique et la géométrie relèvent de ces jugements spécifiques (Kant 2001). Les premiers jugements, en fait, résultent des expériences sensibles, et les savoirs dont ils permettent l'acquisition sont certains et limités par la conscience individuelle. Imprécis, partiels, ce sont des savoirs empiriques individualisés, et donc biaisés par leur individualisation. Les seconds appartiennent au domaine de la logique, et sont donc restreints dans leur application pratique. L'on pourrait croire que, en mélangeant les deux types de jugements, l'on obtiendrait une connaissance sûre, mais il n'en n'est rien. A vrai dire, la connaissance obtenue par l'un ou l'autre de ces jugements est toujours incomplète, l'une limitée par l'information, l'autre par son abstraction caractéristique. Aucun des deux jugements ne permet d'obtenir la connaissance. L'un, s'il n'est pas trop concret, est trop limité dans l'espace et le temps, l'autre est trop abstrait, donc irréaliste, et s'éloigne ainsi de la réalité. Les jugements synthétiques sont par conséquent bornés par l'ignorance dont l'humanité ne parvient pas à se défaire. Kant lui-même l'admet, il est impossible de percer le secret des noumènes ; et c'est dommage qu'il n'ait pas eu l'idée de dépasser les noumènes – les choses en soi – pour dépasser les jugements synthétiques qu'il avait établis. C'est que Kant était encore un peu trop idéaliste, sa philosophie était encore un peu trop spéculative. Trop occidentale, peut-être, trop ancrée dans son histoire, dans la lignée de Platon et de son maître Socrate, trop attachée à des futilités et à des principes posés comme inattaquables. En critiquant la raison pure, Kant a pris le risque d'être discrédité par les philosophes, et il est regrettable qu'il n'ait pas poussé plus à fond sa critique, et aboli ces lois qui situent la logique au centre de tout savoir, de tout raisonnement, de toute philosophie.

La philosophie classique a systématiquement opposé, et c'est vrai aussi pour les existentialistes, puisqu'ils se désignent en tant que négateurs de l'idéalisme, l'empirisme et

l'idéalisme, situant son débat autour d'une dualité qui oppose d'un côté les penseurs qui estiment que le monde est régi par des concepts abstraits, intellectuels, par, en un mot, la métaphysique, et, de l'autre, ceux qui refusent en bloc les concepts abstraits et rattachent tout à l'expérience, affirmant que tout peut être connu empiriquement. En vérité, ni les uns, ni les autres n'ont touché du doigt la réalité. Aucun n'a su voir que, sans expérience, il est impossible d'acquérir des savoirs, mais que, pour obtenir la connaissance totale, découvrir tous les secrets du monde, l'expérience commune, banale, est insuffisante, et qu'elle doit se subordonner à l'abandon de la conscience individuelle au profit de la conscience globale. Ce qui biaise le savoir, ce n'est pas l'expérience, c'est son individualisation. Une fois celle-ci dépassée, la connaissance s'offre d'elle-même à la conscience, et lui ouvre les portes de toutes les expériences du monde. Le monde ne peut donc être connu que par expérience, jamais par spéculation. L'idéalisme transcendantal ne peut donc pas conduire, en aucune manière, à la connaissance du monde, il est aussi vide que les idéalismes hégéliens et leibniziens. L'esthétique transcendantale elle, a le mérite de mettre en branle l'idéalisme et l'esthétique classiques, portail vers de nouveaux horizons, elle demeure enfermée, bien qu'elle ait vocation à s'en extraire, dans la mécanique de la causalité. L'union des formes *a priori* vient bouleverser les pensées classiques et kantienne. S'appuyant sur l'expérience, elle distingue l'expérience individuelle de l'expérience totale, ouvrant les portes de la connaissance du monde. Je ne sais comment l'on pourrait appeler cette pensée, mais je crois que la proposition la plus juste serait empirisme abandonné³⁸ ; empirisme parce qu'elle affirme que la connaissance peut être acquise exclusivement par l'expérience, abandonné parce que cette expérience consiste en un abandon de soi, un refus de toute expérience. Abandonné, cet empirisme est aussi un empirisme yin-yang, en cela qu'il réunit les contraires en une réalité unique, ce qui permet, en un seul coup, de faire disparaître l'idéalisme faussement objectif et l'empirisme toujours subjectif. Il est la seule alternative crédible aux systèmes idéalistes, empiristes et existentialistes proposés jusqu'alors, la seule pensée à réunir tous les contraires et résorber tous les paradoxes.

C'en est peut-être fini de l'idéalisme traditionnel et de l'empirisme sophistique, il était grand temps d'aller voir ailleurs. Le génial Kant, grâce à sa *Critique de la raison pure*, a montré la

³⁸ Empirisme et non pas existentialisme car, même si l'existentialisme s'oppose à la spéculation de l'idéalisme et lui fait front, il accorde une place trop importante, injustifiée, au rôle de l'homme en tant qu'individualité dans sa propre construction. L'existentialisme, c'est la philosophie de l'individu, qui le situe au centre de tout savoir et de tout acte, qui le considère comme une entité unique et authentique, ce qui est contradictoire avec la pensée que j'ai exposée jusqu'ici.

voie, la voie du criticisme. Il a démontré que l'on pouvait sans risque s'attaquer à la raison, et que l'on a tout à y gagner. Et l'on gagne, en effet, l'on gagne à assaillir les mythes de la philosophie, et d'ébranler les colonnes de son vieux temple, de son temple antique. Ah ! S'il n'y avait pas eu, à l'origine, Socrate, qui peut dire ce que nous aurions perdu, ou ce que nous aurions emporté ? Toujours est-il que, même si nous avons perdu du temps, si Socrate nous avait quelque peu égaré, il fallait bien commencer par quelque chose, saisir la corde par un bout, et maintenant que nous avons fait un pas en avant, juste un pas, car il reste encore beaucoup de chemin à parcourir, il ne faut surtout plus la lâcher, il ne faut pas perdre ce fil conducteur, ce fil méthodologique, qui nous ramène je l'espère, petit à petit, vers la réalité.

§ 29. La volonté

J'ai établi, dans le Chapitre I, que la volonté est l'élément déclencheur des rapports de la causalité. Décisive, c'est elle qui va permettre l'enclenchement des objets les uns avec les autres, et entraîner des rapports causaux. Particulièrement existentialiste, cette vision est très cohérente en cela qu'elle relie l'homme responsable, qui décide de ses faits et gestes, à son environnement par le biais de la causalité. Dans les Figures 6 à 10, j'ai mis en avant la désagrégation de la causalité, qui fond en un monde unifié dans ses formes *a priori*. Si je m'intéresse seulement aux Figures 6 à 8, je vois comment la volonté agit et interagit sur les relations de cause à effet. Parce qu'un individu *veut* alors il agit. Ses motifs le poussent à se comporter de telle ou telle manière vis-à-vis de telle ou telle situation. Ces motifs pourraient également être nommés désirs, et ce sont ces désirs qui agitent la volonté, qui *veut* les transformer en réalité. Désir et volonté sont donc étroitement liés ; le désir est un objet, un phénomène ou un événement visé, point de fixation de la volonté, qui n'a pas d'autre propriété que de *vouloir*. Schopenhauer la décrit ainsi : « La volonté, la volonté sans intelligence (en soi, elle n'est point autre), désir aveugle, irrésistible, telle que nous la voyons se montrer encore dans le monde brut, dans la nature végétale, et dans leurs lois, aussi bien que dans la partie végétative de notre propre corps, cette volonté, dis-je, grâce au monde représenté, qui vient s'offrir à elle et qui se développe pour la servir, arrive à savoir qu'elle

veut, à savoir ce qu'est ce qu'elle veut : c'est ce monde même, c'est la vie, telle justement qu'elle se réalise là » (Schopenhauer 2008). Cette pensée, très existentialiste, montre comment l'individu indépendant est dirigé par sa volonté. Voulant sans cesse, il n'est d'ailleurs jamais satisfait. A peine a-t-il satisfait l'un de ses désirs qu'un autre surgit et vient animer et tourmenter son esprit. Toujours il veut. *Vouloir*, c'est le propre de l'humanité, ce qui la conditionne, qui l'empêche de voir au-delà de ses petits désirs frivoles, ce qui l'emprisonne dans l'espace, le temps et la causalité, ce qui, en somme, la maintient dans l'ignorance. La volonté est la marque de l'individualité, son stimuli, non pas sa raison d'être, mais son *être* lui-même, ce qu'elle est, ce qui la caractérise le mieux, qui la pousse à agir, à réfléchir, à faire des calculs, des prévisions, à être honnête ou à trahir, à aider ou à nuire, à mettre en place tous les moyens nécessaires afin de parvenir à ses fins. Car la volonté, en tant qu'être, pense en termes de fins et de moyens. Les fins sont des idées fixes pour elle, les moyens, elle fait tout, par l'intermédiaire de la conscience, pour les mettre en œuvre. Alors la volonté engendre des conflits, des conflits d'intérêts ou des guerres idéologiques, et ce à tous les niveaux de la société. Sur le plan politique, voyez comment socialistes et libéraux s'entredéchirent pour la simple raison que les uns *veulent* plus d'impôts, d'assistance, de prestations sociales, de pouvoir étatique, et que les autres *veulent* plus de liberté d'action et d'entreprendre. Dans les familles, des parents se querellent avec leurs enfants parce que les uns *veulent* plus d'autonomie, et les autres plus de contrôle. Les exemples ne manquent pas, croyez-moi. Chacun *veut* ce qu'il *veut* et ainsi les êtres humains sont-ils divisés, séparés, opposés par leur volonté, *voulant* chacun individuellement, ou regroupés en castes, en partis politiques, en religions ou en sectes, imposer leur point de vue au reste de la société, imposer leur loi à l'humanité entière, imposer, tout simplement, leur volonté. Mais d'aucuns ne s'aperçoivent que ces conflits sont vains et, qu'une fois la volonté accomplie, qu'une fois le désir réalisé, la volonté n'est jamais rassasiée, et alors elle portera son attention sur d'autres objets, sur d'autres désirs, poussant incessamment les hommes vers l'avant, les renfermant toujours un peu plus dans leur propre personne, les propulsant toujours plus vers leur fin. L'homme, à cause de sa volonté, ou bien parce qu'il exacerbe sa volonté, n'est ainsi jamais satisfait.

S'il me fallait analyser le désir, cette notion trouble de l'entendement, je le comparerais à l'œil du cyclone, bref moment de tranquillité précédé et suivi par des bourrasques dévastatrices. Le désir, avant tout, est une idée, une spéculation. Qu'il soit matériel, incarné par un objet, ou immatériel, en tant qu'aboutissement d'un processus, il est toujours une anticipation de l'avenir, une projection de ce qui pourrait advenir et procurer une certaine

satisfaction. C'est la satisfaction, plus que le désir lui-même, qui est d'ailleurs objet du désir. Si l'on raisonnait causalement, je dirais qu'elle est la cause du désir, ce *pourquoi* le désir est désiré. Car la nature du désir, c'est bien d'être désiré, d'être voulu, en quoi il est indissociable de la volonté. Le désir, c'est la carotte qui fait avancer l'âne, la balle que va chercher et que ramène le chien, ou encore les primes en dollars que l'on promet à un maniaque de la finance s'il conclut une bonne opération en bourse. Et donc le désir est le leitmotiv des espèces vivantes, soit par nécessité, soit par utilité. J'entends par nécessité ce à quoi l'homme, ou d'autres formes de vie, ne peuvent se refuser sous peine de ne pouvoir survivre. La nécessité est donc un besoin vital. Ce qui est utile, par contre, revêt toutes les caractéristiques du superflu, il s'agit de tous les besoins non vitaux, de tous les besoins qui, en fin de compte, ne sont pas vraiment des besoins sinon des envies, tous les désirs qui stimulent les activités humaines. Ces désirs, censés procurer du plaisir, bien que n'étant pas nécessaires, occupent une place importante dans les esprits humains à mesure que ceux-ci sont débarrassés de leurs besoins primitifs. Cela n'est pas sans nous rappeler les lois d'Engel, selon lesquelles une fois que les ménages ont satisfait leurs besoins primaires – nourriture, habillement – ceux-ci vont consacrer une part croissante de leur revenu aux services ; les dépenses en services, dont la nécessité demeure contestable, augmente donc plus rapidement que le revenu des ménages, tandis que la part des dépenses en besoins primaire évolue de façon négative proportionnellement au revenu. En d'autres termes, dès lors que les hommes n'ont plus à se soucier de leur survie, que celle-ci est assurée par une agriculture relativement stable, un artisanat et une industrie en bonne santé, ils peuvent consacrer la majeure partie de leur temps et de leurs ressources dans l'acquisition d'objets futiles procurant un certain contentement, ou dans l'accomplissement de tâches – loisirs, détente, voyages – qui leur procurent du bien-être. On distingue donc deux niveaux de désirs, de l'un dépend la pérennité de l'humanité, de l'autre la satisfaction de ses pulsions temporaires. La première catégorie relève de la nécessité, la seconde de l'utilité. Par conséquent l'utilité regroupe tous les biens et services complètement inutiles, tous les petits désirs superfétatoires qui ne surgissent que parce que les hommes ont un surplus de temps qu'ils ne peuvent ou ne veulent pas vouer à la nécessité. Quand ils ne sont plus dans le besoin, quand ils ne craignent plus pour leur vie, ils s'adonnent à toutes sortes d'activités inessentiels, sans voir bien souvent que, sur le palier de leur porte, leurs semblables ne bénéficient pas toujours des mêmes conditions ni de la même aisance, et que certains sont même au bord du gouffre. Mais l'homme léger ne se rend pas compte de cet état de fait ; il ne cherche pas à combler la nécessité là où elle se trouve vraiment mais, une fois qu'il s'est affranchi de la sienne, il s'en invente une nouvelle pour lutter contre l'ennui

qui le guette, et l'insatisfaction qui le heurte. Blasé, son opulence l'aveugle et il ne vit que par lui-même, ne jure que par lui-même, sans se soucier, quelque peu inconscient, des besoins d'autrui. Ainsi le désir peut-il détourner les hommes de l'humanité, leur faire oublier ce qu'il y a de plus important, de plus fondamental, à savoir le bien-être d'autrui, dont chacun n'est qu'une expression individualisée plus ou moins semblable, plus ou moins éloignée. Le désir a donc vocation à individualiser l'homme, à le séparer de l'humanité, ou bien c'est l'homme qui, s'individualisant, plonge et se noie dans le désir. Car l'homme, être doué de raison, peut choisir librement entre ses désirs et les désirs d'autrui, et nul ne le contraint à ne se consacrer qu'à sa propre personne, oubliant au passage des milliers de confrères dans la nécessité. Emmené par ses désirs personnels, l'homme ne vit plus que par et à travers eux. Ce sont des idées fixes, des projets que la mort peut à tout moment faire disparaître, aussi vaporeux que le vent, le bonheur qu'ils apportent n'est que de courte durée. Une fois le désir satisfait, il appelle invariablement un nouveau désir, une nouvelle insatisfaction. Le désir est par conséquent une conception idéale du vide ; le désir, c'est le vide. Sa satisfaction ne dure qu'une fraction de seconde, si tant est qu'elle ait une existence, et génère systématiquement de l'insatisfaction. Un désir satisfait appelle à la satisfaction d'un autre désir, désir encore insatisfait, et la vie tout entière se résume alors en une chasse aux désirs, une course perpétuelle en quête d'un Graal qui n'existe pas. Le désir, dans sa forme individualisée, est une espérance sans cesse déçue, l'incarnation idéale, retranscrite dans les agissements humains, du désespoir, « une « maladie mortelle » [...] un mal qui aboutit à la mort, sans plus rien après elle », nous dit Kierkegaard à ce sujet (*Traité du désespoir*, Kierkegaard 1990). Le désespoir, c'est le tourment, la tristesse, le malheur, rien de positif. Alors si le désir est une forme de désespoir, et c'est le cas, étant donné qu'il est un espoir toujours désespéré. Il n'apporte rien à l'humanité et la plonge dans la tourmente. Le désir altruiste, par contre, ne peut apparemment pas être considéré en ces termes, dans la mesure où il se place au service de la nécessité d'autrui, et dans cette stricte mesure car, s'il venait à servir les désirs particuliers d'autrui, ou les siens propres à travers le bonheur de l'autre, alors il deviendrait à son tour artisan du désespoir – mais nous verrons plus loin que même l'altruisme, malgré ses apparences flatteuses, vient couramment se constituer serviteur du désespoir.

Il semble alors très délicat de distinguer le désir qui se situe dans la nécessité du désir conduisant au désespoir. Il n'y a pas de frontière nette entre les deux types de désirs, et le flou est encore plus notable lorsqu'il s'agit, pour un individu, de se pencher sur le cas d'autrui. Nul ne pouvant deviner les desseins des hommes, il est très difficile de savoir *a priori*, dans tous les cas de figure, quelle est la nature du désir qui stimule les hommes autour de soi. Jamais

avares de tromperies, ils pourraient fort bien simuler un malaise et usurper l'homme de bonne foi, tout comme ils pourraient être sincères, et véritablement avoir besoin d'assistance pour leur survie. Le tableau, en vérité, n'est jamais très lisible, il laisse toujours une place au doute, auquel chacun peut accorder le bénéfice eu égard à la situation qui se présente. Le désir est toujours confus, toujours imprécis ; individualisant systématiquement la conscience, ce même s'il est à l'état de nécessité, parce que la conscience *veut* maintenir son corps matériel, ne *veut* pas le laisser dépérir, l'on ne peut en discerner aisément la nature. Nécessité ou utilité, l'un peut facilement revêtir le visage de l'autre sans que quiconque ne s'en aperçoive. Alors, me direz-vous, il n'y a point de solution à ce problème, toute tentative de résolution est stoppée par l'individualisation de la conscience, qui prive chacun des pensées d'autrui. Quoi qu'il en soit néanmoins, le désir, sous forme de nécessité ou d'utilité, est source de désespoir. Les besoins de l'homme sont en effet infinis, sa faim n'est jamais rassasiée pour plus que quelques heures, après lesquelles il éprouve de nouvelles carences, qu'il lui faut à tout prix combler, se faisant à nouveau esclave de ses désirs, fussent-ils besoins vitaux, et retombant irrémédiablement dans le désespoir. Quant aux désirs classables dans la catégorie de l'utilité, ils sont autant de vannes ouvertes vers la déraison. L'existence sous forme de conscience séparée est le vassal du désir, et plus elle se tourne vers l'ego, plus elle s'accroche à des babioles et s'éloigne de sa nature consciente.

Cette conscience *veut* toujours quelque chose, et ses actes sont à la mesure de ses désirs, à la mesure de sa volonté. Le désir étant forcément désiré, forcément voulu, il s'inscrit pleinement dans le registre de la volonté. Désirer et vouloir sont deux termes quasiment synonymes dans la mesure où ils débouchent strictement sur le même type d'attitudes. Celui qui désire veut, celui qui veut désire. La volonté est donc le vecteur commun entre la conscience et le désir, entre la forme du monde et l'objet qui anime une de ses parties. Elle est le contraire du non vouloir, c'est-à-dire l'inverse de l'abandon de soi donc, plus elle se développe, et plus l'individu est renfermé sur lui-même, plus il est, pour ainsi dire, individualisé, et moins il a, d'une part, la conscience d'autrui et, d'autre part, la conscience de l'unité des formes *a priori* du monde – et donc sa propre relation avec le tout. La volonté est un principe actif, elle est le motif de l'action, et s'oppose à la contemplation qui permet seule d'acquérir la connaissance. Et tous ses petits désirs sont autant de sentiers tortueux qui viennent confondre l'humanité et pourfendre la conscience. La volonté est l'essence de la causalité, tant intellectuellement qu'activement. Intellectuellement parce que c'est la conscience qui décide d'affecter à tel ou tel phénomène la notion de causalité, notion qui, sans conscience, serait restée dans l'oubli, activement car, lorsqu'elle raisonne en termes de moyens et fins, la conscience envisage tout

un panel de rapports de causalités envisageables et s'engouffre dans celui qu'elle estime être le meilleur pour elle, celui qui lui permettra, avec le moins de complications possibles, d'assouvir ses désirs. Par conséquent la conscience individuelle est à la fois le serviteur des désirs, de la volonté, et de la causalité, qui constituent, à peu de choses près, un seul et même concept, l'un induisant inévitablement les autres. La volonté, que Schopenhauer définit, dans le titre de son ouvrage majeur, comme étant « le monde », est en fait l'expression première de l'individu, qui *veut* tout au long de son existence, qui *veut* vivre d'abord, cela Schopenhauer l'avait bien remarqué, et qui *veut* être heureux, passer de bons moments, justifiant de la sorte sa course folle aux désirs. En quoi l'on peut considérer que volonté et personnalité sont deux notions quasiment similaires, la seconde révélant la première, la première favorisant la seconde. Et plus la personnalité est trempée, plus la volonté est forte, il suffit d'observer la nature pour s'en rendre compte. Les hommes ne sont pas pareils aux plantes, qui naissent, grandissent et périssent sans jamais rien vouloir, sans jamais rien demander, remplissant inconsciemment leur feuillage d'une sève vitale qui les maintient en vie sans qu'elles aient jamais eu envie de vivre ni de mourir. Les végétaux n'ont pas de volonté, pas d'ennuis, ils ne connaissent pas de tumultes, ils ne souffrent de rien. Au contraire, les hommes sont sans cesse dans la tempête, ils ne connaissent pas la quiétude ; prisonniers de leur volonté, de leur nature individualisée, ils ne pourront jamais, sauf à reconsidérer leur nature, se défaire des chaînes de la volonté.

§ 30. Considérations portant sur l'idéalisme volontariste

Il m'est apparu indispensable ici, de relater la pensée de Schopenhauer vis-à-vis de l'idéalisme. Il développe en effet une conception toute particulière de cet idéalisme, détaché des absolus idéaux, et détaché de la causalité. C'est, à mon sens, la vision la plus pertinente de l'idéalisme qui ait été exposée par un philosophe ; sans qu'elle reflète pour autant la réalité avec exactitude, elle permet tout de même au penseur de se débarrasser de la causalité. Teinté d'orientalisme, son idéalisme n'est pas sans nous rappeler certaines doctrines ou religions hindoues, bouddhistes ou taoïstes, et ainsi pour la première fois un philosophe européen s'est-

il référé à d'autres courants que le christianisme pour appréhender le monde, et pour développer sa réflexion. Les résultats obtenus furent on ne peut plus concluants et constituent, si j'ose dire, le point de départ de ma pensée, ce sur quoi se base mon criticisme, ce qu'il convient de renverser pour tenter de s'approcher de la réalité. Fichte, dont l'on peut remettre en cause la compréhension du kantisme, écrit, à la fin de la *Doctrine de la science* : « Ainsi est signalé la science de la connaissance à l'égard de la théorie, et nous avons amené notre lecteur précisément au point où Kant le prend » (Fichte 1843). Ici je dirais que je prends le lecteur là où Schopenhauer l'a laissé. Et là où Laozi l'a pris. Là où Schopenhauer l'a laissé parce qu'il était encore trop philosophe, trop occidental, pas assez Nietzscheen ai-je envie de dire, quoique Nietzsche fût aussi occidental. Là où Laozi l'a pris parce que ce dernier ne s'encombre pas de démonstrations, à la manière d'un évangéliste, encore que ceux-ci contaient ce qu'ils avaient vécu sans prendre le risque, et ce fut certainement une marque de sagesse, de l'interpréter, et qu'il se contente d'exposer des dogmes et des principes, une façon de vivre supposée conforme à la raison. L'on peut regretter qu'aucun philosophe n'ait jamais fait la synthèse de ces deux courants de pensées, mais l'on peut également s'en réjouir, car si tel avait été le cas, cette thèse n'aurait pas vu le jour ! C'est la raison pour laquelle je tiens à rappeler à mes lecteurs les fondements de l'idéalisme volontariste, qui englobe à lui seul la pensée schopenhauerienne ; point d'orgue et aussi point final de sa philosophie, il embrasse toutes les notions exposées par l'auteur dans ses ouvrages *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* ainsi que dans *Le monde comme volonté et comme représentation*. La volonté y est représentée comme une force inaltérable qui, à elle seule, meut le monde. Il dit : « nous trouvons que la volonté n'est pas seulement libre : elle est toute-puissante ; ce qui sort d'elle, ce n'est pas seulement ses actes, c'est son monde ; telle elle est, tel est l'aspect que revêtent et ses actes et son monde ; actes et monde ne sont autre chose que le procédé dont elle use pour arriver à se connaître ; elle se détermine, et elle les détermine tous deux du même coup : car hors d'elle, il n'y a rien, et ils ne sont rien de différent d'elle » (Schopenhauer 2008). Selon lui, la volonté règle donc et les actes et le monde et, étant donné qu'en dehors d'elle, il n'y a rien, alors elle est la chose en soi. C'est ainsi que Schopenhauer définit la volonté, comme étant la chose en soi, la chose en soi hors de la causalité, car son but est bien de s'extraire de la chaîne des causes et des effets, qui retient les pensées dans son insupportable infinité. Il critique alors vivement les philosophies classiques : « Et en effet, toutes ces philosophies en forme d'histoire, toutes, si majestueuses qu'elles puissent être, font comme si Kant n'avait jamais existé : elles prennent le temps pour un caractère inhérent aux choses en soi ; aussi restent-elles dans la région de ce que Kant nomme le phénomène, par

opposition à la chose en soi ; Platon, le devenir, le non-être, par opposition à l'être, à ce qui ne devient pas ; enfin les Indiens : le tissu de Maya. C'est là, en somme, le mode de connaître qui est soumis au principe de la raison suffisante ; ce mode de connaissance n'atteint jamais l'être des choses, il ne peut que poursuivre à l'infini les phénomènes, et ainsi il va sans terme et sans but, pareil à l'écureuil dans sa cage, jusqu'au jour où, las enfin, il s'arrête à n'importe quel point de la roue, en haut, en bas, puis, une fois là, prétend imposer aux autres le respect des idées où il s'est fixé. Il n'y a qu'une saine méthode de connaître l'être intime des choses, de nous faire dépasser le phénomène : c'est celle qui laisse de côté l'origine, le but, le pourquoi, et qui ne cherche partout que le quid, dont est fait l'univers ; qui ne considère pas les choses dans une quelconque de leurs relations, dans leur devenir et leur disparition, bref sous l'un des quatre aspects qu'éclaire le principe de raison suffisante ; mais tout à rebours, elle écarte toutes les considérations qui se rattachent à ce principe, et s'attache à ce qui reste alors, à ce qui apparaît dans toutes ces relations, et qui en soi leur échappe, à l'essence universelle du monde, laquelle a pour objet les Idées présentes dans ce monde » (*idem*). Schopenhauer appelle ici à abandonner, en vue de la connaissance du monde, la causalité. Il exhorte à ne point s'attacher à la raison suffisante, ni aux causes et aux effets, qui forment la roue de l'écureuil, à savoir un cercle sans début ni fin, dont il est impossible de s'extraire pour être à même ne serait-ce que de l'observer. La véritable connaissance, située dans les idées constitutives de l'essence du monde, et c'est là un point intéressant, puisque Schopenhauer, postulant que les idées constituent l'essence des phénomènes, s'oppose à l'existentialisme, n'est pas atteignable par l'étude des rapports causaux. L'on retrouve ici, à peu de choses près, nos conclusions, à la seule différence, et elle a son importance, que Schopenhauer maintient une conception idéale du monde. Les idées demeurent, l'on ne sait pas encore ce qu'elles sont, mais elles sont bien présentes dans la pensée de l'auteur. En fait, il va les définir de deux manières, deux manières qui se rejoignent l'une l'autre. Tout d'abord, dans le paragraphe 34 du *Monde comme volonté et comme représentation*, dont je ne saurais que trop vous recommander la lecture, et dont je vais ici citer un long passage, Schopenhauer s'exprime en ces termes : « Lorsque, s'élevant par la force de l'intelligence, on renonce à considérer les choses de la façon vulgaire ; lorsqu'on cesse de rechercher à la lumière des différentes expressions du principe de raison les seules relations des objets entre eux, relations qui se réduisent toujours, en dernière analyse, à la relation des objets avec notre volonté propre, c'est-à-dire lorsqu'on ne considère plus ni le lieu, ni le temps, ni le pourquoi, ni l'à-quoi-bon des choses, mais purement et simplement leur nature ; lorsqu'en outre on ne permet plus ni à la pensée abstraite, ni aux principes de la raison, d'occuper la conscience, mais qu'au lieu de

tout cela, on tourne toute la puissance de son esprit vers l'intuition ; lorsqu'on s'y engloutit tout entier et que l'on remplit toute sa conscience de la contemplation paisible d'un objet naturel actuellement présent, paysage, arbre, rocher, édifice ou tout autre ; du moment qu'on se perd dans cet objet, comme disent avec profondeur les Allemands, c'est-à-dire du moment qu'on oublie son individu, sa volonté et qu'on ne subsiste que comme sujet pur, comme clair miroir de l'objet, de telle façon que tout se passe comme si l'objet existait seul, sans personne qui le perçoive, qu'il soit impossible de distinguer le sujet de l'intuition elle-même et que celle-ci comme celui-là se confondent en un seul être, en une seule conscience entièrement occupée et remplie par une vision unique et intuitive ; lorsque enfin l'objet s'affranchit de toute relation avec ce qui n'est pas lui et le sujet, de toute relation avec la volonté : alors, ce qui est ainsi connu, ce n'est plus la chose particulière en tant que particulière, c'est l'Idée, la forme éternelle, l'objectivité immédiate de la volonté » (*ibidem*). Appelant à la contemplation, Schopenhauer estime que c'est le seul moyen de percevoir, ou de *voir*, les idées. La volonté se percevant elle-même, l'idéalité du monde se révèle au sujet, qui ne fait plus qu'un avec les objets. Cet idéalisme reste tout de même particulier, dans la mesure où il ne considère pas des idées séparées les unes des autres, comme des négatifs des objets, mais il entend que l'idée est une et unie, et confond ainsi Idée, chose en soi et volonté, ces trois formes n'en formant, par l'oubli de soi, à travers la contemplation, une seule et même, entendue comme l'essence du monde. C'est à partir de ce constat que Schopenhauer va d'ailleurs développer sa philosophie de l'art : « Mais y a-t-il une connaissance spéciale qui s'applique à ce qui dans le monde subsiste en dehors et indépendamment de toute relation, à ce qui fait à proprement parler l'essence du monde et le substratum véritable des phénomènes, à ce qui est affranchi de tout changement et par suite connu avec une égale vérité pour tous les temps, en un mot aux Idées, lesquelles constituent l'objectivité immédiate et adéquate de la chose en soi, de la volonté ? — Ce mode de connaissance, c'est l'art, c'est l'œuvre du génie. L'art reproduit les idées éternelles qu'il a conçues par le moyen de la contemplation pure, c'est-à-dire l'essentiel et le permanent de tous les phénomènes du monde ; d'ailleurs, selon la matière qu'il emploie pour cette reproduction, il prend le nom d'art plastique, de poésie ou de musique. Son origine unique est la connaissance des Idées ; son but unique, la communication de cette connaissance. — Suivant le courant interminable des causes et des effets, tel qu'il se manifeste sous ses quatre formes, la science se trouve, à chaque découverte, renvoyée toujours et toujours plus loin ; il n'existe pour elle ni terme ni entière satisfaction (autant vaudrait chercher à atteindre à la course le point où les nuages touchent l'horizon) ; l'art, au contraire, a partout son terme. En effet, il arrache l'objet de sa contemplation au courant

fugitif des phénomènes ; il le possède isolé devant lui ; et cet objet particulier, qui n'était dans le courant des phénomènes qu'une partie insignifiante et fugitive, devient pour l'art le représentant du tout, l'équivalent de cette pluralité infinie qui remplit le temps et l'espace. L'art s'en tient par suite à cet objet particulier ; il arrête la roue du temps, les relations disparaissent pour lui ; ce n'est que l'essentiel, ce n'est que l'Idée qui constitue son objet » (*op.cit.*). Et la boucle est bouclée, si j'ose dire. L'art, se trouvant opposé à la science, est, d'après le philosophe, plus abouti, et plus apte à retransmettre des connaissances, plus apte à faire connaître au commun l'essence du monde. L'art, d'après Schopenhauer, est une contemplation extériorisée et retranscrite de diverses manières – peinture, musique, poésie. En ce qui me concerne, je n'appuierais pas ce point de vue ; une œuvre d'art, si elle peut être l'extrapolation d'une contemplation, peut aussi représenter bien d'autres choses, bien des sentiments confus, égoïstes, de la joie ou de la mélancolie, des peines personnelles ou de grandes réussites, des paysages concrets, des natures mortes, la poésie, parnassienne, peut être gratuite, voire commerciale, la peinture peut servir les monarques et les mettre en valeur, sans jamais révéler leurs personnalités, de même que la musique et les chants, qui peuvent être tant louanges vers Dieu qu'éloges envers un homme malfaisant. L'œuvre d'art est bien souvent la plus horrible réflexion d'un ego soit béat, soit désabusé ; par sa réalisation, l'artiste se soulage, se débarrasse d'un poids trop lourd pour lui, de sentiments qu'il porte en son cœur et qui l'insupportent, qui le rendent malade, et qu'il doit cristalliser de façon matérielle, sans quoi c'est la névrose, le malaise. Que deux artistes de talents égaux peignent le même arbre, les deux toiles n'auront pas la même allure en fonction des dispositions de chacun ; l'une sera plus lumineuse si l'artiste était plus heureux, l'autre plus sombre, s'il était plus triste ou, à l'inverse, encore plus éclatante si celui-ci cherchait à masquer sa misère morale. Je crois vraiment que l'art n'a pas sa place à cet échelon de la philosophie et que, en bon philosophe occidental, Schopenhauer n'a pas pu s'empêcher d'introduire, dans son système, de manière certes parsemée, de la philosophie de l'art. Pour être honnête, je ne pense pas que l'art soit un objet sérieux de philosophie, et il ne me semble guère nécessaire de s'y attarder, ni de lui attribuer des qualités qu'il ne possède pas, et qu'il ne recherche même pas, totalement étrangères à l'artiste, dont le seul objectif est de vider son amertume sur de la toile, de la roche ou du papier, en fonction qu'il soit doué pour telle ou telle discipline artistique. L'art, c'est la névrose matérialisée, l'euphorie ou la folie, l'oisiveté ou l'hyperactivité, le médicament d'un malade incurable, son ultime remède avant le désespoir. L'artiste est un éternel insatisfait et son œuvre est toujours incomplète, sinon il se contenterait d'une œuvre unique ; il est sujet aux critiques, aux incompréhensions, à la crédulité ou encore à la

manipulation. Susceptible se faire chevalier, il peut, intéressé, servir un roi en contrepartie de quelque richesse ou de quelque pouvoir. L'artiste, en somme, est un homme, il n'est qu'un homme, et comme tout être humain il supporte les mêmes fardeaux, endure les mêmes épreuves et commet les mêmes erreurs. Aussi n'est-il en aucune manière l'artisan des idées, au sens que l'entend Schopenhauer, celui qui en tire le portrait ; il n'est pas un dieu, et ainsi il se trouve bien incapable d'agir en tant que tel.

Je rejoins cependant Schopenhauer sur le fait que l'artiste a le mérite de ne point être l'esclave de la causalité, par opposition à la science, qui est sans cesse repoussée vers l'inconnu et qui, à mesure de ses découvertes, bute systématiquement vers un inconnu plus vaste encore. Cela n'est pas sans me rappeler une conférence à laquelle j'avais été convié, et où il était question de science économique ; un professeur très respectable, enseignant dans une université prestigieuse, présenta un séminaire portant sur l'évolution du comportement des ménages en fonction des élasticités prix et du temps dont ils disposaient pour vivre et consommer. J'écoutai en silence, et vit défiler de nombreuses équations, simplifiées Dieu merci, ainsi que plusieurs démonstrations censées justifier le fait que les hypothèses dudit professeur étaient meilleures que celles qui avaient été proposées jusqu'alors – car tout raisonnement, en économie, est sous-tendu par des hypothèses et, dans le cas présent, le conférencier faisait un rappel des travaux qui l'avaient précédé sur la question, mit en avant les carences des hypothèses pré exposées, et affirma que son hypothèse était meilleure, bien que celle-ci, reconnut-il, souffrît de quelques insuffisances. Je me tus, demeurant silencieux, gardant pour moi mon opinion, et, quand vint la fin de la conférence, je discutai avec un ami et lui demandai : « Mais, enfin, à quoi servent ce type de recherches scientifiques ? L'on n'y apprend pas grand-chose, et il n'en ressort aucune réalité. On fait un pas en avant, puis dix pas en arrière, c'est un peu bizarre non ? », et lui de me répondre « En effet, ça l'est. C'est un jeu auquel se prêtent les économistes, qui veulent s'approcher de la vérité, mais qui découvrent, à chaque fois, de nouvelles complications ». Ce jour-ci je m'aperçus ô combien la science économique était handicapée par de lourdes lacunes, plombée par l'intrusion de sciences pures, qui ont soi-disant vocation à crédibiliser les modèles économétriques, mais qui ne font qu'assommer l'économie et ses économistes, sans pour autant apporter quoi que ce soit à la science. Les prévisions de ces messieurs, que certains croient si stables et inébranlables, sont à peu près aussi fiables que celles que nous livrent la météo tous les soirs après le journal télévisé. Alors, face à tant de dérives intellectuelles, l'art a au moins le mérite de ne pas avoir la prétention de retranscrire la réalité, de l'approcher par quelques équations saugrenues, mais simplement d'extérioriser des sentiments humains ce qui, je le crois, n'est pas moins sensé.

L'art garde pour lui l'humilité que l'orgueil a volé à tout un pan de la science. Schopenhauer, en son temps, fustigeait sans nuance les idéalistes allemands, véritables sujets du régime politique en place, payés par ce régime, et courtisés aussi par lui. Qu'aurait-il dit alors, à quel point aurait-il été navré, s'il avait vécu à notre époque et dû écouter les discours de certains de non scientifiques, et même les plus renommés ? Nul n'aura malheureusement jamais la chance d'écouter ses recommandations avisées sur la question, mais une chose est sûre, il ne les aurait pas couverts de lauriers.

Reste que l'idéalisme volontariste, selon lequel la volonté est la chose en soi, selon lequel elle est l'Idée reine de toutes les idées, qu'elle est supérieure à la causalité et qu'elle la dépasse en tous points, qu'elle est plus vraie que la science, qu'elle est son seul objet réel, mais qu'elle aveugle les scientifiques, tout obnubilés par leurs petites trouvailles, est le dernier vestige de l'idéalisme classique, son dernier recours, sa dernière chance qui, essayant de le sauver tout en le détruisant, résonne comme un dernier écho au fond d'une caverne creuse et humide, un ultime soupir, avant de céder sa place à une nouvelle fanfare. Cet orchestre nouveau fut incarné par une véritable armée de philosophes, anarchistes, existentialistes et nihilistes pour la plupart d'entre eux, qui ne proposèrent aucune alternative valable à ce qu'avait exposé leur ennemi juré de Hegel. C'est que ce dernier n'était pas très loin de la réalité, et il aurait bien pu l'approcher plus encore s'il avait déconsidéré la volonté, et placé au centre de son système philosophique la conscience. Car la volonté n'est qu'un mouvement de la conscience, une manifestation de l'ego, de la personnalité, de l'individualité, pensant en termes de moyens et fins, elle est par nature causale, expression consciente de la causalité, et ne peut donc pas être pensée ni comme forme *a priori*, ni comme agent autonome. Causale, elle appartient déjà à la conscience, elle n'est qu'une partie de cette dernière, et n'a aucune réalité en dehors d'elle. Par conséquent la volonté n'est guère toute-puissante, et elle ne peut en aucun cas être considérée comme la chose en soi. De chose en soi il n'est point, il n'est que le monde, que vous pourriez appeler chose en soi si cela vous seyait, mais qui n'en demeurerait pas moins simplement le monde, dans l'unité des formes qu'il réalise, dans l'unité qu'il *est*. Unique objet de connaissance possible, il nécessite, et Schopenhauer le préconise également à l'égard des idées, pour être connu, la contemplation de l'individu, à travers laquelle il renonce à lui-même et s'ouvre à la totalité. Rien en dehors de cette démarche ne permet d'acquérir quelque connaissance ; toute autre démarche est superflue, liée à et par la causalité. Et la connaissance obtenue ainsi n'est pas idéale, elle est totale, spontanée et immédiate. Ascientifique, elle n'est pas non plus mystique ; ne faisant appel à aucun rite, à aucune action paranormale, à aucune spéculation envers un éventuel au-

delà, elle est naturelle et authentique. Elle est, en un mot, la science, non pas dans ses petits arrangements mais en tant que totalité logique – et illogique puisque, une fois qu'elle ignore l'illogique, la logique s'efface – et naturelle. Il n'est rien de plus, rien de moins, que le monde sans volonté, et lui seul subsistera et endurera sans mal toutes les métamorphoses de la matière. Lui-même métamorphose, changement, il reste constant dans sa vitalité et dans sa raison.

§ 31. L'ego

Chaque individu est caractérisé par son ego. Son ego est sa personnalité, son individualité, et plus il est marqué, plus l'individualité est spécifiée et sujette à certains sentiments humains. L'ego est le *moi*, le *je*, la personne séparée, en quelque sorte, la solitude. Il est propre à l'humanité, propre aussi aux esprits tels que les décrit Kardec, véritables individus éthérés, capables d'intelligence et pourvus de sens (Kardec 1869), il a tendance à placer l'homme au centre du règne vivant, et fait de sa raison l'arme la plus puissante et la plus sûre, lui permettant de dominer l'ensemble des espèces, et même les éléments. L'homme capable d'intelligence se croit au-dessus de tout, au-dessus même de la Terre, à laquelle il impose un régime intensif, détournant ses fleuves, rasant ses forêts, polluant ses mers et son air, tout ceci sans jamais avoir à affronter quelque révolte que ce soit. Il est le roi du monde, rien ne peut lui résister, rien n'est trop fort pour lui, rien ne lui est matériellement impossible. Domptant un à un les obstacles qui s'opposent à sa faible nature, il est toujours prêt à aller plus loin, plus haut, à ériger des œuvres toujours plus grandes, signes de sa domination souveraine. Ses capacités paraissent inépuisables et sans limite, si bien qu'il pourrait bien un jour devenir maître du ciel. Toutes ses avancées néanmoins sont tirées de raisonnements empiriques, auxquelles sont appliquées des règles mathématiques jugées stables, et relèvent par conséquent de la causalité. C'est là la seule carence de cet homme si dominateur, il ne jure que par la causalité, alors cette défaillance est de taille et l'empêche d'acquérir une connaissance véritable des phénomènes qu'il prétend pourtant contrôler. Car l'ego est atteint d'une maladie qui, si elle n'est pas incurable, plonge l'humanité dans l'isolement et l'erreur

perpétuelle, la reconstruit causalement, détruisant une à une les fondations naturelles de sa conscience, fait d'elle *autre chose* que ce qu'elle est, ou bien accomplit pleinement son destin, la transformant en ce qu'elle *devait* être, ce à quoi elle était prédisposée, sachant par avance que les esprits humains n'avaient pour eux que peu de bon sens, et qu'ils verseraient, sans avoir besoin de motif particulier, dans le désespoir et la mélancolie. Cette maladie fatale, mortelle pour l'intelligence, qui transforme les arbres en équations, le soleil en boule de feu et le ciel en constellations, qui cultive le mépris d'autrui, le mépris de l'animal et le mépris de la nature, qui donne faussement l'impression à l'homme de dominer le monde, d'être l'espèce élue, munie d'aller savoir quel pouvoir supranaturel, cette maladie, souffle de vanité et d'égoïsme, vent de délire emportant les âmes dans la colère, durcissant les cœurs, faisant serrer les poings, poussant au crime, au vol, à l'usurpation, aux pires méfaits, cette maladie invisible, étrangement régulatrice, contre laquelle nos médecins n'ont trouvé aucun remède, cette maladie, c'est la volonté. Elle est l'épée, l'arc, le fusil de l'ego, elle est aussi sa drogue, une drogue dure, contre laquelle l'on n'a encore imaginé aucune cure. Embûche majeure en vue de l'acquisition de connaissances, elle conduit inlassablement l'homme sur de fausses routes. Et alors que Confucius affirme que « La vie de l'homme dépend de sa volonté ; sans volonté, elle serait abandonnée au hasard » (Confucius 1987), je lui réponds qu'il vaut mieux, pour connaître le monde, abandonner la volonté, et ainsi l'on fuira le hasard, car c'est bien la volonté qui fut l'instigatrice du hasard, c'est par elle, par sa *volonté* de dominer les circonstances, qu'est née la conscience du hasard, en dehors de laquelle rien n'est fortuit, sans que rien ne soit déterminé par avance pour autant. D'ailleurs Spinoza avance que « ni l'entendement ni la volonté n'appartiennent à la nature de Dieu » (*Ethique*, Spinoza 1999), en quoi, d'après lui, et je le rejoins sur ce point, la raison ne relève pas de la volonté, ni de la logique. La conscience est particulièrement douée pour créer des notions ; elle peut ainsi s'inventer des maux, se constituer victime du sort, et gagner à être plainte par les hommes. Cette sonate de la misère est chère à l'humanité, qui aime pleurer sur son devenir et guerroyer contre des fantômes. Tout absorbée par sa volonté, aveuglée par elle, ne s'imaginant à aucun instant autrement qu'ainsi, autrement qu'une, séparée des autres consciences qui lui sont semblables, s'envisageant tantôt inférieure, tantôt supérieure, tantôt excellente, tantôt médiocre, se jugeant, s'évaluant et jugeant autrui d'après elle-même, se constituant ainsi unique critère de jugement valable, elle vit comme une ombre, chasse des spectres et traîne un boulet de plomb empli d'approximations et d'incertitudes. Les certitudes qui lui restent sont, en tant que telles, bien incertaines, sensibles au doute, fragiles comme de la porcelaine, moins belles, moins reluisantes et raffinées que celle-ci certes, elles sont cependant tout aussi

éphémères. Pareilles à des papillons qui ne verront jamais la lumière du jour, quêtant obstinément des lueurs artificielles, ces certitudes, dont se targuent sans honte bien des savants, sont comme la nuit, elles disparaissent à chaque aurore et se confondent dans la lumière du jour. Rien n'est sûr, rien n'est pas sûr, dans la réalité du monde, mais nous, humains, nous devons nous accommoder de ces approximations, de ces certitudes et de cette inquiétude, du doute permanent, de la crainte de l'ignorance et de la bêtise. Depuis que l'homme est tombé dans le monde, depuis le pêché originel, dirait Kierkegaard (Kierkegaard 1990), moment où s'est manifestée pour la première fois, à en croire la légende, la volonté des hommes, l'humanité a écrit les premières pages de son histoire, car avant il n'y avait point d'histoire, il n'y avait que la connaissance naïve et totale, et a laissé depuis derrière elle la lanterne du savoir, sombrant dans le doute et le hasard, et transmettant aux générations futures cette angoisse, devenue comme une seconde nature, continue. Depuis lors, j'ai d'ailleurs eu l'occasion d'évoquer cette problématique au début du présent chapitre, l'homme recherche la fin de son histoire, la fin de l'histoire. C'est même devenu une question philosophique, discutée par d'éminents penseurs, pas nécessairement historicistes³⁹, sinon plutôt philosophes de l'histoire. Les plus connus sont bien sûr Hegel, dont la pensée a été habilement reprise par Kojève (*Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève 1962), qui voyait dans la Révolution Française une manifestation certaine de l'avènement de la fin de l'histoire, un grand pas en avant vers cette dernière, et Marx, qui a impulsé, avec son *Capital* (Marx 1963), en déclarant que le capitalisme devait résolument s'effondrer, d'une part une grande partie des mouvements communistes, socialistes et anarchistes du siècle suivant, tous coulés dans le même moule d'une vision dans laquelle l'histoire du monde devait nécessairement connaître une fin, d'autre part les grands mouvements totalitaires du vingtième siècle, dont les chefs de file étaient tous plus obsédés les uns que les autres par la réalisation d'un ordre final idéal, dans lequel l'histoire s'arrêterait, aspirant ainsi, sans le savoir, à une forme de retour aux sources – quand l'histoire n'existait pas – invraisemblable néanmoins, puisque leurs méthodes ont toujours été contraires à l'ordre naturel des choses ; originellement, le monde était non violent, pas encore fanatisé, pas encore fou, alors ni la violence, ni le fanatisme, ni la folie des mouvements totalitaristes n'auraient jamais pu permettre de retrouver l'essence originale du monde. Caractérisé par un ego surdimensionné, le totalitarisme n'a su semer que la mort et la

³⁹ Popper les a nommés ainsi, mais c'est presque un abus de langage, l'historicisme étant un courant de pensées ayant émergé en Allemagne au dix-neuvième siècle, incarné notamment par Schmoller, père de la deuxième école historiciste allemande, qui consiste en l'étude des langages à partir de l'histoire, du passé historique, des civilisations. Les historicistes ne s'intéressent donc pas à la fin de l'histoire, ni au devenir du monde.

désolation. Sa démesure, exaltée par l'ego de ses meneurs, a conduit les hommes à d'inimaginables horreurs, ne faisant que consolider le doute et la crainte chez les êtres mesurés et prudents, qui craignent de mal agir et de nuire à leurs semblables. Ainsi a-t-on vu naître et se développer la circonspection, la prévoyance, autant de traits de caractères contraignant les hommes à renoncer à leur spontanéité, à leur tranquillité – Pessoa n'avait-il pas intitulé l'un de ses ouvrages majeurs *Le livre de l'intranquillité ?*, dans lequel son pseudonyme Bernardo Soares erre dans le monde sans jamais trouver la quiétude tant désirée (Pessoa 2011) – les rendant étrangers à la contemplation ainsi qu'à la réalité immuable de l'univers. L'ego, c'est la peur, les sentiments de toutes sortes, bas et hauts, les uns naissant des autres, qui empêchent l'homme, le constituant individualité, de vivre en paix. Il est à la fois la marque de fabrique de l'humanité et la matrice de ses tourments, expression d'une unité imparfaite, ne se comprenant pas elle-même et n'entendant rien aux mécanismes de son système.

Alors l'humanité devra laisser derrière elle son ego, si elle aspire un jour à connaître quelque chose de réel, ne serait-ce qu'une once de réalité, un fragment, un épi de blé dans un champ doré. Gandhi disait « Celui qui veut nager dans l'océan de vérité, doit se réduire à zéro » (*Young India*, Gandhi 1935), et doit donc apprendre à s'oublier, il doit, comme le préconisait Yoda, « désapprendre tout ce que tu [l'homme en quête de sagesse] a appris » (*L'empire contre-attaque*, George Lucas 1980). On retrouve cette approche chez quelques autres auteurs, parmi lesquels Schopenhauer, qui vante les mérites de la contemplation (Schopenhauer 2008), puis, dans le courant taoïste, chez Liezi qui, dans un de ses contes, met en scène un dialogue entre un noble et un disciple de Liezi, doué de pouvoirs surnaturels, capable de se mouvoir dans les flammes et de fendre les airs : « – Vous, demanda le marquis, possédez-vous ce don ? – Non, dit *Tzeu-hia*, car je n'ai pas encore réussi à me défaire de mon intelligence et de ma volonté ; je ne suis encore que disciple » (Liezi 1950). Dans la lignée des taoïstes, Verdol appelle son lecteur à pratiquer la dissolution de l'ego, c'est-à-dire à s'oublier lui-même, à « ne plus vouloir » (*La voie de la fusion*, Verdol 2007), pour ainsi percer les voies imperceptibles de notre univers. Un autre auteur, occidental celui-là, et c'est assez surprenant de sa part, appelle à réaliser le même type de démarche : « Le lieu le plus tranquille, les boissons les plus fraîches et les plus calmantes, tout est inutile à qui n'a pas délivré son cœur du tourment des passions » (La Mettrie 1865). Ces mots sont de La Mettrie, et ils sont une incitation à l'abandon des sentiments personnels, reflets de l'ego, qui tourmentent l'homme et le privent de repos. La bonne solution, en conséquence, consiste en s'affranchir de l'ego, en laisser filer les émotions, en ne plus *vouloir*, être simplement, sans se préoccuper des futilités

de l'existence. Ici se trouve l'aboutissement de ma pensée en ce qui concerne la volonté. Au-delà s'étend la mystique, et cela n'est guère de mon ressort⁴⁰. La seule chose que je puis conclure est que, en délaissant son ego, l'individu est capable de *connaître*, et que cette connaissance, qu'il peut obtenir ainsi, n'en n'est pas une à proprement parler, mais est simplement l'être, être dont il est un fragment, être qu'il est, lui aussi à son niveau et qu'il, lorsqu'il flirte avec la connaissance, embrasse et recouvre totalement. Ainsi se produit l'unité, et ainsi aussi tout disparaît : les différences entre les hommes, d'homme à bête, de bête à objet, des objets aux éléments, au vent, aux océans, à la lumière, à l'obscurité de la nuit, de la chaleur du soleil à la clarté de la lune, à toutes les étoiles du ciel, toutes les galaxies, et tout ce dont nous n'avons pas connaissances, que nous n'avons jamais pu observer par aucun moyen, les musiques se fondent en images, les notes ont du goût, le ciel et la mer sont colorés du même azur, puis n'ont plus de couleurs, plus rien n'est blanc, plus rien n'est noir, plus rien n'est clair, plus rien n'est trouble, plus rien n'est beau, plus rien n'est laid, il y a simplement, il est. L'empirisme abandonné est posé ici en termes pratiques, en termes exactement empiriques. Il ne peut être démontré, il n'existe aucun appareil permettant de mesurer ou d'évaluer les expériences qui y sont relatives, nul n'en n'est décédé, mais nul n'en n'a jamais rien ramené, c'est un au-delà pour les vivants, plus qu'un rêve, bien loin de l'imagination, totalement différente d'icelle, c'est l'être simple et tel qu'il est. Reste que cet état, décrit par

⁴⁰ Schopenhauer, philosophe que l'on ne peut qualifier, en certaines occasions, de mystique, dit avoir tout de même expérimenté la contemplation et fait cet aveu : « Et celui qui sent tout cela, comment pourrait-il, en contradiction avec l'immortelle nature, se croire absolument périssable ? » (Schopenhauer 2008). Ici il admet que le monde est éternel, et que la conscience, lorsqu'elle le perçoit, et donc qu'elle cesse de percevoir, retrouve sa nature originelle et sempiternelle. Cette conception est très optimiste et illustre le fait que, contrairement aux idées reçues, la pensée de Schopenhauer n'était guère pessimiste, elle s'est simplement voulue réaliste, sans laisser entrevoir des rêves mensongers qui ne mènent nulle part. Ici il n'est pas question de rêverie mais seulement d'un constat, d'un retour d'expérience, l'expérience de la contemplation, de la méditation. En introduisant des notions védiques dans sa philosophie, il a opéré une nette fracture avec la philosophie classique occidentale, et a permis de libérer et de décomplexer, si j'ose dire, bien des philosophes ; ceux-ci n'ont malheureusement pas suivi son exemple, et ont souvent extrapolé son faux pessimisme, ou bien se sont trop attardés sur la vision du monde en tant que représentation, sans prendre sérieusement en considération le monde comme volonté – et comme absence de volonté, bien que Schopenhauer n'admette pas explicitement ce concept. C'était pourtant là la suite logique de sa pensée, une suite encore plus affranchie des vieux tabous hérités de la bienséance christiano-occidentale que traînait la philosophie européenne. Cette thèse a précisément vocation à prolonger et critiquer la philosophie schopenhauerienne, afin, non pas d'établir une pensée cosmopolite, mais une pensée cohérente, dépassant la logique tout en étant construite logiquement, par la force des choses dirais-je, qui permettrait de régler les problématiques liées à la raison pure ainsi qu'à la raison pratique.

ceux qui l'ont partagé, n'est que temporaire, il ne dure pas une éternité, en quoi il est prisonnier du temps. Je le rappelle, le temps est l'une des cinq formes *a priori* et en tant que tel il est une condition, lorsqu'il est connu ou expérimenté, de la causalité ; alors lorsque l'homme renonce à son ego et s'engouffre dans la béatitude, il est libéré du temps, et cet état peut durer à l'infini, peu lui importe, car l'infini n'est rien face à l'être, il n'existe même pas, le retour à la matérialité consciente individuelle est donc difficile et à envisager, et à comprendre, comme il est compliqué de concevoir comment un être séparé est capable de rejoindre la totalité et, une fois celle-ci atteinte, s'en retourne vers sa propre personne, vers son ego. Sans doute n'a-t-il pas véritablement embrassé le tout, n'a-t-il aperçu qu'une esquisse de ce qu'est le monde et de ce qu'il est lui-même, car s'il était *devenu l'être* il aurait très probablement demeuré ainsi. Un citadin ne s'en va pas vivre en plein cœur de la forêt, un ange ne revient pas du ciel, un dieu ne se conforme jamais à la médiocrité humaine ; une fois que l'être est atteint, il est acquis, sinon le monde ne serait plus, on ne peut lui ôter ses attributs, l'on ne peut lui enlever ce que, justement, il est. Pas de machine arrière, pas de retour impromptu, pas de regrets des états précédents, la poussière balayée ne se repose jamais sur un parquet propre, la foudre ne frappe plus un roc qui lui résiste, tous les maux s'éloignent de l'être qui a tout acquis, qui a acquis le tout. Mais la démarche, et je n'irais pas plus loin sur la question, pour *devenir l'être*, pour acquérir le savoir total et ainsi devenir insensible à toutes les douleurs du monde, particulièrement à celles qui nous touchent de près, *a fortiori* plus notre ego est fort et plus l'on est heurté, est encore inconnue. Il n'y a pas de méthode, et ce n'est d'ailleurs pas le but de la philosophie que d'en proposer une, son rôle s'en tient au constat et à l'analyse, tentative de description de la réalité, elle n'est qu'un œil sur le monde. Après l'on tombe dans l'expérience, expérience nécessaire à l'acquisition du savoir, mais au sujet de laquelle la philosophie, ne pouvant ni la décrire, ni l'observer, ne peut rien formuler. Me voilà donc contraint à mettre un terme à ce raisonnement, qui met en lumière la nécessité de la contemplation pour obtenir la connaissance à travers la démarche du renoncement de soi au profit d'*autre chose*, au profit d'un *autre soi*, un *soi* qui, en somme, est *l'être*.

§ 32. Mouvement et action

Le monde est régi par l'action et la conscience se construit vis-à-vis d'elle. Agir est le propre de l'homme, le propre du vivant. Le lion court dans la savane et poursuit l'antilope pour se nourrir, le bœuf broute l'herbe des pâturages, l'oiseau migre de continents en continents, l'homme est libre de tout geste, toutes les espèces agissent pour une raison ou une autre, aucune ne reste inerte, molle, se laissant aller à l'oisiveté permanente. Mais aucune action n'est gratuite, chacune vise une fin précise ; le règne animal est constamment motivé par son instinct de survie, l'homme par ses projets, par les fins qu'il convoite. Par conséquent l'action consciente appartient au registre de la causalité ; action consciente, c'est d'ailleurs là pratiquement un pléonasme ! Car il n'est point d'action intelligible en dehors de la conscience. Naturellement, j'agis *pour* ceci, j'agis *pour* cela, je ne fais rien sans intérêt, rien sans arrière-pensée, sans avoir quelque volonté. L'intention est omniprésente dans l'action, et ce indépendamment du fait qu'elle soit égoïste ou altruiste, donc indépendamment de toute morale, parce que, dans les deux cas de figures, que ce soit pour servir sa propre personne ou venir en aide à autrui, l'action est marquée par son caractère volontariste ; l'égoïste dira « je veux obtenir ceci pour moi », l'altruiste, symétriquement, « je veux obtenir cela pour lui, ou pour elle ». L'action est donc rythmée par la volonté, orientée par elle, décidée, et c'est bien là le plus important, par elle, et par voie de conséquence par la conscience individualisée et son monde volontariste, son monde restreint dans la causalité. Tout acte est causal, aucun n'est véritablement désintéressé, car même ceux qui pourraient le paraître ont toujours un arrière fond volontariste ; aussi ne faut-il pas confondre désintéressement et altruisme, le premier étant totalement étranger à l'action, ne la pensant pas, le second étant stimulé par un but, et mettant en œuvre une action en vue de l'atteindre. En quoi l'altruisme entraîne-t-il une satisfaction personnelle chez l'individu altruiste, satisfaction soulageant sa conscience, et gonflant alors son ego, d'où une ambiguïté certaine dans le comportement de l'individu altruiste, sur laquelle je reviendrai dans le Livre Second de la présente thèse. Ce que nous devons retenir ici, cher lecteur, c'est que l'action est enfantée par la volonté, et que la volonté est la raison d'être, la raison suffisante, la cause, de l'action. L'action est par conséquent causale et ne relève pas de la raison pure.

Chose notable, l'action induit le mouvement. C'est l'une des principales propriétés de la conscience individualisée que d'être apte, de par la motricité du corps, de mouvoir la matière. Elle peut ainsi se mouvoir, incarnée corporellement, elle-même, puis mouvoir le reste de la matière, empoignant des objets, les déplaçant, capable de parole, pouvant influencer les autres individus conscients, et ainsi organiser minutieusement une série d'agissements en vue de réaliser tel ou tel objectif. Certes les anticipations ne sont jamais parfaites, les hommes sont toujours sujets à l'imprévu, ils ne peuvent pas toujours prévoir la totalité des événements qui vont s'enchaîner, et encore moins prédire les comportements d'autrui, changeants et déloyaux, mais il plaît aux individus de spéculer sur l'avenir, sur l'attitude de ses semblables, et ainsi de préparer des véritables programmes d'action en vue de la réalisation de ses desseins. Et le mouvement suit toujours, il conditionne l'action, sans lui, il n'y a pas d'action, alors que la réciproque n'est pas vraie, sauf à considérer qu'il puisse exister des actions inconscientes. Ceci semble néanmoins peu envisageable, à plus forte raison qu'*agir* revient systématiquement à *vouloir*. Qu'il y ait des mouvements inconscients, ou plutôt inconnus de la conscience individuelle, c'est un fait, mais ce ne sont pas des actions, que des mouvements. Considérés particulièrement, ils tombent dans l'expérience et sont analysés causalement. Agrégés, ils se fondent en un seul et même mouvement, échappant ainsi à tout rapport causal ; c'est le grand mouvement du monde, que j'ai évoqué dans le Chapitre I, l'unique mouvement de la matière, qui se produit indifféremment à la volonté, à laquelle toute chose et tout être séparés doit se soustraire. La volonté n'entre pas ici en ligne de compte, elle n'a pas sa place, comme elle n'a pas sa place dans la réalité du monde. Il n'y a donc pas d'action inconsciente, mais seulement du mouvement, un seul mouvement. Ce mouvement, qui plus est, mérite d'être discuté puisque, étant unique, il est également peut-être nul ; peut-on considérer raisonnablement un mouvement unique qui, en fin de compte, serait un mouvement en soi ? Telle est la question en effet soulevée par l'unicité sûre du mouvement. Pour y répondre, nous pouvons d'abord vérifier l'origine de la connaissance du mouvement, à savoir comment celui-ci est-il connu. Par la perception assurément, les objets se mouvant dans l'espace-temps, se constituant phénomènes, sont observables par les êtres munis de sens. Parce que je perçois je peux dire, « il y a du mouvement », et je peux distinguer, dans le grand mouvement du monde, une infinité de mouvements distincts, auxquels je confère différentes qualités, et que je peux hiérarchiser selon le degré d'importance que je leur accorde ; ainsi je puis distinguer la giration de la Terre sur elle-même, puis sa rotation autour du soleil, mouvements que je peux qualifier d'essentiels, du fruit qui tombe de l'arbre et de l'écume qui s'échoue sur la plage, mouvements que je peux qualifier de conjoncturels, dépendant de forces supérieures,

donc causés par elles, et ne pouvant se manifester dans des contextes radicalement différents. Mais ce découpage, semblant de prime abord tout à fait cohérent, est peu valable et il convient de ne pas s'y conformer. Proche de l'argument cosmologique, il situe certains mouvements dans des sous-ensembles, appartenant eux-mêmes à des ensembles plus vastes, lesquels, nécessairement, doivent appartenir à des ensembles plus grands, et ainsi de suite à l'infini. Il faut croire que cette preuve cosmologique nous poursuit ! C'est qu'elle s'étend à de nombreux champs de la philosophie, qu'elle recoupe et englobe de nombreuses problématiques, ses intrusions, parfois discrètes, apparaissent au grand jour dès lors que l'on examine avec soin les différentes situations. La preuve cosmologique relève de la logique causale, elle siège partout où règne la causalité. Il nous est donc possible de déduire que la division d'un mouvement unique en plusieurs mouvements singuliers est totalement inopportune, elle est un débris de la conscience individualisée qui, percevant empiriquement des mouvements en vient à considérer, comme une loi universelle, un mouvement premier, pas même unique, ayant donné son impulsion au monde. Cette erreur commune fausse les raisonnements et mène à l'établissement d'axiomes insoutenables. Alors s'il n'est pas de mouvement premier, y a-t-il seulement un mouvement du point de vue de la conscience totale ? *L'être* se contentant d'être, on ne peut lui imputer aucun mouvement mais, étant sujet à des transformations connues de la conscience, à diverses opérations d'expansions et de réductions internes, il est indéniable qu'en lui se réalisent des mouvements particuliers, et donc qu'il soit engagé, comme une machine complexe, dans l'ensemble des mouvements qu'il meut en lui-même, sans pour cela nécessairement les identifier ou leur octroyer quelque qualité, mais les connaissant en tous lieux et en chaque instant. La vertu du monde est de pouvoir observer la causalité, posséder toute l'information, conditionner l'ensemble sans y prendre part, permettre toutes les actions sans jamais agir. Le monde est inactif, il ne réalise aucun effort, rien qui ne puisse l'éreinter, rien qui ne puisse éprouver sa volonté ; de volonté il n'a point, il n'en n'a jamais eu et n'en n'aura jamais, son lot est bien au-dessus des petits principes actifs qui agitent les hommes. Il n'a que faire du bonheur et du malheur, de la raison et de la déraison, tous ces concepts il les ignore, contemplant simplement ce qui est en lui, ce qui le constitue, se regardant lui-même, comme dans un miroir, sans se demander s'il est beau ou laid, sombre ou clair, vivant ou mort. Sans se poser de question, il est tout-puissant, ingérable, indestructible. Nul ne peut l'altérer, nul ne peut le contrôler, nul ne peut le blesser. Dépourvu de volonté, il n'agit jamais, son mouvement est entièrement désintéressé, et il est l'unique mouvement comprenant tous les mouvements possibles et effectifs.

L'on se doit donc de distinguer le mouvement et l'action. Tandis que la seconde, permise par la raison, n'est guère l'identique de la connaissance totale, matérialisant un renfermement de l'individu sur lui-même en vue d'acquiescer quelque satisfaction, le premier prend pleinement part à la totalité, s'ignorant elle-même mais ayant connaissance du tout. L'idée selon laquelle le monde serait régi par l'action est donc intenable. Elle n'est, en vérité, qu'une application extrapolée de l'argument cosmologique, d'après lequel le monde aurait eu besoin, pour se mettre en mouvement, d'une impulsion première. Cette impulsion, principe actif, étant obligatoirement issue de la volonté, sans quoi elle ne serait pas causale, ou plutôt génératrice de causalité, véritable objet de curiosité pour la science, pour laquelle, aujourd'hui, elle se serait produite à l'occasion du big-bang, mais aussi pour la mystique, d'après qui elle découlerait de la volonté de Dieu, ou encore de Aum, l'essence première, n'a aucune espèce de réalité. Temporelle, spatiale, causale, elle est possible au sein de *l'être*, mais n'est pas *l'être* lui-même. L'action ne relève pas de *l'être*, *l'être* n'agit pas, il connaît, il regarde, mais il n'intervient pas, laissant le monde libre de tout mouvement, de toute volonté, sinon il serait tyrannique, il serait semblable aux humains, vil, égoïste et bas. Quand Laozi évoque « l'efficacité du non-agir » (Laozi 1950), il saisit sans aucun doute possible que *l'être* est naturellement ancré dans l'inaction et que, si les individus aspirent à le *devenir*, il leur faudra passer par un refus de soi et un abandon de toute action volontaire. Ces paroles-là sont profondes, à plus forte raison que, en Chine Antique, les penseurs ont précédé tous les philosophes occidentaux et sont parvenus, en moins de temps, à de bien meilleures conclusions. Ne s'encombrant pas de démonstrations inutiles, comme aimaient à le faire les idéalistes, ils ont directement visé l'essentiel et, appliquant leurs préceptes dans la vie quotidienne, ont pu vérifier leur bien-fondé par l'expérience. L'inaction, voilà qui caractérise *l'être*, l'action, voilà qui définit la volonté. Ainsi le monde est-il équilibré entre l'action et l'inaction, n'agissant pas lui-même mais, par son mouvement, laissant libre champ à toute activité. Agir c'est *vouloir*, ne pas agir, c'est *ne pas vouloir*, mais cela, et il faut être ici prudent, peut aussi être *vouloir*, si celui qui n'agit pas refuse volontairement d'agir. L'inaction de *l'être* a cette spécificité qu'elle n'est point volontaire, elle n'est point motivée, contrairement à l'inaction de l'individu, qui peut être délibérée. Considérez par exemple un travailleur en grève, celui-ci, refusant de travailler, se place dans l'inaction, mais son inaction est fictive étant donné que, en réalité, il agit ainsi, c'est-à-dire il agit dans le sens du non agir, afin d'obtenir gain de cause dans la lutte qu'il a engagée avec son patronat, son inaction est motivée, elle n'est donc nullement le reflet de *l'être*, sinon simplement celui de la basse volonté humaine. Symétriquement l'on peut prendre l'exemple d'un patron qui, manipulant

ses employés, préfère ne pas interférer dans leurs interactions et leurs querelles, laisser faire, dans le but d'en tirer profit ; ce genre d'inaction reflète merveilleusement la médiocrité d'une certaine frange de l'humanité, mais n'est en rien conforme à l'authentique inaction, si j'ose dire, totalement désintéressée. Le monde dans l'inaction autorise le mouvement, mais reste stable, il constate des changements mais demeure inchangé, et c'est parce qu'ils n'ont pas compris ceci que les philosophes ont toujours demeuré jusqu'alors prisonniers de la causalité et ont laissé planer sans s'en méfier, au-dessus de leurs théories, l'ombre de l'argument cosmologique.

§ 33. Sur la fatalité de l'individualité et la qualité de son essence : l'indifférence

Le mystique Kardec affirme que les esprits sont nés « simples et ignorants, c'est-à-dire sans science » (Kardec 1869), ce qui signifie que ces mêmes esprits ont été créés séparément les uns des autres, originellement en consciences séparées. Cela, notre expérience ne peut nous permettre de le vérifier, à moins bien entendu de se livrer aux mêmes pratiques que Kardec qui, il faut bien le reconnaître, n'ont rien de très scientifiques, ni forcément de très rassurantes. Si ces propos s'avéraient véritables néanmoins, alors il faudrait admettre que les hommes sont originellement séparés les uns des autres et qu'ils doivent s'accomplir en se soudant consciemment les uns aux autres. Toute autre hypothèse, qu'elle soit méritoire ou religieuse, est invalidée par son caractère irrémédiablement volontariste. Partout où l'on place de la volonté, l'on place de l'erreur, l'on place encore plus d'individualité, encore plus d'ego. Cependant force est d'admettre que les consciences sont séparées, qu'elles ne sont pas automatiquement liées entre elles, et pour cause il leur est impossible de communiquer, dans l'état humain tout le moins, par le seul usage de la pensée, mais il leur faut recourir à l'interpellation et à la parole, et que nonobstant la nature unie de la conscience, il n'est pas d'unité spontanée dans la pensée humaine. Chacun établit ses propres raisonnements, chacun pense à sa manière, confronte ses idées à celle d'autrui, se dispose plus ou moins prêt à reculer ou bien à ne point fléchir, est plus ou moins entêté, ou plus ou moins ouvert d'esprit, prêt à écouter autrui mais aussi à se remettre lui-même en question. En bref, chaque individu a

un caractère et une personnalité qui lui est propre. Il en est dont l'esprit est vif comme l'éclair, d'autres dont il est lent comme l'écume mourante sur la grève. Certains, pourvus d'une grande intelligence, se laissent aveugler et bêtifier par leur entêtement et leur orgueil, tandis que d'autres, moins prédisposés à accomplir de grands ouvrages, mais dont les oreilles sont grandes ouvertes, réalisent des exploits et marquent l'humanité d'un souvenir sempiternel. Il n'est pas deux individus exactement similaires sur le plan conscient, deux dont l'on puisse dire « ceux-ci pensent exactement de la même manière », car même s'il peut y avoir des similitudes, il y a toujours des dissemblances. Les réflexions ne sont jamais exactement sur la même longueur d'onde, elles ne sont jamais réunies, elles ne forment jamais un. L'on n'a encore jamais vu deux hommes avoir, toute leur vie durant, strictement les mêmes pensées aux mêmes moments sans discontinuer ; ceci paraît bien impossible à l'humanité, contre-nature même. Il y a toujours un déséquilibre intellectuel entre les hommes, et si d'aucuns ne possèdent le savoir total, il en est des plus rusés et aussi des plus érudits que d'autres, précisément plus simples ou plus bornés, et alors qu'il est possible au sot d'acquérir une grande intelligence, le savant peut aisément se fourvoyer dans la sottise, et devenir plus idiot que l'idiot, lui devenu clairvoyant, ces transformations s'opérant simplement dans le temps et étant en chaque instant réversibles. Cependant, inférence au fait que ce qui est acquis ne saurait être perdu, un être doué d'une intelligence relative ne pourra jamais devenir plus stupide qu'il ne l'était à sa naissance. Toujours est-il que les hommes sont tous dissociés les uns des autres et que, et c'est là le plus important, cette scission est naturelle, propre à leur humanité.

Ne serait-ce que corporellement, à chaque individu est attribué un corps bien distinct, qu'il peut mouvoir et utiliser à souhait ; à chaque corps, sa conscience, à chaque conscience, son corps. Ce corps matériel confère aux individualités un aspect tout particulier, qui les rend distinguables les unes vis-à-vis des autres. Par nature, l'homme naît séparé physiquement d'autrui, il naît différent d'autrui, en contradiction avec le reste de l'humanité. S'il peut s'identifier à certains hommes, ses héros, il a aussi bon nombre d'ennemis qu'il tente soit d'éviter, soit d'éliminer. La vie de l'homme est un combat perpétuel avec l'humanité, l'homme étant le pire ennemi de l'homme⁴¹, sans compter que, outre ses pareils, l'homme a

⁴¹ L'on peut lire ici, entre les lignes, l'adage défendu par Hobbes, évoquant Plaute, dramaturge selon qui « L'homme qu'on ne connaît pas est loup pour vous, et non un homme » (*Asinaria*, Plaute 1991), Hobbes définissant, pour sa part, les rapports sociaux en termes de rivalité, méfiance et fierté : « De sorte que nous trouvons dans la nature humaine trois principales causes de querelle : premièrement, la rivalité ; deuxièmement,

également pour pire ennemi lui-même. Sensible à la colère, à la haine, à tant de basses passions, sa ferveur destructrice peut le conduire aux pires forfaits, sans pour autant que sa conscience soit entachée de remord ou de quelque condescendance. En s'attaquant au corps d'autrui, l'individu, n'étant en aucune manière endolori, peut même se procurer quelque jouissance, oubliant au passage que les sévices qu'il fait subir à ses pairs, s'il les endurait, le meurtriraient dans ses entrailles ; obsédé par lui-même, aveugle, sourd, inintelligent, un tel bourreau vit pleinement sa nature séparée et piétine sans regret la nature unifiée du monde. Un tel homme est à la fois un danger public et un danger pour lui-même. Bien heureusement, il n'est pas un danger pour le monde, qui s'accommode très bien de tous les renégats de l'humanité ; preuve que ceux-ci n'ont aucun pouvoir, que leur puissance fictive n'est que vanité fébrile, qui aura au final pour seule récompense l'ironie du sort. Mais, et c'est heureux, la séparation naturelle des êtres n'a pas vocation à engendrer la destruction, elle peut aussi faire éclore des sentiments jugés plus nobles, plus salutaires, tendant vers l'union plutôt que vers la guerre. Et ce n'est pas parce que les consciences sont individualisées qu'elles sont nécessairement malveillantes, perverses et calculatrices – à moins que ces sentiments soient causes et non effets, ou bien aucun des deux. Chaque conscience est libre soit d'oppresser, de maltraiter, soit d'aider et d'assister autrui, tout est possible à chacun. Bémol cependant, notez que, dans leurs sentiments, qu'ils soient positifs ou destructeurs, les consciences individuelles nagent à s'épuiser dans l'océan de la volonté. De par cette séparation corporelle, l'émancipation du volontarisme est largement favorisée, l'illusion de la division étant pleine, et je dirais même fondée par la nature de l'humanité, et il devient particulièrement compliqué aux hommes de se dégager de leur personnalité, qui leur semble tout à fait naturelle.

Car de naturelle elle n'a que l'apparence au regard de la nature unifiée et inaltérable du monde. C'est que l'essence individuelle est déjà corrompue, déjà éloignée de sa nature. Quand bien même serait-elle l'œuvre d'un dieu créateur, elle ne serait toujours pas conforme à la réalité du monde ; en cela d'ailleurs, je me dois de remarquer que, même dans leur rapport à la divinité, les hommes ont une vision volontariste, ces derniers désirant accomplir ce qu'ils appellent la volonté de Dieu, et ainsi se méprennent déjà sur la nature, puisque celui-ci est censé incarner le monde dans sa globalité, de leur dieu. L'essence de la conscience, même sous forme de divinité, est forcément omniprésente et omnipotente, elle englobe le tout, elle est le tout, elle *est*. Alors les consciences séparées, bien que tombant naturellement dans

la défiance; et troisièmement la fierté » (*Léviathan*, Hobbes 1999). Cet adage, cela va sans dire, est le célèbre *homo omni lupus*.

l'humanité, cette dernière étant spontanément propice à l'émancipation de ces consciences, n'ont que peu de rapports avec la nature unifiée du monde. Elles sont dans le monde, elles peuvent *devenir* le monde, aller vers le monde, mais elles ne sont pas, pour lors, le monde. J'ajouterai qu'elles ne peuvent en aucune manière retourner vers la réalité, que, par essence, elles ne l'ont jamais connue, parce que, une fois atteinte, la réalité est acquise pour toujours. C'est la grande contradiction de l'humanité, son grand mystère, mêler des consciences nées séparées, individuelles, à un tout qui les embrasse et les observe, qu'elles peuvent tenter de rejoindre. Reste que la question : d'où proviennent ces consciences ? demeure sans réponse. Eu égard à l'unité du monde, l'on peut seulement déduire que toute conscience provient de la conscience, provient de *l'être*. Nous ignorons tout de sa substance, mais pouvons parier sur le fait qu'elle est éthérée, et que donc elle a besoin d'un support matériel pour s'exprimer et même pour exister, en toute logique d'ailleurs étant donné qu'éther et conscience sont une seule et unique réalité, et que de ce fait elle est liée au monde et peut à tout instant retrouver sa nature tout entière. Ce que nous savons, également, c'est que les consciences séparées ne sont pas apparues suite à un acte volontaire ; la conscience globale étant dépourvue de volonté, elle n'a pas pu vouloir créer des consciences subalternes. Par-là je peux déduire que ces consciences n'ont pas été créées mais que, simplement, elles sont, elles sont *l'être*. Enfin, si elles n'ont pas été créées cela signifie qu'elles ont toujours été, qu'elles seront en tout temps et par conséquent qu'elles sont indénombrables, en quantité infinie, et que leur imagination sans limite est une ouverture permanente vers d'autres modes de consciences. La séparation n'en demeure pas moins illusoire, elle justifie même l'infinité des individualités, puisque toutes les consciences sont effectivement reliées par le monde. Un seul monde, une seule réalité, une seule conscience, ainsi est la nature et il n'en va pas autrement. Tous les sentiments personnels ne sont que des expressions de la volonté humaine, des preuves de son ignorance, motivant les querelles, excitant la colère, leur nullité n'est pas même digne de mépris et doit, au mieux, être récompensée d'indifférence et remerciée d'un sourire. Aucune lutte ne vaut la peine d'être menée, aucune idéologie ne saurait justifier un sacrifice ; seuls les fous donnent leur vie sur l'autel du fanatisme idéologique, les hommes raisonnables, mesurés, restent en retrait et regardent, sans affliction, la ruine de leur terre. L'indifférence est l'arme de la sagesse, son glaive de papier. Elle est comme le roseau de La Fontaine, qui « plie, et ne rompt pas » (La Fontaine 1982) ; insensible aux vents, aux tempêtes, à la haine, aux ravages des hommes, aux insultes, aux prétendues injustices, même à la mort, elle se rit de tout et poursuit sa route sans que rien ne puisse l'arrêter. Elle est un navire qu'aucune houle ne peut affaiblir, qu'aucun pirate ne peut assaillir, qui n'a pas besoin de compas ni d'étoiles pour se

guider et fendre les vagues, allant bon train sans jamais s'égarer. Un homme indifférent est un homme intouchable, rien ne peut l'affaiblir, rien ne peut le tourmenter, aucun fardeau n'est trop lourd à porter pour lui, aucune misère ne saurait l'affecter, l'inquiétude ne l'atteint pas, la lamentation lui est inconnue. L'être indifférent ne *veut* pas, il est détaché de tout, et ainsi rattaché au tout. L'avenir comme le passé lui importent peu, tout comme son devenir ; guère tenu par des biens matériels, ni même par sa propre dépouille, il pense, comme Liezi, que « la distinction entre la vie et la mort n'est qu'imaginaire » (Liezi 1950), ayant bien compris que *l'être* dépasse ces deux formes d'existence. L'homme indifférent, plus sage que ses semblables, est libéré du poids des distinctions et des transformations. Il renonce à son individualité, qui elle-même l'indiffère, il se joue des sentiments, se moque de sa propre personne, il sait que son corps ne lui appartient pas, qu'il n'appartient à personne, mais qu'il n'est qu'un vêtement putrescible né pour périr, il n'a que faire des victoires et des défaites, de la paix et de la guerre, de la joie et de la tristesse, tout cela il peut l'observer sans jamais l'éprouver, volant au-dessus du monde comme un oiseau immortel. L'indifférence est bien le seul moyen d'échapper à la fatalité de la séparation des consciences, elle est sans doute aussi la voie de la contemplation et de la connaissance. Je n'en dirai pas plus à ce sujet, car je suis bien incapable, trop humain, de décrire cet état de savoir, et je n'ai pas même le courage de m'essayer à l'indifférence. Mais mes démonstrations me conduisent irrémédiablement vers cette conclusion : l'individu n'est pas enfermé dans sa propre personne, libre de tout mouvement, il est aussi libre de s'affranchir de lui-même et de gagner ainsi la connaissance du monde, la connaissance du tout, *l'être*.

§ 34. Suite à l'indifférence : remise en question, enseignement et silence

Quels enseignements tirer de ce que nous venons d'apprendre ? Sachant que le monde est équilibré entre l'action et l'inaction, et même que l'inaction règne en maître, en roi passif, sur le monde, que la dissolution de l'ego permet seule d'acquérir la connaissance, et que la voie de l'indifférence est celle de la sagesse, nous pouvons dès lors non seulement soulever complètement la philosophie classique, mais aussi redéfinir totalement la raison pure. Car ce

que j'ai effectué jusqu'ici n'est ni plus, ni moins, qu'une énième critique de la raison pure, pour faire suite à Kant et aux postkantians, et donner de la vraisemblance et de la teneur au criticisme. Ai-je réussi ? Ai-je échoué ? Ni les hommes ni l'histoire ne le diront. Nul ne saura le dire en fait, si ce n'est chacun d'entre nous, qui aura tout loisir de confronter mes propos à la réalité et surtout à sa réalité. Mais pour cela il faudra du temps ; combien de décennies, de siècles ou de millénaires ? Je l'ignore. Il est très probable que la Voie Lactée entière se soit résorbée et qu'il reste encore en ce monde des âmes errantes. Peu importe cela cependant, parce que les esprits ne seront jamais tous conjointement en concordance avec la connaissance totale ; en nombre infini, ils n'auront jamais fini d'exister, ni d'avancer dans le monde. Là-dedans il n'est pas plus de victoires que de défaites, de réussites que d'échecs, tout est, pour ainsi dire, indifférent.

De ce fait l'on peut raisonnablement se demander, je dirai même plus, je peux me demander, l'intérêt de promulguer un enseignement quel qu'il soit. Lorsque j'écris, par exemple, il est en moi quelque orgueil qui me pousse à vouloir changer, ne serait-ce que de façon infime, les choses. Aussi ne suis-je pas du tout affranchi de mon ego, très puissant en moi au contraire, il entraîne mon écriture, lui donne forme, trouve les mots, construit les phrases et enchaîne les pages. Cet ego est le fondement de cette thèse, presque sa raison d'être. Si je ne le traînais pas derrière moi, s'il n'envahissait pas quelque partie de mon cœur, alors je me ficherais bien de l'avenir du monde, de l'humanité et de la science, et ne prendrais jamais la peine d'écrire quoi que ce soit qui puisse amener les hommes à réfléchir, ainsi que moi-même. C'est qu'il me faudra sans doute bien des leçons, non pas pour comprendre, mais pour appliquer ce que je défends et ce que je démontre. Faible, agité, en proie à la défiance, je me jette à bras le corps dans une lutte vaine et perdue d'avance, je prends part au bal de ce bon vieux débat philosophique, espérant en secret que mon nom y figure en lettres remarquables, et me bats pour une réalité qui n'a pas attendu ma venue pour se manifester. Quelle valeur auront donc mes écrits si ce n'est celle que l'on leur accordera ? Seront-ils reconnus comme fondateurs, ou bien les jettera-t-on sans remord aux ordures ? Qu'est-ce que les hommes retiendront de moi ? Marquerai-je un jour leurs esprits ? Toute cette mégalomanie exaltée me confond dans l'erreur. Je l'admets, je dois l'admettre. Mais alors que faire ? Faut-il rester là sans rien dire ? Faut-il regarder la ruine et acquiescer ? Sans doute tel serait le bon chemin, mais je n'ai pour lors pas la bravoure de l'emprunter. Je prends le risque, au contraire, en reformulant le criticisme, de braver les pensées humaines et d'établir quelque chose de neuf. Tandis que Vuillemin avance que, dans le criticisme, « chaque interprétation nouvelle se dresse contre la précédente, qu'elle accuse d'être en réalité retournée à une « métaphysique de l'infini » »

(*L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte – Cohen – Heidegger*, Vuillemin 1954), ma pensée, si elle est un prolongement du kantisme, s'affranchit néanmoins de ce dernier, le rejette et le dépasse. C'est un criticisme d'une autre espèce, basé sur l'esthétique, je vous l'accorde, mais éminemment libéré, et je dois cette influence, je l'avoue, à l'incroyable Schopenhauer, de l'esthétique transcendantale, un criticisme qui a pour seul objet, non pas la pensée de tel ou tel philosophe, mais exclusivement la raison pure. C'est elle, et elle seule, qui attire mon attention, qui excite mes neurones, me conduit à établir de multiples raisonnements. Elle est, si j'ose dire, la cause, la raison suffisante de cette thèse, et c'est grâce à elle et par elle que vont tomber, au moins sur le plan intellectuel, tous les préjugés qu'ont défendu les économistes au nom de leur sacro-sainte rationalité. Donc je crois, peut-être indécemment, que le jeu en vaut la chandelle, que cela vaut la peine de repenser la cathédrale du criticisme, de la faire tendre autant que possible vers la réalité.

Je dois l'avouer cependant, la véritable sagesse n'est pas dans ce combat, et mon enseignement serait vain si je ne le rappelais pas. Inutile en soi, il sera quelque peu salutaire si, au moins, il ne se fourvoie pas, en son fond, dans cette fierté notoire, mais s'il transmet l'idée selon laquelle tout enseignement est dérisoire. « Il vaut mieux manifester sa raison par tout ce que l'on tait que par ce qu'on dit » clame Schopenhauer (*Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, Schopenhauer 1943), appelant au silence plutôt qu'au pugilat, deux millénaires plus tôt, Laozi avançait que « Le Sage sert sans agir, enseigne sans parler » (Laozi env. 600 av. JC) et Liezi déclarait que « Le meilleur usage qu'on puisse faire de la parole, c'est de se taire » (Liezi 1950) ; autrement dit, mieux vaut faire silence que d'avancer des théories par dizaines, prêcher des idées fausses et se perdre dans des syllogismes confus. Au-delà même, le silence vaut mieux que la parole, comme l'indifférence est préférable au combat. Celui qui, plein de sagesse, parvient à se taire malgré la folie des hommes, malgré des attaques et des insultes proférées à son encontre, malgré la sottise qui se croit érudite, malgré le ridicule des sentiments humains, celui-là a en lui une force que rien ne saurait altérer, une force avec laquelle il pourrait faire souffler le vent, remuer les mers et déplacer les montagnes en levant simplement le petit doigt. Mais il n'est pas d'homme de ce genre dans l'humanité, tous sont affairés à leurs tâches et ne voient pas plus loin que leurs projets. La raison pure, pourtant, la connaissance dirais-je plutôt, car raison pure et connaissance sont deux concepts bien distincts, fuit ce volontarisme ostentatoire ; sans se cacher, elle se fait discrète, toute-puissante, elle garde le silence. Se suffisant à elle-même, il ne lui paraît pas utile de se montrer au grand jour ; à quoi bon afficher ce que l'on est quand on sait ce que l'on est ? Le silence, s'il n'est pas une vertu, est l'identique de la connaissance, il vaut mieux que les longs

discours, que les leçons assommantes, et même qu'un seul mot. Pour ma part, je suis déjà trop engagé dans mes démonstrations et ne puis me résoudre à les interrompre, ou à les effacer ! J'irai plus loin, j'irai au bout, pour parachever cette critique de la raison pure.

§ 35. Quelques critiques sur le post-kantisme

Nombreux sont les auteurs à s'être référés à Kant et à avoir utilisé sa doctrine pour fonder la leur propre. L'œuvre de Kant est tellement colossale, tellement en rupture avec la philosophie classique, qu'elle est devenue incontournable et qu'aucun philosophe après lui, pas même l'existentialiste le plus extrême, n'a pu l'ignorer, à tel point que l'on peut distinguer sans mal la philosophie pré-kantienne de la philosophie post-kantienne. Il est vrai, je vous l'accorde, que le kantisme, surtout pour les non initiés à la philosophie, peut s'avérer particulièrement compliqué à comprendre, et rares sont les auteurs à être parvenu à l'assimiler dans sa totalité. Pour mémoire, il n'est que Philonenko, dans *L'œuvre de Kant : La philosophie critique*, qui ait élaboré un décryptage détaillé et précis de la philosophie kantienne. Il débute d'ailleurs ainsi son ouvrage : « On ne saurait mesurer exactement la portée de l'œuvre de Kant, car bien des philosophies encore à naître seront ou bien influencées par le criticisme ou bien obligées de le critiquer. [...] Kant a transformé le sens de la lecture philosophique du monde en instituant une démarche et une méthode nouvelles dans la théorie de la connaissance et dans l'ensemble des questions philosophiques » (Philonenko 1981) ; c'est dire l'ampleur et la portée du criticisme. Deleuze aura réalisé une démarche à peu près similaire, en explicitant, par une vulgarisation du kantisme, dans *La philosophie critique de Kant*, le sens du criticisme (Deleuze 1998). Alors, par la suite, les philosophes se sont, pour la plupart, largement inspirés de Kant. Schopenhauer le reconnaît ouvertement, Nietzsche, qui se targuait pourtant d'être son ennemi juré, n'a pas feint de méconnaître sa doctrine, ni même Sartre, qui s'était bien éloigné de l'idéalisme. Philonenko, dont l'œuvre est plutôt descriptive, nous rappelle ô combien l'influence du kantisme est important.

Un autre auteur, tout aussi remarquable, s'est lui aussi affairé à analyser les contradictions tirées de la *Critique de la raison pure* ; il s'agit de Vuillemin qui, dans son livre *L'héritage kantien*

et la révolution copernicienne, étudie les paradoxes et du kantisme, et du post-kantisme, critiquant ainsi les post-kantiens : « On va donc chercher à systématiser Kant à partir d'un élément privilégié du système, supposé essentiel par l'interprétation, et on laissera de côté tout ce qui, ne s'accordant pas avec lui, risque de le contredire et de provoquer un déplacement » (Vuillemin 1954). Considérant notamment trois philosophes, Fichte, Cohen et Heidegger, il va montrer comment ceux-ci emploient une partie du criticisme, respectivement la dialectique, l'analytique et l'esthétique transcendantale, et remanient et défendent le kantisme à partir de cette approche particulière. Vuillemin conclura que l'hégélianisme triomphe du kantisme, donnant raison à Hegel d'après qui « la philosophie de Kant [...] n'est pas une, mais deux » (*Phénoménologie de l'esprit*, Hegel 1993). Ce triomphalisme mérite cependant d'être mesuré car, même si Hegel avait vu juste sur ce point, l'on peut regretter que le reste de sa pensée ne fût pas marqué de la même justesse... De plus, l'on ne doit pas tant voir ici la victoire de l'hégélianisme sinon plutôt l'attitude partisane de certains philosophes qui, coûte que coûte, ont voulu sauver le kantisme de ses contradictions. Cela, Vuillemin peut, à raison, le dénoncer, mais après il faut être prudent à ne pas s'engager dans des raccourcis qui ne constitueraient en rien une critique fondée du kantisme. Kant lui-même reconnaît les faiblesses et les limites de sa pensée, notamment de l'idéalisme transcendantal, il admet qu'elle est inachevée, alors même ses « déplacements », pour employer le terme de Vuillemin, restent approximatifs. Cependant, à mon sens, ce débat est peu utile ; qu'importe en effet si Kant avait raison ou tort ? Une fois les paradoxes constatés, mieux vaut aller de l'avant, et ne pas s'embourber dans une démarche teintée d'historicisme qui ne mènerait à rien.

Cette thèse débute, vous l'aurez remarqué, par une critique et un approfondissement de l'esthétique transcendantale. Pareillement à Heidegger, pourrait-on me reprocher, je ne prends en considération qu'une facette de la philosophie kantienne pour en déduire, à partir d'une critique détaillée, les embranchements de ma pensée. Mais à dire vrai, contrairement à Heidegger, je ne me dirige pas vers la conception d'un *Dasein*, puis je ne m'affaire pas à défendre le kantisme à tout prix, et enfin je ne feins pas d'ignorer ni l'analytique, ni la dialectique transcendantales. *A contrario*, si mes raisonnements prennent source dans l'esthétique, ce n'est que parce que ce qui relève des perceptions est le seul domaine véritablement et immédiatement connaissable par l'homme, donc je refuse de me placer d'entrée dans la spéculation. Qui plus est mon esthétique a cela de particulier, et je dois le point de départ de ma démarche à Schopenhauer, qui en fut l'inspirateur, qu'elle prend racine dans l'analyse de la causalité ; par conséquent elle mêle syllogisme spéculatif et empirisme, les relations de causes à effets étant purement spéculatives, les phénomènes sur lesquels elles

s'appuient étant exclusivement empiriques. En décryptant la causalité, j'ai pu tirer des conclusions et sur l'esthétique, et sur l'idéalisme ; en cela mes raisonnements ont également passé en revue les deux autres aspects de la *Critique de la raison pure*, à savoir l'analytique et la dialectique. Je ne me suis pas attardé à les défendre corps et âmes, ni à les expliquer, ni à les briser ; je ne vois aucun intérêt à rentrer dans ce type de querelle inutile et improductive. Il faut aller de l'avant, proposer des choses nouvelles, ravalier la façade de la philosophie. N'est-ce pas ainsi qu'on procéda nos prédécesseurs ? Eux, qui ont posé les bases de la réflexion philosophiques, n'avaient pas d'état d'âme, ils se moquaient bien de la gloire et de la reconnaissance, tout ce qu'ils cherchaient, c'était la sagesse, c'était la vérité. Et je crois que nous ferions bien d'en faire autant. C'est un peu cela, être authentiquement post-kantien, suivre la directive la plus célèbre de Kant : « *Sapere aude !* » (Kant 1991). Et, cela doit sans doute venir de l'ironie du sort, une fois que l'on s'y conforme, l'on s'aperçoit que, au contraire, mieux vaut ne plus penser du tout. C'est ainsi que l'on rejoint le tout, que l'on *devient l'être*, et que l'on acquiert la connaissance totale.

§ 36. Nature de *l'être*

Je ne me suis jamais véritablement senti intéressé par l'ontologie, car j'ai toujours pensé que l'être, du fait de sa manifestation à travers l'existence, n'avait pas besoin d'être démontré. Et je pense toujours ainsi. Quelques sophistes aiment m'opposer cette proposition : « comment peux-tu savoir que tu es, alors que tout ce que tu vis pourrait être un songe ? ». A chaque fois que l'on me sert cette litanie, je pense à Calderon, et à sa pièce de théâtre *La vida es sueño*⁴² (Calderon 2006), ou encore à cette phrase du Dalai Lama, dans laquelle il avance que « tout n'est qu'illusion » (Dalai Lama *in* Verdol 2007), et je me dis que, peu importe la qualité et la matérialité de la vie, les émotions éprouvées durant son cours sont bien réelles et les interactions entre les êtres aussi, alors qu'elle soit rêve ou réalité, elle n'en demeure pas moins toujours réelle. Car ce qui compte, au fond, ce n'est pas tellement la matérialité de la vie, à laquelle l'on rattache usuellement à la réalité, mais les enseignements que l'on en tire, la

⁴² *La vie est un rêve.*

connaissance que l'on parvient à en extraire. Aussi ceux qui se rient de l'empirisme en le réduisant à l'état de songe ne s'aperçoivent pas que leur critique est sans intérêt et n'apporte rien à la connaissance, ni à la philosophie. D'après Liezi, les sages « savent que, et la pensée et le rêve, n'ont pas la réalité qui paraît, mais sont des reflets de la fantasmagorie cosmique. Les Sages anciens ne pensaient que peu quand ils veillaient, ne rêvaient pas quand ils dormaient, et ne parlaient ni de leurs pensées ni de leurs rêves, parce qu'ils croyaient aussi peu aux unes qu'aux autres » (Liezi 1950) ; donc, selon lui, rêve et éveil peuvent être confondus, sans pour autant que l'un soit plus fiable que l'autre. On peut lire là, implicitement, un appel à l'abandon de soi, un refus de se conformer à l'existence humaine égocentrique, dans le sens qu'elle place l'ego au centre de l'être, en vue de gagner le tout, la connaissance totale, d'être *l'être*. « Le Sage comprend que, reliés les uns aux autres, tous les êtres forment un corps (un tout), mais il ne cherche pas à pénétrer la nature intime de ce lien, qui est le mystère de la norme cosmique » dit Zhuangzi (Zhuangzi 1950), qui ne propose pour ontologie que la contemplation. C'est qu'elle est la seule voie de la connaissance. La nature de *l'être*, elle, demeure voilée ; quand il est inconnu, elle est imperceptible, quand il est, non pas connu, mais vécu, elle devient spontanée et non pensée. Méconnue, elle se cache, connue, elle est ignorée. C'est la raison pour laquelle l'ontologie est une branche malade de la philosophie ; cherchant en vain *l'être*, elle ne le trouve jamais, elle butte systématiquement sur un mur de béton solide et infranchissable. *L'être* n'a pas de nature, pas d'origine, pas de début et pas de fin. Il n'a aucun sens, aucun but, aucune personnalité, et ainsi il manifeste toute sa puissance et toute sa grandeur. L'ontologie, science humaine, pêche par causalité, par humanité. Et j'espère, certainement je faute ici par fierté, que, après la lecture de cette thèse, elle comptera, en ce monde, moins de fervents défenseurs, et qu'elle aura su se réduire à la seule réalité de *l'être*, qui seule suffit à la constituer.

§ 37. Ce qu'est la raison pure

Après tant de raisonnements, je crois être en mesure de proposer une nouvelle définition de la raison pure. Ni idéale, ni empirique au sens causal du terme, elle n'a aucune incarnation, à

aucun niveau de *l'être*. Si l'on lui a fait porter bien des costumes ce n'est que parce que l'on s'est évertué à vouloir la définir de façon inappropriée. La raison pure, en fait, n'est en rien palpable, ni matériellement, ni intellectuellement. Elle n'est pas comme l'animal qui court dans la savane et dont on peut dire : « regarde au loin comme cavale cette gazelle ! », ni comme la couleur des arbres l'été dont on peut dire : « mire leur verdure ! ». Jamais vue, jamais entraperçue, elle n'a pas de réalité à proprement parler. Pure, elle n'a acquis ce qualificatif que parce qu'elle est insaisissable, et que les philosophes ont supposé, dès l'aube de la philosophie, que tout ce qui était imperceptible était parfait et donc pur. En réalité, la raison pure n'est pas plus pure ou impure que quoi que ce soit d'autre dans le monde. Elle est la manifestation consciente de la capacité de chacun d'établir des jugements et d'évaluer des situations circonstancielles à partir de critères jugés intangibles, critères bénéficiant tout de même d'une certaine flexibilité, et pouvant fléchir si l'expérience venait à les décrédibiliser. En fait, la raison pure, c'est la faculté de juger. Les deux notions sont parfaitement assimilables, l'on peut utiliser l'une pour l'autre indifféremment. La raison pure n'est rien d'autre que la faculté de juger ; en se faisant connaître par interrogation sur elle-même, elle est la preuve de la conscience intelligente, la preuve de la possibilité de juger qui se demande si elle est ou non conforme à la réalité. Elle est le questionnement, l'incertitude, l'inquiétude, mais aussi la sérénité, la paix, l'aspiration à la tranquillité. La raison pure est au centre de sentiments humains, au centre des préoccupations humaines, elle est le moteur des activités, une quête toujours inachevée. Les hommes la cherchent et ne trouvent rien. Quand ils cessent de la chercher, alors elle s'évapore. La raison pure est par conséquent très dépendante des petits soucis de l'humanité ; vivant à leur rythme, elle est aussi fragile que du verre. Très marquée dans les caractères têtus, elle peut aussitôt disparaître dès lors qu'ils s'assouplissent. L'on n'a d'ailleurs rien vu d'aussi malléable, d'aussi instable, que la faculté de juger, cette lame de justice qui ne fend que de l'air.

Cependant, ayant découvert ceci, nous pouvons enfin tirer des conclusions quant à la rationalité. Je le rappelle, la rationalité est le caractère de ce qui est rationnel, tandis que le rationnel est ce qui est propre à la raison. Alors le rationnel, qui définit la rationalité, n'étant rien d'autre que ce qui est propre à la raison, relève également de la faculté de juger, partie pratique et intellectuelle d'icelle, il a les mêmes attributs, et par conséquent la rationalité, expliquée ainsi, est aussi éminemment relative à la raison pure. Je déduis donc, et c'est sans doute là une des principales conclusions de ce Livre I, que nul ne peut dire ce qui est rationnel ou ne l'est pas : on ne peut pas réduire la rationalité à une définition misérable. Pareillement à

la raison pure, la rationalité⁴³ reste masquée à qui la recherche, et s'efface devant qui l'a trouvée, et par conséquent, du point de vue de *l'être*, rien n'est rationnel pour un être rationnel. Le jour succède à la nuit, la nuit succède au jour, les étoiles naissent, puis disparaissent, happées par allez savoir quel trou noir, les galaxies s'étendent à l'infini dans les cieux éthérés, et la vie prospère dans le monde, elle ne s'affaiblit jamais. « Ta vie est un atome de l'harmonie cosmique. Ta nature et son destin sont un atome de l'accord universel » affirme à juste titre Liezi (Liezi 1950), alors pourquoi avoir cure de quelque chose d'aussi volatile et incertain que la rationalité ?

⁴³ Cette rationalité est une rationalité transcendantale, mais pas dans le sens que nous propose Kant, selon qui le transcendantal est forcément relié à *l'a priori* (Kant 2001), mais bien parce qu'elle est connue par l'expérience et qu'aucune spéculation ne peut mener à sa compréhension. J'ai d'ailleurs été fort surpris, en lisant Deleuze, de constater que nous aboutissions à des conclusions similaires : « Connaissance rationnelle et connaissance *a priori* sont choses identiques » affirme-t-il, assimilant rationalité et *a priori* (Deleuze 1998). Empirique également, cette rationalité s'acquiert par l'abandon de soi, l'abandon de tout préjugé vis-à-vis d'elle.

Conclusion

« Le mental intuitif est un don sacré et le mental rationnel est un serviteur fidèle. Nous avons créé une société qui honore le serviteur et a oublié le don » nous dit Albert Einstein (*Comment je vois le monde*, Einstein 1958), qui avait bien compris que le rationnel, domestique de la causalité, ne reflète en rien la nature humaine, ni la nature du monde. Alors qu'il met en relief le fait que l'intuition relève du sacré, il affirme que le rationnel n'est que son « serviteur » ; c'est son subalterne, la fièvre de son ego, qui gagne la conscience et la corrompt dans l'individualité. Einstein remarque de plus avec perspicacité que ce sont les hommes qui ont mis, à travers l'hégémonie du rationnel, en place des sociétés dans lesquelles l'on voue un véritable culte, sans même s'en rendre compte, car le *moi* s'aveugle lui-même, à l'ego. Des sociétés entières, et nous aurons bien l'occasion d'y revenir, s'adonnent sans relâche à l'ego, deviennent la personnification de l'ego. « *Je suis* », voilà qui hante la pensée occidentale depuis Socrate, et qui n'a jamais cessé de la côtoyer et de l'influencer ; cette obsession du *moi* envahit les hommes et les éloigne de la connaissance. Tel est le message que j'ai voulu transmettre dans ce premier Livre, et je crois être parvenu, si ce n'est à l'avoir fait passer, au moins à l'avoir exposé de manière intelligible pour le plus grand nombre. Je n'entends pas faire de la vulgarisation, loin de là, mais j'ose espérer qu'un discours aussi fort puisse être entendu par quiconque s'y intéresse. Le caractère fermé et élitiste de la science ne devrait pas avoir sa place dans la science. Qu'il y ait des spécialistes, cela ne peut être évité ; il y aura toujours des individus doués pour les analyses techniques et d'autres qui n'y trouveront aucun intérêt, mais il ne faut pas fermer les portes aux non initiés, il ne faut pas les mépriser. Or l'ego a cultivé le mépris, cultivé le sectarisme, et il est sorti de lui beaucoup de théories fausses, à des lieues de toute réalité.

Dans ce Livre I, j'ai eu à cœur de montrer comment, en analysant l'esthétique à travers les rapports causaux, la causalité pouvait être réduite à néant au sein de *l'être*. J'ai d'abord décomposé les rapports de causes à effets, en les désagrégeant selon le schéma volonté, phénomènes et raison suffisante. En approfondissant l'analyse je me suis rendu compte que cet agrégat ne tenait pas ; d'une part la notion de raison suffisante est insituable, d'autre part, compte tenu de l'unicité du monde, démontrée, en outre, causalement par Lavoisier, c'est la causalité entière, comprise en tant que changement, qui se trouve engouffrée dans un immense

trou noir. Car s'il peut y avoir des changements circonstanciels limités temporairement et spatialement, le monde, lui, ne subit aucune transformation. Nous avons donc déduit que tous les corps sont en interactions permanente les uns avec les autres, sans que jamais ne soit brisé le lien qui les unit. Les traits d'une nouvelle esthétique se sont ainsi dessinés, une esthétique non pas orientée vers les phénomènes particuliers, vers les objets spéciaux, mais vers la totalité du monde conçu en tant qu'*être*. Par la suite, il découle que cette esthétique nouvelle met à mal l'idéalisme classique ; prisonnier de ses cas particuliers, de ses idées, de ses choses en soi, il ne parvient jamais à surplomber les phénomènes et à embrasser le monde. Supposant, qui plus est, qu'il est un monde idéal derrière le monde, il se fourvoie dans une cosmologie de l'absolu aussi absurde que la cosmologie classique. L'idéalisme est une doctrine issue de l'argument cosmologie, une cosmologie cachée mais effective, qui a séduit bien des philosophes et les a perdus dans de multiples paralogismes. Il ne tient pas devant l'évidence de l'unité de *l'être*, qui le dépasse et le fait disparaître. C'est que, sans vraiment le vouloir, j'ai fait de l'ontologie ! *L'être* est en effet au centre de ma pensée, et son unité justifie la quasi-totalité de mes conclusions. Parce qu'il y a *l'être* alors l'idéalisme s'efface, la causalité s'éteint et l'ego n'a pas de sens. Et c'est ici que le taoïsme occupe une place prépondérante ; il s'impose sans forcer, comble l'espace sans s'afficher. Un tantinet mystique, la philosophie vient l'appuyer et lui accorder une grande crédibilité. S'il n'avait pas existé, il aurait fallu ici l'inventer ! Cela dit il ne convient pas d'acquiescer aveuglément devant les thèses de Laozi et de ses confrères, qui ne sont en rien paroles d'Évangile, mais bien de les réfléchir et les critiquer afin d'en tirer le meilleur.

En suivant cette route, j'ai pu élaborer une pensée authentique et proposer une vision neuve de la raison pure et de la rationalité. La raison pure, je le rappelle, est ramenée à la seule faculté de juger. *Pouvoir juger*, c'est cela la raison pure. La rationalité, elle, qui est, par définition, propre à la raison, est par conséquent, non pas le *pouvoir juger*, mais la manifestation du *vouloir juger*. Concept inventé de toutes pièces, la rationalité gonfle les esprits en proie à l'orgueil et leur empêche véritablement d'acquérir des connaissances fiables. Se pensant hautement rationnels, ils se conforment sans faille aux normes de leur rationalité, et passent partiellement ou complètement à côté de la réalité. Dans la réalité, il n'est rien de rationnel ; certains penseurs seraient tentés d'affirmer que, au contraire, dans la réalité du monde, tout est rationnel, ce à quoi je leur répondrai que, une fois leur rationalité atteinte, il n'est plus aucune intrusion de son espèce dans la connaissance. L'individu qui sait tout, qui est *devenu l'être*, ne se sent pas rationnel, il n'a pas encore inventé, et n'inventera d'ailleurs jamais, le concept de rationalité, se satisfaisant de ce que la nature lui offre, sans

jamais le remettre en doute. C'est dans la contemplation que *l'être* se retrouve lui-même et qu'il acquiert le monde, pas dans la quête de la rationalité. De rationalité il n'est point, et il ne sera jamais en dehors des esprits humains encore sujets à des raisonnements cosmologiques. Rejeton de la cosmologie, la rationalité, comprise comme référentiel logique, est le summum de l'illogique, et donc il est bien hasardeux de se baser sur elle pour construire des syllogismes, au risque de les voir s'effondrer comme des châteaux de cartes au premier souffle.

— —
— —
— —
— —

« *Qui définira jamais la règle des sentiments, des sons, des couleurs, des odeurs,
des saveurs, du bien et du mal ?* »
Liezi

Livre II : Le Système dans l'Homme : Seconde critique de la rationalité – Les sentiments humains et le comportement rationnel : De l'impératif catégorique à la morale illusoire

Introduction

La raison pure établie, la réalité de *l'être* admise, nous pouvons désormais aller bon train dans des considérations d'ordre pratique. C'est ce que je me propose de faire ici, en étudiant la raison pratique sous son aspect moral. Pourquoi le choix de la morale ? Pourquoi la morale avant le reste ? Parce que la morale a cette spécificité, non pas d'être un système agissant sur l'homme depuis l'extérieur, mais bien d'être un système agissant sur l'homme à partir de lui-même ; la morale, c'est un système dans l'homme, propre à l'homme, et qui ne s'extériorise que parce que, initialement, il a pris forme à l'intérieur de l'homme. Alors, me dira-t-on, cette extériorisation peut, pour certains hommes, être initiale, c'est-à-dire qu'il est possible qu'elle précède, par l'apprentissage de la morale, l'intériorisation ; admettez par exemple qu'un individu vienne au monde, et que ses proches lui inculquent des règles morales ; pour un tel individu, la morale proviendra bel et bien de l'extérieur, d'un corps étranger ; mais, parce que cette extériorisation provient d'une intériorisation préalable, parce que, même extériorisée,

elle ne provient pas d'un corps abstrait, mais bien d'une initiative humaine, et qu'elle naît toujours, à l'origine, dans l'homme, dans les sentiments humains, et qu'elle peut être librement, puisqu'elle n'est pas, ou pas encore, institutionnalisée, admise ou récusée par chacun, alors l'on peut affirmer qu'elle constitue un système dans l'homme. Elle est le système dans l'homme sur lequel règne l'homme et qui règne sur l'homme. Par sa seule volonté, il suffit qu'il en ait l'envie ou l'idée, l'individu peut changer de cadre moral, il peut déplacer les lois de sa moralité, et ce en dépit de toutes les influences extérieures, qui pourraient tenter de lui inculquer tel ou tel système moral déjà établi. D'où l'intitulé premier de ce Livre, qui s'intéresse, comme vous l'aurez deviné, au système dans l'homme.

Reste encore à déterminer, cependant, comment l'on va procéder pour analyser ce système-là. J'ai pensé procéder en quatre temps, et donc autant de chapitres, qui suivront un fil conducteur : celui de l'homme moral, considéré du point de vue de l'égoïsme. C'est en effet l'égoïsme qui me servira de fondement pour établir ma pensée morale, et c'est lui que l'on poursuivra – à moins que ce soit lui qui nous poursuive – tout au long de ce livre. Une autre idée se propagera dans ce livre : la morale ne peut être conçue de manière universelle. Cependant, cette dernière assertion, je la vais démontrer, et cela sera précisément l'objet de mon chapitre IV, qui porte sur une critique générale de l'impératif catégorique. Si j'ai choisi cette théorie, issue des *Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant (Kant 1971), comme point de départ, c'est parce qu'elle est la première qui, dans l'étude de la morale, se situe ouvertement, et en apparence du moins, en dehors de l'idéalisme philosophique, en dehors, pour ainsi dire, du déisme philosophique, ou de la philosophie théologique. Ainsi ai-je décidé, dès le début de ma réflexion, de me placer hors de la cosmologie, qui n'est pas valable, qu'induit le déisme moral, plaçant Dieu comme principe actif et cause première des rapports moraux, ainsi que des lois morales. Ma réflexion portera donc sur la morale binaire, dans son opposition entre le bien et le mal, ainsi que sur le sens de l'action humaine vis-à-vis de cette morale. Je m'appuierai principalement, en plus de l'ouvrage de Kant, sur le *Fondement de la morale* de Schopenhauer (Schopenhauer 1991), qui traite fort remarquablement la problématique de l'impératif catégorique, la critique, l'enrichit, et propose une alternative, tout aussi critiquable, mais qui nous permettra aussi de réaliser quelque avancée. Néanmoins, comme cette approche souffre de sa statique, parce que l'impératif, comme maxime absolue, demeure figé dans le temps et l'espace, et, bien qu'ayant vocation à s'adapter aux circonstances, reste fixe dans sa formulation, il m'est apparu nécessaire, étant donné la multiplicité des situations qui s'offrent aux hommes, l'authenticité des événements qu'ils voient se produire et qu'ils expérimentent, de reconsidérer la morale

sur un plan plus empirique, un plan que j'ai qualifié, ici, de circonstanciel. Circonstanciel parce que, justement, il a trait aux circonstances ; et, comme les circonstances sont particulièrement instables, comme elles sont incertaines et imprévisibles, il convient de vérifier comment une morale, figée ou non, plus ou moins flexible, peut ou non exister dans un environnement aussi changeant. Le chapitre V suivra donc le thème de l'impermanence, et analysera ainsi la permanence, ou l'impermanence de la morale. Pour servir mon raisonnement, je m'appuierai essentiellement sur *Le concept de l'angoisse* de Kierkegaard, qui suggère une attitude morale stable antérieure à la faute, ainsi qu'une attitude instable, postérieure à la faute (Kierkegaard 1990), puis sur *L'être et le néant* de Sartre, qui soulève le problème de la bonne et de la mauvaise foi (Sartre 1943). J'établirai de même une série de concepts, relatifs à la permanence dans l'impermanence, qui viendront appuyer ma réflexion, et qui seront utile, non seulement tout ce livre durant, mais aussi tout au long de cette thèse. Après ce chapitre surviendra la césure de ce livre, et le chapitre suivant s'intéressera à une conception beaucoup plus relativiste de la morale. Il s'agira, notamment en se référant à la remarquable œuvre de Nietzsche, la *Généalogie de la morale* (Nietzsche 1971), de définir la morale d'un point de vue historique, et, par voie de conséquence, nécessairement relatif à des sociétés ou à des groupements humains, même organisés de façon moins formelle. Ce sont les valeurs morales, que l'on retrouvera plus loin encore, qui nous guideront tout au long de ces pages. Enfin, le chapitre VII mettra un point final à ma théorie de la morale ; il constituera en fait la reconstruction de la morale dans sa disparition. Il s'agit de proposer une théorie neuve, tout à fait novatrice, de la morale, selon laquelle le monde, en réalité, n'a pas la moralité que la pensée classique veut traditionnellement lui attribuer.

Mais, vous vous en douterez, pour parvenir à de telles conclusions, la route est longue. Chaque concept doit être méticuleusement défini, et il ne faut guère laisser de place à l'approximation, et je ne vais pas, comme Boris Vian, m'autoriser à jouer avec les mots⁴⁴ ! Je préfère suivre Boileau et sa célèbre maxime, qui est presque devenue, dans notre langage moderne, proverbe, selon laquelle « Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement – Et les mots pour le dire arrivent aisément » (*L'art poétique*, Boileau 1815) ; c'est une voie prudente,

⁴⁴ Dans *Les bâtisseurs d'empire*, Vian écrit à ce sujet : « Je me demande si je ne suis pas en train de jouer avec les mots. Et si les mots étaient faits pour ça ? » (Vian 1979). Cela, bien entendu, même si ce peut être un bon procédé technique en littérature, ou servir quelque habile figure de style, est contraire à la logique philosophique et scientifique qui doit, au contraire, être rigoureuse et ne laisser aucune place à l'ambiguïté ; aussi un mot ne doit pas être employé pour un autre, ni cacher plusieurs idées. A chaque mot son concept et, si d'aventure, il devait en exprimer plusieurs, cela devrait être clairement précisé avant d'en faire l'usage.

mais aussi une voie sûre, qui permet d'éviter de croiser la route du pire ennemi du philosophe, et aussi du scientifique, à savoir le paradoxe. Un certain nombre de notions clés seront alors établies dans ce livre ; des notions qui se tiennent, et qui tiennent le raisonnement, des notions qui supporteront et ma théorie morale, et aussi, c'est pour cela qu'elles sont si importantes, tout ce qui suivra.

Chapitre IV : Critique de la rationalité du point de vue de l'impératif catégorique et de la morale universelle : Première approche pratique de *l'être*

§ 38. A propos de la morale binaire

Usuellement, lorsque la morale est évoquée, l'on pense à l'opposition entre le bien et le mal, le bien étant salubre, louable, le mal étant nuisible et blâmable. Qui fait le bien est vu comme un héros, qui fait le mal est perçu comme un tyran – cela n'est cependant pas vrai en tous points, puisque nombreux sont les despotes qui furent couverts de louanges et révérences, parfois par ceux mêmes qui étaient victimes de leur tyrannie. C'est la règle générale qui régit les rapports sociaux, chacun estimant l'autre à partir de ses actes, de ses paroles et de ses pensées, qu'il qualifie de bonnes ou mauvaises, et chacun jugeant également les autres d'après lui-même, c'est-à-dire d'après son propre système de valeurs, dans lequel il a classé, hiérarchisé les actions humaines possibles, leur octroyant un degré de bonté fonction de sa propre estimation. Tout en morale relève en effet de l'estimation, du jugement, et dépend donc de la faculté de juger. Pour pouvoir dire « ceci est bien » ou « ceci est mal », il faut déjà

se faire une idée du phénomène auquel l'on s'intéresse, fût-il action, pensée ou discours, l'observer, l'analyser, puis en juger. Schopenhauer affirme fort justement à cet égard : « chaque homme porte en soi ces deux particularités diamétralement opposées [l'envie et la sympathie], vue qu'elles proviennent de l'inévitable comparaison de son propre état avec celui des autres ; et selon la manière dont le résultat affecte son caractère individuel, l'une ou l'autre de ces particularités deviendra son attitude fondamentale et la source de sa conduite » (*Ethique, Droit et Politique*, Schopenhauer 1909), en quoi chacun juge d'après lui-même, mais aussi d'après les espérances qu'il place en autrui, et décide ainsi s'il est plutôt bon ou plutôt mauvais. Il n'est par conséquent pas de morale sans faculté de juger. Pour preuve les animaux, qui n'ont que de vagues notions – en ont-ils ? – du bien et du mal, n'ont aucun remords à l'idée de s'entredéchirer et de s'entretuer ; mis à part leur instinct de survie, rien ne compte, rien n'a d'intérêt. Le lion ne regrette pas de déchiqueter la gazelle dans la savane, le caméléon ne se soucie point de la douleur des insectes qu'il ingurgite, l'araignée ne se lamente pas sur le sort de ses proies. Rares, inexistantes mêmes, sont les bêtes qui suivent des préceptes moraux humains ; leur faculté de juger s'en tient à leur survie, elle doit simplement leur permettre d'identifier les dangers et, pour les carnivores et insectivores, de capturer des proies plus faibles, mais il ne leur appartient pas de juger si leurs actions sont bonnes ou mauvaises, elles peuvent seulement être assurées que, au moins, elles sont bonnes pour elles. Le règne animal est ainsi régulé par ce que les hommes désignent comme étant de l'égoïsme, notion dont les animaux n'ont cependant pas connaissance puisqu'ils ne peuvent pas la penser. Etrangers aux sentiments humains, ils ont leurs sentiments, que nous méconnaissons, et leur mode de vie, que nous jugeons à tort comme immoral. Ni notre moralité, ni notre logique, ne sont similaires à celles du monde animal. La logique bestiale est primitive, limitée par rapport à l'humanité, allant à l'essentiel de ses besoins, elle ne prend pas en considération la multitude d'états d'âmes qu'étaient les hommes tout au long de leur vie. Ainsi a-t-on vu par erreur se développer des visions anthropocentriques de la philosophie, visions qui n'ont pas lieu d'être si l'on prend la peine de se placer du point de vue animal, si l'on situe l'animal au centre du monde, et que l'on omet les sentiments humains ; l'on s'apercevra immédiatement que, d'après l'animal, certains sentiments, pouvant être très profonds chez les hommes, ou bien ont une temporalité réduite – je pense notamment ici à l'amour que la mère porte à ses petits – ou bien sont aussi vides qu'une bulle de savon – le meurtre, pire des ignominies parmi les hommes, est courant chez l'animal. Ce que les hommes trouvent mal, les bêtes ne le trouvent pas forcément bien, cela les indiffère. Elles n'ont cure de la souffrance de leurs pareilles, et se moquent tout autant de leur jouissance – encore que là une réflexion soit

nécessaire, dans le sens où, tant que, au sein d'une même espèce, des bêtes ne s'entretuent pas, alors il devient possible de relativiser cette barbarie présumée, propre au regard humain : en effet, les hommes non plus n'ont guère de scrupule lorsqu'il s'agit d'éliminer certaines bêtes ; et qui peut affirmer avec certitude aujourd'hui que les bêtes se reconnaissent en tant que bêtes, plutôt que les chameaux en tant que chameaux, les lézards en tant que lézards, et les tigres en tant que tigres ? De ce point de vue, le meurtre d'une gazelle par un lion peut sembler, même aux yeux des hommes, beaucoup moins barbare ; tout dépendant, en fait, si l'on considère que gazelle et lions sont des bêtes, ou que la gazelle est gazelle et le lion est lion. Cependant il reste exact que la conscience des bêtes est limitée à leur ego et à des interactions qui échappent éminemment à l'humanité qui, incapable de se mettre dans la peau des animaux, ne peut pas vraiment savoir ce que renferment leurs âmes. Les hommes doivent se contenter d'observer leurs homologues bestiaux, ils n'en n'ont pas le choix à dire vrai, et ils tirent par la suite des conclusions d'après les comportements analysés, conclusions toujours incertaines puisqu'il leur est bien impossible de se placer dans la tête des bêtes. L'humanité ne connaît donc rien de la morale animale, et ses jugements à cet égard sont bien peu à propos, aussi lui faut-il reconnaître qu'elle ne peut juger que de la morale humaine, dont elle est intrinsèquement l'artisane, et des sentiments humains, qu'elle seule sur Terre, sauf d'autres formes d'intelligences imperceptibles imaginables, peut appréhender.

La morale, telle que nous la concevons habituellement, telle qu'elle nous semble tout naturelle, allant de soi, telle que nos parents nous l'ont inculquée, que les religieux la prêchent, que nous l'appliquons machinalement, jugeant automatiquement d'après les valeurs qui nous sont propres, que nous entendons comme principes immuables, sacrés, absolus même, que nous épandons en un prosélytisme inconscient et démesuré, pour laquelle nous sommes prêts à vivre et à mourir, et à faire tant de choses insensées, n'est rien de plus qu'un modelage de notre faculté de juger, à la fois pervertie et dénaturée, mais aussi forgée et solidifiée, par ces penchants moralisateurs, transmis de générations en générations par l'espèce humaine et soigneusement choyés et conservés, transcrits sous toutes formes de lois et de droits, gravés dans la roche, enfoncés dans la pierre comme la celtique Excalibur, bien peu encline à retrouver l'air libre, cet air qu'elle craint, cet air qu'elle croit indigne d'elle, indigne de sa puissance ; pareillement la morale, comme notion humaine, va bon train sur le rail de l'indignation, dédaignant ceux qui s'érigent contre elle, embrassant dans ses grandes ailes écarlates ceux qui vont bon gré dans sa direction. Nonobstant les innombrables aspects que peuvent revêtir les valeurs morales, elles ont toutes un point commun, un point de départ intellectuel, abstrait, renfermé dans la faculté de juger et émancipé par la volonté

individuelle ; ce point commun, c'est la distinction préalable, nécessaire à tout jugement, essence de la morale, génératrice de l'authenticité de la moralité humaine, entre le bien et le mal. Alors que le bien est censé apporter bonheur et paix à qui le prodigue ou en est bénéficiaire – les deux parties pouvant en jouir également – le mal est supposé n'apporter que les tourments, la ruine et la peine à qui le subit, mais aussi à qui le cause si celui-ci se trouve dans des dispositions particulières. En fait le bien et le mal ont besoin d'être ressentis par des êtres, en quelque sorte expérimentés, même, car ce ne sont pas des concepts empiriques et ils ne se matérialisent pas en phénomènes ou en objets, s'ils ne sont qu'éprouvés, pour pouvoir *être ce qu'ils sont*, c'est-à-dire *bien et mal*. Du reste les objets de la morale, sujets au bien et au mal, ne sont pas aisément authentifiables, ni classifiables. Les expériences morales, c'est-à-dire les expériences qui émoussent des sentiments moraux à l'intérieur des personnalités, étant multiples, s'exprimant à des degrés différents, dépendants d'autant de points de vue divers, se recoupant toutes néanmoins dans l'appréhension du bien et du mal, bénéficient et pénalisent nombre d'agents ; ceux qui en profitent brandissent haut l'étendard moraliste, tandis que ceux qui en souffrent le souillent ou bien brandissent le leur propre, avec des valeurs sensiblement opposées au système moral faisant foi. Mais l'on ne peut pas discerner clairement qui est véritablement bénéficiaire du bien et qui est victime du mal. D'un point de vue égoïste, l'individu fait le bien si les actes qu'il produit lui sont profitables, et ce quelles que soient les conséquences, et il fait le mal si elles lui sont nuisibles ; un tel individu se refuse à tout sacrifice et ne voit pas en quoi il serait *bien* de nuire délibérément à sa propre personne, fût-ce précisément pour le bien d'autrui. C'est un peu le cas du soldat qui, saisi par la peur, tenant au bout de sa baïonnette un soldat ennemi, n'a aucun scrupule à l'égorger, préférant à tout prix préserver sa vie et n'accordant qu'une importance moindre à l'existence d'autrui. Ce genre d'individus, qui ont sans doute une très haute estime d'eux-mêmes, ou une très grande peur de leur dégradation personnelle, considèrent que leur vie vaut plus cher que celle de leur semblables, et donc qu'il est préférable d'immoler un autre homme que d'effleurer leur propre intégrité. Dans l'esprit égoïste, la fin justifie les moyens ; la fin étant l'homme égoïste, le *moi*, les moyens étant les différentes manières de préserver le *moi*. Gouverné par son instinct de survie, l'égoïste est semblable en bien des points à l'animal, à la seule différence que, s'il n'a pas de conscience morale envers autrui, son amour propre développe en sa personne une forte aspiration à faire le bien pour lui-même. A noter que c'est là une problématique fondamentale en philosophie ainsi qu'en sciences économiques puisque, selon ces dernières, les comportements égoïstes sont déterminants dans les comportements humains, et l'on peut regretter qu'aucun économistes ne soit encore jamais parvenu à

modéliser avec exactitude, à l'aide d'outils mathématiques pourtant si sûrs et si précis, les différents comportements moraux. C'est qu'aucune équation ne pourra jamais, en réalité, retranscrire avec exactitude les personnalités des hommes. Cela, bien entendu, est communément admis en économie, et l'on a pris l'habitude de se satisfaire d'approximations ; les économistes, et notamment les économètres ou autres théoriciens des jeux, particulièrement doués pour l'algorithmique, s'accordent en effet une certaine marge d'erreur, admettent que leurs hypothèses sont toujours incomplètes et partiellement erronées, et avancent des théories qui, bien que bancales, suffisent à leur faire acquérir une grande renommée et une grande crédibilité. Ils en viennent souvent même à oublier que leurs hypothèses ne reflètent qu'en peu de choses la situation économique et sociale véritable et prennent tristement leurs modèles pour des réalités. Si j'avance cela, et que je ne crains pas pour autant d'être fustigé ou que l'on me fasse mordre la poussière, c'est parce que quelqu'un de bien plus brillant que moi, de bien plus accompli, et d'infiniment respectable, s'est aussi permis de se rire, au regard de leur perception de la crise financière de l'année 2007, de ces grands maîtres de l'économie, à savoir Olivier Blanchard (voir à propos *The state of Macro*, Blanchard 2008) et Robert Lucas, d'après qui « le problème central de dépression-prévention a été réglé »⁴⁵ (*Presidential address to the American Economic Association*, Lucas 2003), alors que, quelques années plus tard, le système entier s'est effondré. Cette personne, qui a osé faire apparaître au grand jour quelques inepties des adorateurs de la modélisation, qui a même osé clamer que la crise était largement prédictible et que les économistes, dans la branche des fanatiques de l'économie de marché, ont été aveugles, c'est Krugman (*How did economists get it so wrong ?*, Krugman 2009)⁴⁶. Je me permets ci-dessous de vous montrer la

⁴⁵ « Central problem of depression-prevention has been solved ».

⁴⁶ Voici deux citations, parmi tant d'autres, de son article qui montrent son désaveu de la modélisation : « Few economists saw our current crisis coming, but this predictive failure was the least of the field's problems. More important was the profession's blindness to the very possibility of catastrophic failures in a market economy » (« Peu d'économistes ont vu arriver la présente crise économique, mais leurs predictions était le cadet des soucis de la science économique. L'aveuglement de la profession vis-à-vis de la possibilité de défaillances catastrophiques de l'économie de marché était quant à lui bien plus important ») et « In recent, rueful economics discussions, an all-purpose punch line has become « nobody could have predicted... » It's what you say with regard to disasters that could have been predicted, should have been predicted and actually were predicted by a few economists who were scoffed at for their pains » (« Dans des récentes et tristes discussions au sujet de l'économie, l'on a donné une inéluctable réponse: « personne ne pouvait prévoir... » C'est ce que l'on a dit au sujet de désastres qui auraient pu être prédits, auraient dû être prédits, et ont été en fait prédits par quelques économistes, dont les offenses leur ont valu les moqueries de leurs pairs ») (Krugman 2009).

petite bande-dessinée apparaissant dans son article, qui résume assez clairement et l'état d'esprit des économistes ici mis en cause.

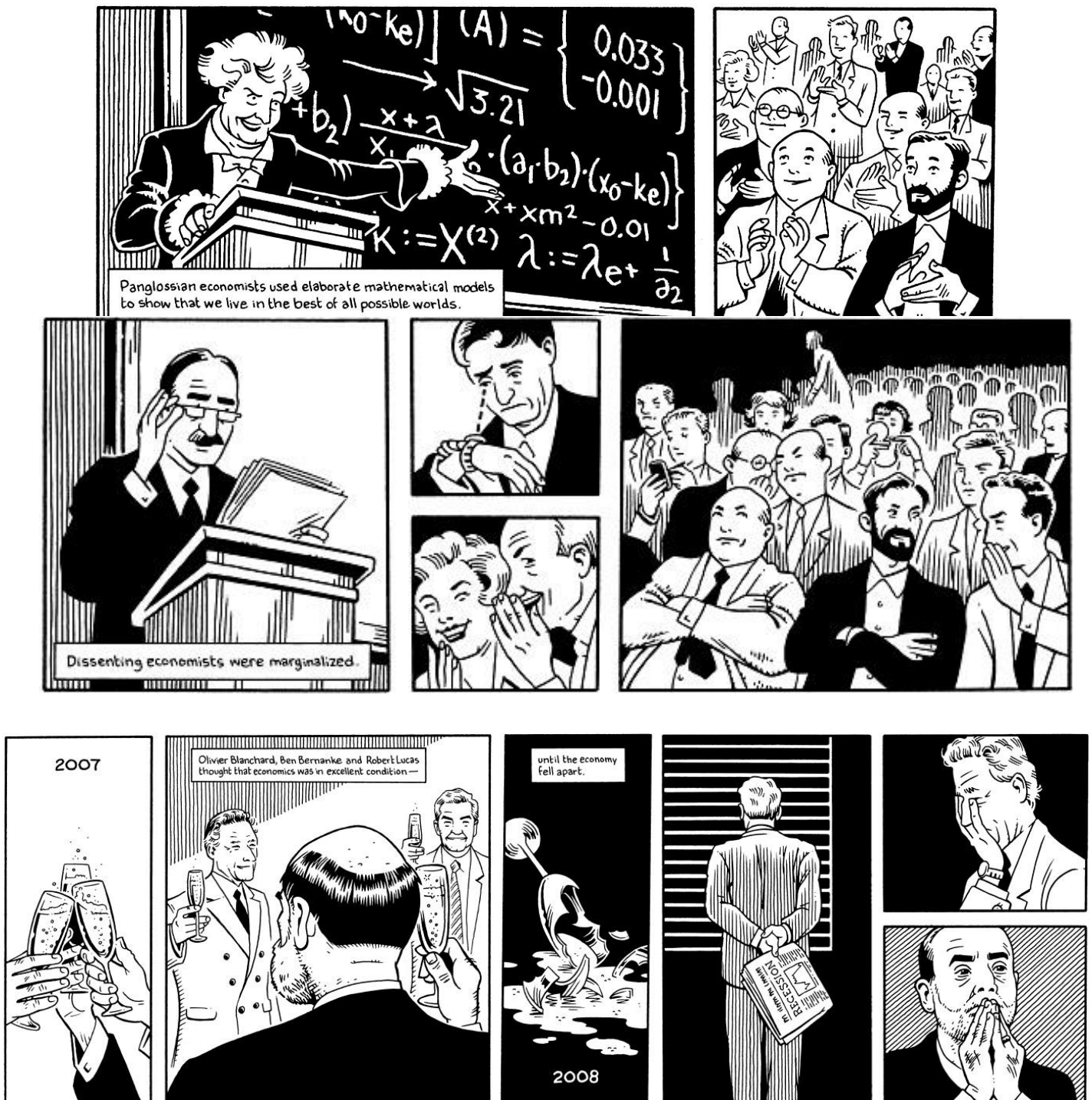


Figure 18. Bande-dessinée extraite de *Why did economists get it so wrong ?*

De manière certes fort peu académique, Krugman a ainsi mis en avant le ridicule et l'inefficacité de la modélisation outrancière de l'économie⁴⁷, mettant au passage l'accent sur la crédulité de ces spécialistes, qui voient aussi clair qu'un malvoyant plongé dans la nuit noire. Je clos ici cette parenthèse qui, ne vous y trompez pas, ne nous éloigne pas tant des problématiques morales qu'il pourrait y paraître, étant donné qu'elle fait ressortir le fait que la vanité peine à obtenir une connaissance effective du réel. Il existe bien trop de comportements possibles pour qu'il soit possible de réaliser un modèle qui rendrait les mouvements de la société entièrement prévisibles. Si c'était le cas d'ailleurs, météorologues comme cartomanciens pourraient dès aujourd'hui fermer boutique. Mais ici les économistes n'ont pas su voir que l'égoïsme des agents, particulièrement les financiers, cumulé au leur propre, puisqu'il plaît à certains d'être couverts de gloriole, allait conduire irrémédiablement au désastre, ou du moins n'allait pas permettre de l'empêcher ; en quoi l'idée que j'ai avancée ci-devant, selon laquelle le bien individuel, égoïste, n'amène pas forcément le bien d'autrui, se trouve on ne peut plus explicitement illustrée. Cela n'ôte cependant guère la moralité de l'égoïsme, qui est bien présente en cela que l'égoïste est très capable de discerner le bien et le mal, et fait en sorte que les situations se déroulent en sa faveur, et le moins possible en sa défaveur. Il est donc plongé, tout obsédé par sa propre personne, dans une morale binaire qui conditionne ses actes et peut même les rendre prévisibles.

Il existe néanmoins d'autres formes de morales. Par opposition à l'égoïsme, l'altruisme, lui, prône le souci du bien-être d'autrui, de sorte que l'individu agissant doive d'abord se préoccuper du bien de ses pairs avant de s'inquiéter du sien propre. Smith lui-même dira à ce sujet, dans les premières pages de la *Théorie des sentiments moraux* : « Quelque force qu'on suppose à l'intérêt personnel, la constitution de l'homme renferme évidemment certains principes qui l'intéressent au fort des autres, et qui lui rendent nécessaire le bonheur des autres et de ses semblables alors même qu'il n'en retire aucun avantage que le plaisir d'en être témoin » (Smith 2011). Cette proposition, que j'approuve, met en évidence le fait que certains individus éprouvent du plaisir à faire éprouver du bonheur aux autres ; ces individus-là sont dits altruistes. Symétriquement aux égoïstes, leurs actes peuvent être particulièrement intéressés, et dans ce cas le bien qu'ils procurent à autrui n'est pas gratuit mais, gouverné par

⁴⁷ Première BD : « Des économistes panglossiens [en référence au pseudo-philosophe Pangloss dans *Candide* de Voltaire] utilisaient des modèles mathématiques très élaborés pour montrer que nous vivions dans le meilleur des mondes possibles ». Deuxième BD : « Les économistes dissidents ont été marginalisés ». Troisième BD : « Olivier Blanchard, Ben Bernanke [alors Président de la Fed], et Robert Lucas pensaient que l'économie était dans des conditions excellentes... » « ... jusqu'à ce que l'économie tombe en miettes ».

quelque fin, il n'est que le moyen de parvenir à cette fin, en quoi l'individu qui bénéficie de l'action morale est lui-même employé comme moyen, ce sur quoi j'aurai l'occasion de revenir dans ma critique de l'impératif catégorique, ou bien intéressés à un degré moindre, j'entends par là menés par la volonté, en ce que les altruistes peuvent acquérir soit quelque satisfaction ou bonheur personnel à générer du bien-être au sein d'autres âmes humaines, ou qu'ils se délectent de quelque gloire récoltée suite à des actions héroïques ou bienfaitantes, ou encore qu'ils actent, se sentant obligés d'une mission, dans un but qui les dépasse, ne les concerne pas directement, mais qui reste esclave de leur volonté. La dernière alternative possible est l'altruisme désintéressé, qui ne peut être identifié en tant que tel par celui qui s'y affaire, inconscient qu'il est de faire le bien, ne s'y intéressant, et voilà l'ironie, en aucune manière ; l'on recense cependant très peu de cas d'altruisme désintéressé, pour ne pas dire aucun, dans l'histoire de l'humanité. Peut-être certains hommes l'ont expérimenté, mais pas un ne nous en a ramené de témoignage, pas même le *Nouveau Testament*, puisque le Christ était supposé avoir pour fin le salut de l'humanité. Par conséquent l'altruisme ne peut pas être nettement défini ni identifié, et pour cause, il peut avoir des motifs égoïstes ! Car de toute évidence l'égoïsme est bien plus étendu que l'altruisme ; il suffit de décomposer le mot *égoïsme* pour le comprendre. En effet, dans *égoïsme* il y a *ego*, et donc manifestation de la volonté ; or *ego* et volonté allant de pair, étant indissociables, dans la mesure où tout mouvement de la volonté est exprimé par l'*ego*, partout où les individus s'essayaient en morale et œuvrent au respect d'une certaine moralité, si leur travail est de nature volontariste, alors il se trouve irrémédiablement égoïste. En suivant leur volonté, les hommes se rapprochent de leur propre personne et s'éloignent de leur nature primaire. C'est la raison pour laquelle il existe des espèces d'altruismes très diverses, la plupart d'entre elles étant plus ou moins teintées, volontarisme oblige, d'égoïsme. Je reviendrai sur ce point dans le présent chapitre, afin d'éclairer le lecteur sur les différents niveaux d'égoïsme, puis d'établir une classification ainsi qu'une réduction de ces degrés au regard de l'empirisme abandonné.

Une dernière catégorie de morale peut enfin être évoquée, sans doute la moins franche, la plus, j'ose le dire, hypocrite, la plus marquée de sophisme et de petits accommodements, pouvant parfois éblouir des esprits crédules ou mal préparés mais honnêtes ; elle est cette morale qui ménage les égoïsmes de tous et soulage la conscience de la communauté, donnant l'impression à chacun d'être altruiste sans que quiconque n'ait à sacrifier son petit bien-être ou ses petits avantages au profit de la société. Cette forme de morale, vous l'aurez reconnue, est l'utilitarisme. D'après cette doctrine, le bien commun prévaut sur le bien particulier, et comme il est impossible de connaître le bien commun, bien qui n'a aucune espèce d'existence

par ailleurs, l'utilitarisme est, dès son énonciation, sophistique. Qui plus est il relève de ce qu'Anscombe appelle le conséquentialisme, c'est-à-dire une philosophie morale qui prend en considération les conséquences de l'action avant la réalisation de cette dernière dans le but de s'assurer de sa qualité bonne ou mauvaise (*Modern Moral Philosophy*, Anscombe 1958). Spéculatif, le conséquentialisme est particulièrement incertain, Anscombe elle-même affirmant que c'est une « philosophie frivole »⁴⁸ (*idem*). Je ne peux m'opposer à cette remarque, surtout si je considère les innombrables antagonismes que soulève le conséquentialisme mais, là encore, j'aurais l'occasion de revenir sur ce point. Quoi qu'il en soit, cette doctrine s'appuie sur une morale binaire, où d'entrée sont présumés le bien et le mal, et met en jeu des personnalités plus ou moins altruistes ou, inversement, égoïstes.

Je dois ici faire une dernière remarque : je préfère employer le terme « morale » en lieu et place du mot « éthique » pour la simple raison que ce sont des quasis synonymes. Je dirais que l'éthique, qui par nature s'intéresse à la morale, n'est rien de plus qu'un grand mot qui n'apporte pas grand-chose à la pensée philosophique. C'est bien la morale, dans les oppositions entre le bien et le mal qu'elle révèle, qui nous intéresse, et c'est bien elle que j'étudierai tout au long de ce livre. Le principal fil conducteur sera, vous l'aurez compris, la compréhension de la notion d'égoïsme ; elle est la clé des sentiments humains primitifs, et aussi le complément et la réponse à l'impératif catégorique kantien, impératif catégorique qui sera au centre de nos intérêts. A noter que c'est délibérément – eh oui ! l'on peut lire ici un terrible mouvement de la volonté ! – que je me concentrerai sur la pensée kantienne et que j'éluderai la majeure partie de la pensée idéaliste et moderne, notamment anglo-saxonne, ceci pour la simple raison que les théoriciens anglo-saxons sont trop coutumiers, en matière de morale – ou d'éthique ! – du fait de servir à leurs lecteurs des théories souvent très approximatives, et aux fondements très discutables. J'étayerai néanmoins cette critique, que l'on pourrait trouver un peu dure, par plusieurs illustrations, sans jamais m'attarder plus qu'il ne faut sur ces pensées trop légères. Pour être franc, je crois sincèrement que nombre de ces auteurs, dont Nietzsche était le premier des détracteurs⁴⁹, ont dû lire Kant en diagonale, en

⁴⁸ « It is a necessary feature of consequentialism that it is a shallow philosophy » (*ibid.*).

⁴⁹ Je vous renvoie ici à l'introduction de la *Généalogie de la morale*, dans laquelle Nietzsche affiche un certain mépris à l'égard des moralistes anglo-saxons (Nietzsche 1971) ; la lecture fait tant rire que pleurer – rire parce que la tonalité ironique force parfois un rictus, pleurer car l'on ressent le désespoir de Nietzsche face à la sophistication de ces moralistes, qui n'ont pas véritablement approfondi les problématiques d'ordre moral, et se sont contentés, bien souvent, d'énoncer une série de préjugés qui, à coup sûr, ne peut pas faire l'objet d'une théorie sérieuse et rigoureuse.

quoi leur pensée pourrait se situer, bien qu'elle fût publiée après les ouvrages de Kant, avant le kantisme. D'ailleurs il est rarissime, et je dis rarissime car je leur accorde le bénéfice du doute, bien que je n'aie jamais pu le justifier par mes lectures, qu'ils évoquent la personne de Kant dans leurs ouvrages, ou bien, quand ils le nomment, ils ont pour habitude, dans leurs interprétations, de lui faire dire ce qu'il n'a jamais écrit. Alors, de deux choses l'une, soit ils pensaient que la pensée kantienne était incohérente, soit elle leur a paru trop dérangeante : ce qui demeure étonnant, en tout état de cause, c'est qu'ils ont appuyé leurs démonstrations sur des raisonnements que Kant avait invalidé plusieurs décennies auparavant. Et l'on pourrait faire les mêmes remarques à l'égard de leur lecture de Schopenhauer.

§ 39. Sur l'égoïsme

L'égoïsme est la première des notions sur laquelle l'on doit s'attarder lorsque l'on étudie des problématiques morales. Instrument de la volonté, ou simple reflet d'un certain degré d'intensité de celle-ci, il est le moteur de la plupart des actions, que l'on ne saurait préalablement qualifier de morales, et stimule la totalité des calculs humains. Partout l'égoïsme étant ses bras, dans chaque agissement, dans chaque pensée, il est omniprésent et, comme la volonté, omnipotent parmi les êtres individualisés. Il n'est pas une situation dans laquelle il ne fait pas son apparition, dans laquelle l'on ne puisse dire « vois comme celui-ci tente de tirer le meilleur parti des circonstances ! ». Plus qu'une force, il est le trait de caractère principal de la volonté, cette volonté que Schopenhauer estime « toute-puissante » (Schopenhauer 2008), conclusion inexacte lorsque l'on a conscience de l'étendue de *l'être*, mais qui se vérifie dans la jungle de l'humanité, où *l'être* s'efface au profit de la vanité et de la course à la satisfaction des désirs personnels. De ce point de vue la volonté a une grande puissance, l'on peut même dire qu'elle est l'essence de l'humanité, que, sans elle, il n'y aurait pas d'humanité ; si l'on venait à dépourvoir l'espèce humaine de sa volonté, l'on la déferait d'elle-même, l'on lui supprimerait son identité actuelle. Condition nécessaire à l'individualisation, ou bien conséquence inévitable, la volonté est la marque de fabrique, sur le plan intellectuel, de l'espèce humaine. Tous les hommes *veulent*, s'ils ne *voulaient* pas, ils

ne seraient plus des hommes mais *deviendraient l'être* ; ainsi ils comprendraient que leur individualité n'est qu'un voile irréel qui les sépare de la réalité, mais ils ne seraient plus des êtres humains. Comme un papillon n'est plus une chrysalide, comme un poussin n'est plus un œuf, comme un fruit n'est plus une fleur, et comme le jour n'est plus la nuit, un homme affranchi de la volonté n'est plus le même type d'homme. Cela soulève d'ailleurs le problème de la nature humaine, que l'on estime de bien des façons, que l'on considère bien souvent par erreur comme allant de soi, en tant que préalable connu, sans voir qu'elle est précisément inconnue et que de cette méconnaissance proviennent bon nombre d'approximations et d'inexactitudes dans nos jugements, entièrement portée par l'égoïsme, lui-même conduit par la temporalité et la volonté – car la volonté n'est pas éternelle, elle est toujours éphémère face à *l'être*, pour qui les millénaires sont plus brefs que des fractions de secondes. Tout aura beau avoir disparu, *l'être* perdurera et le monde ne se résorbera jamais. N'étant pas de nature volontariste, mais spontanément passif, il a pour lui l'éternité du temps, l'infinité de l'espace et la perspicacité totale de la conscience ; là est toute sa force, là se trouve toute son énergie, qu'il n'a guère besoin de puiser, mais qu'il génère indéfiniment sans se lasser, sans éprouver aucune fatigue, ni aucun sentiment. Les joies comme les peines, les bienfaits comme les blessures, lui sont inconnus, et ainsi il n'est pas égoïste, ainsi il ne peut pas même l'être. L'égoïsme est donc, et c'est bien le point de départ de notre analyse, quoique cela pourrait également être sa finalité, inévitablement volontariste ; tenu par la volonté, guidé par elle, il n'existe que par et à travers elle. C'est la raison pour laquelle, nous l'allons voir ci-après, il existe différents types d'égoïsmes. A vrai dire l'on pourrait en répertorier une infinité mais, pour se faciliter la tâche, tout en restant cohérent il va sans dire, je vais en distinguer trois catégories principales, au sein desquelles l'on pourra déterminer d'autres catégories. Car s'il est d'usage de considérer qu'un individu égoïste ne se soucie systématiquement que de son bien propre, sans jamais s'intéresser à autrui, c'est là une erreur de l'habitude que je vais m'efforcer de corriger. Après, tout est question de nuances, mais ma classification conservera, entre ses classes, une certaine imperméabilité.

En premier lieu, l'on peut distinguer la plus primitive des formes d'égoïsmes, j'entends ici l'égoïsme égoïste. Celui-ci est le plus reconnaissable, propre aux hommes cupides assumant leur méchanceté, mauvais par nature, il est l'égoïsme au sens commun du terme, tel qu'il est entendu par la plupart des individus. L'homme qui s'y adonne tente sans cesse de satisfaire ses intérêts personnels, et peu importe si les autres doivent en souffrir. Ainsi autrui peut être utilisé à tout moment comme moyen en vue de réaliser une fin personnelle ; l'autre n'est donc plus qu'un objet, un outil, un bien de consommation dont l'on se débarrasse de manière plus

ou moins compatissante après utilisation. Pour un tel égoïste, autrui n'a pas la moindre importance, c'est tout juste s'il existe en tant qu'être vivant ; donc la compassion, la sympathie, sont autant de sentiments étrangers pour lui. Pour parler crûment, et aussi parce qu'il faut bien placer des mots sur les concepts, je dirai que pareil individu peut être qualifié de *scélérat*. Le scélérat, totalement renfermé sur lui-même, n'est cependant pas dépourvu de tout amour. En fait, il éprouve un sentiment d'amour très marqué envers sa propre personne, s'aimant au point soit de détester les autres, soit d'être indifférent à leur individualité et à leurs états d'âme. Tout ce qui compte pour lui, c'est lui-même ; il est sa propre obsession, sa raison de vivre, sa raison d'agir, et il a toujours soif de reconnaissance, de gloire et surtout de pouvoir. L'orgueil et la stupidité sont ses fidèles compagnons de route, ils ne l'abandonnent jamais ; quand son ami Orgueil lui dit « tu vois comme tu es beau, intelligent et puissant ! », sa sœur Stupidité surenchérit « mais tu pourrais l'être plus, en faisant quelque entourloupe, tu seras encore plus glorieux ! » ; de cette façon le scélérat élabore des machinations aux apparences complexes, mais au fond on ne peut plus ridicules, et poursuit incessamment son désir de puissance, désir que seule la mort pourra estomper – Kardec dirait sans doute que même la mort ne pourrait l'atténuer ! Le scélérat n'a néanmoins pas un comportement homogène et, bien qu'il ait toujours besoin de recourir ou d'utiliser autrui pour parvenir à ses fins, il peut s'y prendre de plusieurs manières. Tout d'abord, le scélérat le plus notoire est le cruel, qui n'a aucun remord à l'idée de faire souffrir autrui, soit moralement, soit physiquement ; parmi les scélécrats cruels l'on peut recenser, par exemple, Hitler, Staline ou Duvalier. Ceux-là ne craignent pas d'employer la torture et le crime de masse ; le génocide est, pour eux, la chose la plus naturelle et aussi la plus indispensable. A un niveau moindre, l'on peut rencontrer d'autres cruels, mais tous ne sont pas accomplis, ils peuvent aussi être frustrés, n'ayant pas les moyens de leurs sinistres ambitions. Moins violent que le cruel, le scélérat méprisant est cependant tout aussi antipathique. Railleur, il n'a que faire de ses semblables, qu'il considère comme des moins que rien. Il a pour habitude d'utiliser ses amis et de se moquer de ses ennemis ; hautin, hâbleur, il ne craint pas non plus de se couvrir de ridicule. Si je devais citer quelques scélécrats méprisants célèbres, je nommerais quelques dirigeants de partis politiques de divers pays, qui, et c'est bien là la marque de leur mépris, encensent le peuple de démagogie en poursuivant inlassablement leurs objectifs électoraux. Mais là encore, l'on retrouve des méprisants à tous les échelons de la société, dans les entreprises, dans les administrations, les associations etc. etc. Puis il existe aussi des scélécrats indifférents, qui mènent une vie tranquille, hors de tout conflit et étrangers aux problèmes d'autrui, ils sont de ceux qui, lorsqu'un autre homme se fait agresser à l'arme blanche,

regardent la scène au lieu de lui porter secours, préférant sauvegarder leur intégrité et ne pas prendre le risque d'endurer quelque souffrance. Les indifférents sont donc à la fois lâches et insignifiants, ils ont autant d'importance qu'ils en accordent aux autres hommes, c'est-à-dire peu ou pas. Je ne saurais vous rappeler quelque indifférent célèbre, car le propre de ses hommes est de toujours rester dans l'ombre ; il en est cependant des centaines de milliers dans la foule des hommes, et je doute fort que vous, cher lecteur, n'ayez jamais eu affaire à eux. Lorsqu'une bagarre éclate, ils sont les premiers à fuir, ou alors ils sont les premiers spectateurs, si leurs meilleurs amis subissent les menaces, ils n'ont aucun scrupules à prendre la poudre d'escampette. Rares ne sont pas les indifférents que tout homme compte parmi ceux qu'il croit être ses amis, et dont ils découvrent les véritables penchants quand apparaît la difficulté, ou quand un besoin d'assistance se fait ressentir. Enfin, il existe une dernière catégorie de scélérat, mais il serait également possible de le situer dans une autre classe ; il s'agit du scélérat manipulateur qui, en fait, peut être classé directement dans la caste des manipulateurs. C'est que la frontière entre le manipulateur et le scélérat n'apparaît pas au premier coup d'œil, d'ailleurs il est aisé pour un individu de passer d'un état à l'autre, ou même de cumuler les deux états.

Car le manipulateur peut employer diverses techniques de manipulation ; dans le cas précédent, limitrophe entre le scélérat et le manipulateur, l'on peut considérer que les deux états de scélérat manipulateur ou de manipulateur machiavélique, au sens décrit par Machiavel dans *Le Prince* (Machiavel 1987), à savoir vil et calculateur, tout en donnant l'impression d'être bienveillant et serviable, sont équivalents. L'on glisse cependant ici dans la seconde catégorie d'égoïsme, j'ai nommé l'égoïsme altruiste ou l'altruisme égoïste, la première formulation mettant plutôt en avant l'aspect de l'égoïsme, qui se montre ou se veut altruiste, la deuxième soulignant le fait que, derrière de belles paroles, derrière de grands sourires et une forme d'empathie apparente envers l'autre, se cachent un cœur de pierre et un esprit ou bien malfaisant ou bien sot qui, par son altruisme, ne sert que ses intérêts personnels et, à l'occasion, soulage sa conscience morale. Dans la configuration du manipulateur machiavélique, le manipulateur, vêtu d'habits de lumières, cache ses basses intentions à autrui, qu'il prétend aider mais qu'il, en réalité, utilise. Il peut, pour parvenir à ses fins, s'y prendre de plusieurs manières : s'il veut obtenir quelque chose de quelqu'un, ou s'il a besoin de l'intermédiaire de quelqu'un pour obtenir un objet désiré, il peut recourir à la flatterie, et comme j'aime citer La Fontaine, je ne saurais que trop rappeler que « tout flatteur vit aux dépens de celui qui l'écoute » (La Fontaine 1982) ; aussi la flatterie est-elle une technique primitive, vulgaire, qui n'a d'efficacité qu'auprès d'esprits vaniteux ou en proie à le devenir.

Notez, et c'est un fait qui mériterait d'être plus largement développé, que, dans les entreprises, la flatterie est un outil fréquemment utilisé ; certains employés peuvent vanter les mérites de leurs supérieurs hiérarchiques, sans pour autant penser un traître mot de leurs éloges, afin d'obtenir leurs faveurs, inversement certains cadres peuvent encenser leurs subordonnés, faire semblant de leur accorder de grandes responsabilités en donnant, par exemple, de grands noms à des missions peu flatteuses, peu glorieuses, pour leur faire faire ce qu'ils attendent d'eux. A niveau hiérarchique égal, la flatterie peut également servir à faire évincer un collègue qui dérange ou un subordonné peu apprécié. En fin de compte, la flatterie est un puissant instrument de manipulation, à la condition bien entendu de trouver des esprits qui y sont sensibles ; ceux qui aiment être loués sont très aisément manipulables, aveuglés par leur amour propre, ils sont toujours prêts à acquiescer devant la contradiction et à remercier ceux qui les manipulent, phénomène que l'on peut comprendre assez facilement, dans la mesure où les vaniteux ont des dispositions certaines à être des scélérats, dans le sens que j'ai précisé ci-devant. Par conséquent les manipulateurs flatteurs peuvent tout à fait utiliser les scélérats, de sorte que cela conduise à une espèce d'harmonie entre les deux catégories, puisque et les scélérats, montés aux nues pour des brouilles auxquelles ils accordent une grande importance, et les flatteurs, qui usent de tous les moyens pour parvenir à leurs fins, trouvent leur compte. S'ensuit une forme de paix sociale entre les deux classes, une harmonie de la médiocrité. On peut distinguer ici une pseudo « main invisible », pour reprendre le terme employé par Smith (Smith 2011, 1881, 1980), mais elle n'opère pas ici sur le plan économique mais au niveau social, une main invisible sociale qui fait concorder des individus aux intérêts divergents, et qui octroie à chacun un certain niveau de satisfaction. Bien entendu, nul n'est jamais pleinement satisfait, mais cela n'est pas tant la faute de la main invisible que de la vanité et de la sottise qui poussent perpétuellement scélérats et manipulateurs. Néanmoins je n'ai révélé là qu'une harmonie entre les manipulateurs flatteurs et les scélérats, reste à vérifier si cet axiome peut s'étendre à l'ensemble des classes d'égoïstes. Je me dois donc de poursuivre mon classement, et nous verrons bien si l'harmonie se réalise. Un autre type d'égoïste altruiste est le manipulateur menteur ; sans forcément employer la flatterie, il peut feindre d'aider autrui en le trompant et en débitant toute une série de mensonges. Le manipulateur menteur s'appuie alors soit sur la candeur, sur la duperie, ou sur la vanité de l'individu qu'il convient de duper, le procédé ayant pour principe fondamental de faire avaler à l'autre des vessies pour des lanternes. Imaginez par exemple un homme dans la nécessité en face duquel se trouve un homme dans l'aisance ; l'homme aisé, las de s'atteler aux tâches ménagères, emploie l'homme dans la nécessité pour un salaire misérable, lui accordant

quelques avantages et feignant de lui accorder quelque considération, alors que, en réalité, il ne fait que tromper et rapiner. Les leaders de partis politiques, eux aussi, sont maîtres dans l'art du mensonge, et leurs partisans se nourrissent de leurs mystifications, ils les ingurgitent et s'en imprègnent pour leur plus grand bonheur, songeant naïvement que leurs chefs souhaitent leur venir en aide. Et tant qu'il existera des sots pour acclamer les menteurs, il existera aussi des menteurs. Quand les imbéciles auront disparu, alors les menteurs ne trouveront plus d'oreilles pour estimer leurs balivernes, ni pour les aider à accaparer quelque pouvoir. Enfin, le dernier genre de manipulateur et le manipulateur honnête, celui qui s'évertue à faire le bien à autrui, qui œuvre sincèrement pour les autres, et qui obtient, ce faisant, une grande satisfaction. Mais il pêche, en réalité, sous deux aspects : tout d'abord, parce que la fin visée est son propre bonheur, bonheur acquis à travers le bien-être procuré à autrui par divers actes ou divers discours, le manipulateur honnête est gouverné par son ego. S'il ne faisait pas le bien autour de lui, il se sentirait mal, et c'est pour combler ce vide, pour gommer ce mal-être, qu'il entreprend de répandre des bonnes choses dans son entourage, et qu'il est toujours plein de bonnes intentions. Ensuite, en pourvoyant systématiquement aux besoins d'autrui, l'honnête corrompt ses semblables et favorise leurs égoïsmes ; il peut être par là le jouet du manipulateur menteur, et aussi la victime crédule du scélérat cruel et méprisant, et la risée de l'indifférent. Coiffé du bonnet d'âne parmi les égoïstes, l'honnête concourt à sa déchéance propre ainsi qu'à la déliquescence de ceux qu'il prend sous son aile.

Il existe enfin une dernière catégorie d'égoïste, il s'agit de l'égoïste utilitariste, que l'on peut encore nommer bon samaritain. Ce dernier a pour seul exutoire la garantie des libertés de tous, la sienne y compris, qu'il obtient en contrepartie de quelques droits et devoirs. Il agit comme un législateur, il passe le plus clair de son temps à légiférer ; véritable juriste, il est un penseur de la morale. Serviteur de ses intérêts propres, il sert de même les intérêts de chacun, en essayant de leur imposer le minimum de restrictions, donc d'empiéter le moins possible sur les egos individuels. Le bon samaritain est une espèce rare parmi les hommes, et il ne dépasse souvent pas le théoricien qui, une fois plongé dans la faune de la société, perd ce statut et devient soit scélérat, soit manipulateur. Il peut également cumuler plusieurs statuts, c'est-à-dire être à la fois bon samaritain et scélérat, ou encore bon samaritain, scélérat et manipulateur, si bien qu'il n'y a pas de véritable imperméabilité entre ces classes. De plus il est tout à fait possible de passer de l'une à l'autre sans avoir à souffrir de quoi que ce soit. Il ressort ici que le bon samaritain est un peu à part, il n'est jamais tel quel toute sa vie durant, les conditions pratiques de la vie ne lui permettant pas de vivre dans sa bulle législative. Concevable uniquement d'un point de vue macro, il *devient*, sur le plan micro, soit scélérat,

soit manipulateur, soit les deux. Par conséquent un même individu peut arborer plusieurs états égoïstes dans un même temps, et sévir sur autrui, ou utiliser autrui afin d'en tirer le meilleur et de sauvegarder autant que possible son intégrité personnelle. Ainsi les sociétés donnent-elles lieu à une multitude d'échanges égoïstes qui entraînent, dans la plupart des cas, la satisfaction du plus grand nombre, conduisant ainsi à une harmonie sociale qui, si elle n'est pas parfaite, imperfection que l'on peut directement imputer au caractère égoïste des comportements, est le moins mauvais système possible compte tenu des hommes qui le composent et lui donnent vie au jour le jour. Il est possible de représenter les interactions entre les différents individus, sachant qu'ils peuvent passer d'un état à l'autre, ou cumuler plusieurs états, de la manière suivante (à noter qu'ici chaque état est considéré individuellement) :

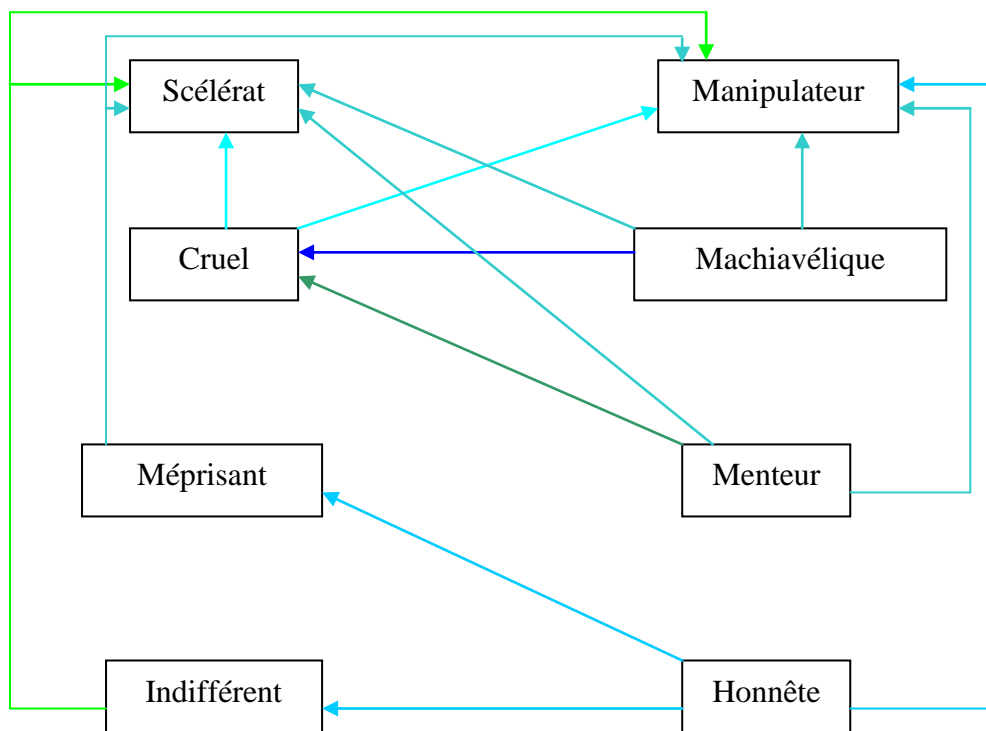


Figure 19. Bénéfices tirés de l'égoïsme

Légende :

- | | |
|------------------------|-----------------|
| —▶ Sauvegarde | —▶ Joie |
| —▶ Complot | —▶ Pouvoir |
| —▶ Profit (sauf cruel) | —▶ Amour propre |

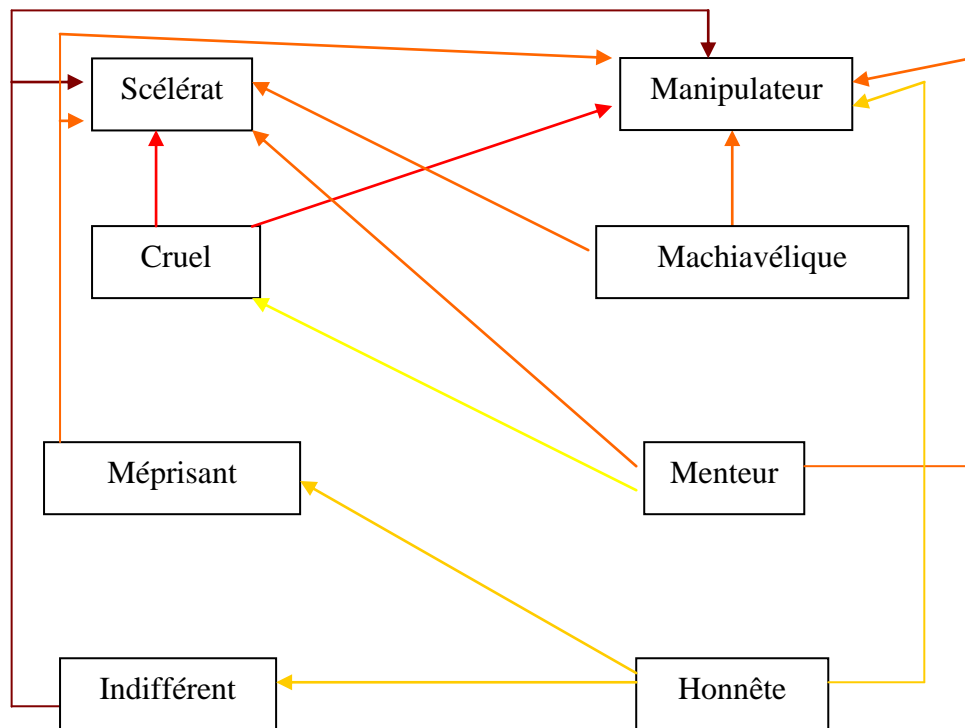


Figure 20. Douleurs causées par l'égoïsme

Légende :

- Souffrance physique ou intellectuelle active
- Souffrance physique ou intellectuelle passive
- Trahison
- Tromperie (sauf cruel)
- Décadence (sauf cruel)

Il ressort de la première figure, avec les flèches en couleurs froides, que chaque individu égoïste, adoptant un comportement particulier, tel que décrit ci-devant, tire quelque profit de ses interactions avec les autres individus. Seule une exception demeure envers les cruels accomplis qui, inspirant la crainte, ne peuvent générer de jouissance chez les autres individus, sauf pour les flatteurs, qui vont essayer de sauvegarder leur intégrité, et pour les menteurs, qui vont méditer leur perte. Les autres individus n'ont rien à tirer des cruels qui, une fois en place, sont très difficiles à renverser – c'est aussi la raison pour laquelle les bons samaritains, qui n'apparaissent pas dans ces schémas, légifèrent et rédigent des lois pour diminuer les pouvoirs individuels. Dans la seconde figure, en couleurs chaudes, l'on constate le pouvoir actif des

cruels, qui s'étend sur l'ensemble de la société, de même que le pouvoir passif des indifférents, qui s'étale sur le même champ. L'honnête entraîne la décadence de tous, sauf du cruel, qui est déjà décadent, et menteurs, méprisants et machiavéliques s'affairent à tromper leurs semblables. Dans les deux sens, l'on remarque qu'il y a des flux quasi symétriques, de sorte que à chaque profit corresponde une douleur, sauf pour les machiavéliques, qui sont incapables d'infliger des souffrances aux cruels, desquels ils sont tributaires ; c'est que, contrairement aux menteurs, les machiavéliques sont des lâches – donc il n'est que les machiavéliques courageux, qui soient des menteurs, qui peuvent anéantir les cruels. Cette double circulation des joies et des peines, motivée par l'appât du gain ainsi que l'ego, et atténuée par la crainte réciproque de l'autre, conduit à une harmonie caduque mais effective, qui canalise les énergies négatives de l'ensemble des membres de la société ; chacun a l'impression d'obtenir ce qu'il souhaite, chacun voit se gonfler son ego, et se satisfait de ce piètre état, persuadé de vivre une existence paisible et exemplaire.

Car il ne faut pas s'y méprendre, l'égoïsme est bel et bien la règle régulatrice en société. Les altruistes eux-mêmes étant égoïstes – dans la catégorie des honnêtes – cherchant en vain leur propre satisfaction, n'étant jamais véritablement satisfaits puisqu'ils ressentent toujours un vide, un besoin insatiable de servir leur propre personne, de combler leur bonheur personnel à travers le bien-être d'autrui ; la société tout entière, l'ensemble de ses membres sans exception, sont égoïstes. Il n'y a donc pas de véritable altruisme, désintéressé, indifférent aux jubilations et aux malheurs du monde. C'est pourquoi l'on peut dire sans crainte que, dans la *Théorie des sentiments moraux*, Smith a bien eu tort de dissocier l'égoïsme de l'altruisme (Smith 2011), ils sont une seule et même chose. Tous les individus sont égoïstes, cela relève de la nature humaine, cela relève de la volonté individuelle et des désirs qu'elle stimule incessamment dans le cœur des hommes ; « je veux » est le moteur de toute action, même de l'acte altruiste, et « je veux » comprend déjà *je*, et il est trop tard, l'ego est déjà présent, il claironne au sommet de l'esprit humain, pour penser à autre chose qu'à de l'égoïsme. Même les bons samaritains n'échappent pas à cette règle, et s'il en est peu d'effectifs, il en est des milliers, des millions que dis-je, de passifs, qui refont le monde, le réinventent tous les jours dans leurs beaux discours, sans jamais rien faire pour impulser un changement véritable de l'ordre sociétal ; c'est qu'ils craignent trop d'avoir à renoncer à leurs petits avantages particuliers, à leur petit confort matériel, aussi ne vont-ils jamais trop loin dans leurs critiques et, le cas échéant, demeurent inactifs, spectateurs des événements sociaux. Ce sont les beaux parleurs, les faiseurs de pluie et de beau temps, trop lucides pour subir sans rien dire, trop lâches pour entreprendre de changer concrètement les choses. Et trop égoïstes pour

s'apercevoir que leurs belles paroles ne mènent à rien d'autre... qu'à leur propre ego ! Après avoir refait le monde, ces bons samaritains s'en remettent à la réalité, l'admettent, puis redeviennent soit scélérats, soit manipulateurs, soit les deux. Et la société perdure dans ses rapports contradictoires et complémentaires, ses rapports égoïstes qui lui apportent un certain équilibre, un certain bonheur superficiel, dont elle se satisfait et qui lui suffit amplement ; les hommes n'aspirent d'ailleurs à rien d'autre, à rien de plus, et s'ils semblent vouloir posséder toujours plus, ce plus-ci n'est rien de plus qu'une répétition de leur égoïsme émancipé, une constante répétée, une ligne droite sur un graphique à deux dimensions, qui ne subit aucune variation de moins l'infini à plus l'infini, une fréquence stable qui n'émet aucune variation. Ces comportements ne sont que platitude et monotonie, souvent identiques du premier au dernier jour de l'existence.

§ 40. De l'acte et du jugement moral : l'*habitus* et la conscience morale

L'on juge communément les actes d'autrui, ainsi que les nôtres, d'après des critères moraux. Quand j'agis, ou quand un de mes pairs agit, je me demande toujours si ces agissements sont bons ou mauvais, fondés ou infondés, justifiés ou injustifiés etc. En bref, j'accorde une valeur morale à toute action, de sorte que je détermine chaque acte moralement ; c'est un automatisme relevant de l'inconscient, un jugement systémique qui me donne l'impression que les actions sont soit bonnes, soit mauvaises. Dans un mémoire que j'ai écrit il y a peu, je disais qu'il n'y avait ni bon, ni mauvais, mais que du vrai et du faux, et ainsi je remarquais que tout acte était plus sujet à la faculté de juger qu'à la moralité (*Economie de rien, Critique romantique et existentialiste de l'économie socialiste*, Lasserre 2009) ; mais cette conclusion était encore un peu floue, un peu inexacte, dans la mesure où elle était tenue par la binarité, par le vrai et le faux, et donc par la cosmologie, sans compter qu'elle était déjà trop profonde, en cela qu'elle excluait la morale en bloc. Alors il ne convient pas de se diriger vers pareille critique, qui serait contradictoire avec tout ce que j'ai montré jusqu'alors, mais plutôt vers une théorie plus concrète, comportant plus de similitudes avec la réalité. Les grands théorèmes abstraits, fondés sur des grands principes imperceptibles, sont bons à être abandonnés ; ils ne

mènent à rien, fourvoient notre bon sens et nous enferment dans des systèmes de réflexions étanches, desquels il est très difficile, pour qui y a mis la main dedans, de se sortir. Ces systèmes philosophiques sont des engrenages dangereux pour la pensée. Pour ma part, je resterai ici le plus réaliste qu'il me sera possible, toujours proche de mes perceptions, et proche du monde tel qu'il *est* ; c'est en procédant ainsi que je m'aperçois que, au fond, l'on ne peut pas véritablement affirmer que tel ou tel acte est bon ou mauvais ou, si l'on le peut ce n'est qu'*a posteriori*, par analyse, ou qu'*a priori*, par anticipation, ce qui revient à un jugement *a posteriori* puisque l'anticipation, spéculation effective, prévoit ce qui va se passer, et le pense tel que cela s'est déjà produit, comme s'il en était ainsi, et donc que la qualité morale d'un acte ne lui est pas propre mais qu'elle dépend uniquement d'un point de vue conscient particulier, qui seul peut en juger. Parce qu'avant les actions, ce sont les pensées qui font la morale, et ce n'est qu'après l'action, temporellement, ou par spéculation, qu'il est possible d'affecter à l'agissement un caractère moral. Si l'on supprimait la conscience et que l'on conservait les actes, à coup sûr les phénomènes se développeraient dans le monde sans que nul ne puisse en juger, sans, par conséquent, que la morale ne vienne se mêler de l'existence des êtres ; un tel monde serait animal, bestial, inhumain pour ainsi dire. Je rejoins d'ailleurs ici un peu l'idée que développe Bergson dans *L'énergie spirituelle*, quand il explique qu'il n'y a pas de conscience pour un être prisonnier du présent : « Toute conscience est donc mémoire-conservation et accumulation du passé dans le présent. Mais toute conscience est anticipation de l'avenir. Considérez la direction de votre esprit à n'importe quel moment : vous trouverez qu'il s'occupe de ce qui est, mais en vue surtout de ce qui va être » (Bergson 1996 b.) nous dit-il, distinguant ainsi l'homme, capable de souvenirs et d'anticipations, de l'animal, figé sur l'action présente. L'on retrouve par ailleurs une pensée similaire chez Nietzsche, dans les *Considérations inactuelles*, lorsqu'il évoque ce dialogue de sourd entre l'humain et la bête : « L'homme demanda peut-être un jour à l'animal : « Pourquoi ne me parles-tu pas de ton bonheur, pourquoi restes-tu là à me regarder ? » L'animal voulut répondre, et lui dire : « Cela vient de ce que j'oublie immédiatement ce que je voulais dire » – mais il oublia aussi cette réponse, et resta muet » (Nietzsche 1990) ; l'on voit bien ici que l'auteur a voulu nous montrer que les animaux, tout de bonne foi, sont incapables de s'extraire du présent. Bien entendu, l'on peut critiquer ces deux propositions, quasiment identiques, étant donné que nul ne s'est jamais placé dans le corps d'un animal, ou tout le moins nul n'en n'est jamais revenu, pour nous ramener quelque témoignage de sa vie de chat ou de libellule. Comme l'on spéculé sur le futur, l'on ne peut que spéculer sur l'état animal, sans jamais le connaître précisément, sans pouvoir l'expérimenter et donc le décrire

avec certitude. Nos jugements sont prisonniers, non pas du présent, mais de nos points de vue individuels, qui ne rendent possible qu'une certaine forme de jugements : les jugements humains. Nous sommes ainsi tenus par la raison pure, autrement dit, par la faculté de juger qui nous est propre, comme chaque espèce animale est tenue par la sienne, sans pouvoir se positionner au-delà. Cela ne relève pas de la volonté, car l'individu *veut* toujours plus, mais de la capacité, du *pouvoir* réel, limité chez les êtres matériels. Voilà la condition humaine et, de même, la condition animale, une frontière spatiale, temporelle et intellectuelle infranchissable, que rien de connu, ni de perceptible, ne peut abattre. Cette frontière est comparable au Mur de Berlin, qui sépara, plus de quarante années durant, l'Allemagne de l'Ouest, fédérale, de l'Allemagne de l'Est, communiste ; les Allemands de l'Est, surtout les jeunes générations, qui n'avaient pas connu le pays unifié, endoctrinés par des préceptes stalinistes, ne pouvaient que très difficilement s'imaginer un autre mode de vie que celui qui était le leur. Etendue à l'humanité, à l'ensemble des peuples réunis, non pas considérés en tant que masses opposées entre elles, mais comme unité par opposition aux autres espèces, cette illustration montre comment les hommes sont conditionnés par leur propre condition, et ne *peuvent* être autrement qu'ils sont ; c'est un authentique *habitus* humain⁵⁰, qui distingue les hommes des autres espèces, ainsi que chaque espèce vivante de toute autre. Non pas que cet *habitus* détermine fatalement les agissements humains, en quoi il n'est pas déterministe, il n'en n'est que la limite matérielle et intellectuelle, frontière intangible ne pouvant apparemment pas être franchie. L'*habitus* est la nature relativement déterminante de chaque espèce, ses *possibles* d'actions et de réflexions. Chez l'homme cependant, et il convient de souligner cela, la conscience est tellement étendue, elle peut penser tant de concepts, même sans pouvoir se le représenter, elle peut même concevoir l'infini, que l'*habitus* est tout de même assez flou, surtout sur le plan intellectuel, qui ressemble, chez l'homme, à un vaste champ sur une plaine offrant, pour les quatre points cardinaux, une vue sur l'horizon, l'horizon à perte de vue. Car

⁵⁰ A ne pas confondre ici avec la notion d'*habitus* chez Bourdieu, qui ne se dessine qu'au sein de l'humanité sans la considérer dans sa globalité (*Esquisse d'une théorie de la pratique*, Bourdieu 2000), déterminé plus par les classes sociales que par l'humanité elle-même. L'*habitus* de Bourdieu correspond plutôt à l'exemple que j'ai évoqué, en distinguant les Allemands de la RFA et de la RDA. Bourdieu définit d'ailleurs ainsi l'*habitus* : « l'*habitus* est le produit du travail, d'inculcation et d'appropriation nécessaire pour que ces produits de l'histoire collective que sont les structures objectives (e. g. de la langue, de l'économie, etc.) parviennent à se reproduire, sous la forme de dispositions durables, dans tous les organismes (que l'on peut, si l'on veut, appeler individus) durablement soumis aux mêmes conditionnements, donc placés dans les mêmes conditions matérielles d'existences » (*idem*). L'*habitus* ici relève de phénomènes sociétaux et sociaux, non pas de la *nature humaine*, contrairement à l'idée que je développe ici.

si la pensée humaine est capable d'imaginer l'infini, tant sur le plan temporel, que spatial, qu'intellectuel, rien ne nous assure qu'elle est incapable de l'expérimenter ; simplement l'*habitus* est un frein évident à cette expérimentation, destinée humaine à laquelle chacun peut réchapper, mais dont il est très difficile de se détacher.

L'homme, plus que l'animal, est capable de juger moralement ; id est que ses jugements ne sont pas limités à la sphère de l'instinct de survie, au domaine de la nécessité, mais qu'elle s'étend dans des univers plus abstraits, et notamment moraux. Car le jugement moral relève de l'abstraction d'un phénomène matériel dans l'entendement ; le phénomène est réinterprété, et jugé comme bon ou mauvais par rapport à tel ou tel individu, à telle ou telle situation, et en fonction d'un point de vue particulier, fût-il personnel, collectif ou encore légal. Ce jugement sert toujours, et dépend également, de l'égoïsme de celui qui le formule, qui estime que les actes réalisés par autrui ne doivent pas lui nuire. Si le jugement porte sur une action extérieure au juge, qui ne le concerne pas personnellement, alors ce n'est pas l'égoïsme individuel qui est directement émoussillé, mais cet égoïsme est transposé vers autrui, de sorte que le juge évalue la situation, en se mettant dans la peau des protagonistes, systématiquement d'après lui-même. Il se figure donc, en se situant du point de vue de celui qui subit l'action, que le bienfaiteur présumé, parce qu'il le perçoit en tant que tel, ou que le bourreau, ont agi respectivement bien et mal compte tenu des circonstances, ainsi que de son propre égoïsme ; ainsi différentes personnes émettront différents jugements sur des situations identiques, jugements dépendants de la qualité de l'égoïsme du juge qui n'est, en réalité, parti pris individuel oblige, jamais neutre. Toute morale n'est donc pas issue des actes eux-mêmes, sinon plutôt des jugements conscients et individualisés réalisés par les êtres humains. Ces jugements-ci sont la preuve, ainsi que la résultante, de ce que l'on peut appeler la conscience morale ; et cette conscience morale, parce que l'homme *peut* dépasser intellectuellement son *habitus*, constitue la différence fondamentale entre l'espèce humaine et les autres espèces animales. Du reste l'on ne saura jamais, puisque l'on ne peut pas prendre leur place, si les animaux sont aptes à suivre cette tendance, et bien que Diogène Laërce nous rapporte que Pythagore implora un jour un citoyen grec, qu'il croisa en ville, de ne pas maltraiter son chien, parce que ce dernier, dans une vie antérieure, avait été l'un de ses amis fidèles (*Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Diogène Laërce 1965), cela ne nous permet pas, réciproquement, d'avoir l'assurance de la réalité de ce type d'incarnations. Ce que nous savons, et nous devons, pour l'instant, nous en tenir à cela, c'est que les hommes ont une conscience morale, conscience qui est l'application de leur faculté de juger, utilisation pratique de la raison pure. Par extension je dirai que la conscience morale est à la raison

pratique ce que la faculté de juger est à la raison pure, c'est-à-dire qu'elle est la raison pratique. Tandis que *pouvoir juger* demeure un concept abstrait, sans application, bien cependant qu'elle soit donnée empiriquement, avoir une conscience morale induit nécessairement une raison pratique ; la raison pratique peut néanmoins être étendue à des concepts amoraux, à savoir à des phénomènes qui ne font pas entrer en jeu des valeurs morales, ou plutôt dans lesquelles l'individu ne se réfère pas à ses valeurs, de quoi il découle que la morale est partout dans les jugements humains, même quand elle est absente, car cette absence n'est pas un vide moral, sinon une absence de la morale, présent dans l'esprit de celui qui ne s'y réfère pas. Les hommes, par conséquent, s'affairent à employer, en toutes circonstances, leur raison pratique sur le plan moral. Et cette application est révélatrice de la conscience morale, conscience du bien et du mal, particulière chez l'homme. Mais cette conscience, et j'aurais l'occasion de débattre plus longuement sur la question plus tard, peut aussi être imagination, en quoi bien et mal seraient des concepts imaginaires et la conscience morale serait immédiatement ramenée à la raison pure et à *l'être*. Quoiqu'il en soit, nous savons désormais que, d'une part, l'homme *peut* juger moralement les actions d'autrui ainsi que les siennes propres, voire celles du monde animal, qu'il peut estimer bonnes ou préjudiciables, et que, d'autre part, ses jugements, du fait de la conscience de la conscience, ont une portée infinie, et peuvent donc se perdre et se retrouver indéfiniment dans les syllogismes, et aussi dans les mœurs des sociétés. L'infinité de la conscience, je dirai même plus la conscience de cette infinité, est déterminante chez l'homme, elle lui ouvre d'innombrables portes vers d'innombrables types de raisonnements. L'homme est un être complexe, conscient, conscient d'être conscient, et conscient d'être capable d'orienter ses actions de façon binaire, selon des principes moraux, qu'il peut choisir de respecter ou d'enfreindre, sans avoir forcément à craindre d'être puni par une force supérieure. A un instant donné, l'homme peut choisir, d'après ses propres valeurs morales, ou d'après une norme admise par un plus grand nombre, soit de se conformer au bien, soit de faire le mal, et nul ne peut, si sa décision est ferme, modifier son choix. C'est là qu'intervient – ou que revient ! – la toute-puissance de la volonté qui, couplée à l'égoïsme, détermine les agissements humains selon les fins que ceux-ci se fixent ; nul ne peut arrêter un être borné à part une puissance physique supérieure, car tant que celui-ci ne trouvera face à lui que peu ou pas de résistance, il persévéra dans la logique qui est la sienne, et sa volonté ne s'ébranlera pas. Tant qu'elle n'a pas de motif de recul ou d'apaisement, la volonté ne s'affaiblit jamais, au contraire, elle a tendance à grandir, à devenir de plus en plus audacieuse et de plus en plus têtue. La volonté est, dans le cœur des hommes, pareille à un enfant en apprentissage des

bases de la vie, elle ne se fixe donc que les limites qui la contraignent matériellement à ne pas s'étendre à l'infini. Pensez en effet à cet enfant qui, ignorant tout des malheurs de l'existence, viendra poser sa main sur une plaque chauffante ; la douleur qu'il ressentira, en guise de signal d'alarme, lui fera comprendre que cette expérience est négative pour son corps, et donc qu'il ne devra pas la renouveler. Il est alors ici une limite matérielle, relative à l'intégrité du corps, qui décourage l'enfant à toucher des objets brûlants. Parallèlement imaginez un adolescent avide de libertés et d'expériences, qui s'aperçoit que ses parents le laissent libre de tous mouvements ; naturellement, voyant que rien, qu'aucune autorité, ne vient lui barrer la route, il sera tenté, si sa propre conscience ne le rappelle pas à l'ordre, à s'adonner à des expériences de plus en plus extrêmes et dangereuses, et ce n'est que quand il se retrouvera au pied du mur, dépouillé d'une partie de ses biens, atteint physiquement ou encore ruiné intellectuellement, qu'il décidera de calmer quelque peu ses ardeurs. Après, la crainte de connaître une destinée malheureuse lui servira de canalisateur. Mais, sans peur ou sans motif évident, la volonté est un bulldozer sans limite, se fixant des fins tout aussi illimitées, à laquelle seule l'absence de moyens, l'incapacité matérielle effective pour les réaliser, peut venir mettre un terme ou, dans une moindre mesure, atténuer. Par conséquent la volonté, moteur de l'action, indépendante de la conscience morale mais proche de l'égoïsme, sachant que c'est l'ego qui façonne les valeurs morales et crée les différents niveaux d'égoïsmes, ne peut être arrêtée que par des barrières matérielles, si bien que si ces barrières n'existaient pas, l'on verrait sans doute, dans notre monde, grandir la médisance et la cruauté, s'épanouir la rancœur et la vengeance, et couler le sang à flot ; tout ceci ne serait pas très joyeux, et force est de constater qu'il est préférable que la main macabre de l'homme soit limitée par sa condition physique, et aussi par son intellect souvent peu développé au regard de ses capacités quasi inépuisables. Le corps humain est la limite de l'homme, tout comme la force d'autrui, ainsi que les lois de la nature, qui le restreignent dans ses mouvements, et sa séparation de la conscience totale, qui ne lui permet pas de détenir la totalité de l'information ; c'est son *habitus* qui l'emprisonne, qui l'empêche de *faire* tout ce qu'il *veut* et qui, par là, sauve l'humanité d'elle-même.

Cependant il est aussi une autre catégorie d'hommes, qui n'ont pas systématiquement besoin de contraintes physiques pour se fixer des limites. Ces derniers sont soit plus sages, soit moins courageux, que leurs semblables égoïstes effrénés, et je m'efforcerai d'élucider cette énigme dans le Chapitre VII de la présente thèse, mais nous avons la certitude qu'ils ont une forte conscience morale, conscience qui leur permet de se fixer, par anticipation des actions à réaliser, et par estimation morale de ces dernières, des limites intellectuelles, de sorte qu'ils

n'agiront pas toujours, même s'ils le *peuvent*, s'ils considèrent que leurs actes sont immoraux ou nuisibles. De tels individus sont capables de sacrifier leurs désirs, donc de laisser sur le côté leur volonté primitive, pour ne pas faire ce qu'ils pensent être le mal. Leur volonté est donc modifiée, et elle se place au service du bien, et non plus à la solde des désirs ponctuels. En conséquence elle peut sembler plus stable que la volonté primitive, sans pour autant être plus rassasiée, puisque la quête du bien moral, tout comme celle des désirs futiles et passagers, est interminable et n'est jamais satisfaite. La conscience morale appliquée comme principe de conduite individuelle conduit donc, pareillement à la volonté, à une impasse pour celui qui s'y livre, puisqu'il ne peut jamais être constamment pleinement satisfait. Par conséquent l'on remarque que partout où siège la volonté s'étend l'insatisfaction, même dans la conscience morale, frein des désirs personnels, véritable source de névrose – et je salue ici Freud qui disait fort justement que nous sommes tous des névrosés (Freud 2001) – et donc que la conscience morale, qui repense l'*habitus*, si spécifique à l'homme, n'est pas nécessairement une source de bonheur. Néanmoins nous pouvons nous réjouir d'être parvenus à cette conclusion, car elle nous rapproche un peu plus de la réalité. La conscience morale, véritable sur-moi au sens de Dolto⁵¹, canalisateur des pulsions, est le juge de l'homme qui, ne se contentant pas de juger autrui, juge ses propres agissements potentiels d'après les valeurs qui lui sont chères. Par une démarche d'extériorisation et de projection dans l'avenir, l'homme parvient à s'imaginer lui-même, mêlé possiblement à autrui, dans une situation précise et, se projetant aussi dans l'autre, juge de la moralité des actes mis en jeu dans la situation en question, se constituant ainsi juge de sa propre personne sans avoir besoin de vivre une situation qu'il pourrait trouver, d'après lui et pour autrui, immorale. Rares sont les espèces à avoir la capacité de réaliser ce type de raisonnements, nécessitant l'utilisation de

⁵¹ C'est ainsi que Dolto définit le sur-moi : « Une comparaison classique nous fera comprendre la formation du Sur-Moi. On met des poissons dans un bocal et l'on sépare un jour le bocal en deux par une plaque de verre transparente. Les poissons enfermés dans chacun des deux compartiments du bocal tentent vainement de traverser le mur transparent, et s'y heurtent, sans cesse ; jusqu'au jour où ils agissent « comme s'ils n'avaient plus envie » de sortir du compartiment qui leur est réservé. Ils ne se heurtent jamais plus alors à la cloison de verre et si, au bout de quelques semaines, on retire la cloison, on constate que les poissons continuent à se comporter « comme si elle existait toujours » ; l'interdiction est devenue « intérieure », elle fait partie de « la personnalité » de ces poissons » (*Psychanalyse et pédiatrie*, Dolto 1976). Je n'ai, pour ma part, pas de grande estime pour la psychanalyse ; néanmoins cette approche me semble tout à fait cohérente, dans la mesure, qui plus est, où elle peut être ramenée au problème philosophique de l'*habitus* tel que je l'ai défini, en tant que frein matériel de l'action, et de la conscience morale, frein intellectuel de la volonté primitive, essentiellement axée sur des désirs sans importance.

variables intellectuelles et temporelles complexes. Pour illustrer cette idée, je vais citer un exemple tout simple : un homme avare, qui aime donc les richesses matérielles, pourrait être tenté, voyant passer près de lui, sur le trottoir, une femme âgée sans défense, tenant à son bras un grand sac, de dépouiller cette personne, en l'agressant si nécessaire, et de la laisser sur le bord de la route sans autre forme de procès. Si cet homme est captivé par son désir d'avarice, c'est-à-dire si son désir est plus fort que lui, s'il l'aliène en quelque sorte, alors il s'adonnera sans scrupule à cette agression. Par contre, s'il a préalablement décidé en son esprit que l'acte de voler est mauvais, alors, et ce malgré son avarice marquée, il n'aura pas même l'idée de s'attaquer à une personne qu'il jugera par avance innocente. Rien qu'à l'idée des regrets que cela pourrait générer en son cœur, il serait bien incapable de se laisser aller au larcin. Rattrapé par sa conscience morale, un tel homme a une aptitude remarquable pour contrôler et déplacer sa volonté dans d'autres sphères ; non plus limitée au désir primitif et animal, elle peut aspirer à des satisfactions, bien qu'étant tout aussi ponctuelles, présumées supérieures, en concordance avec des valeurs morales censées offrir le bonheur au plus grand nombre d'individus.

§ 41. Sur les sophismes grossiers dans les théories de la morale

Si j'ai pris la peine de préciser, dans le titre de ce paragraphe, que je m'intéresserai aux sophismes grossiers dans les théories de la morale, c'est parce que, justement, il est des sophismes plus notoires que d'autres, plus marqués par l'empreinte de l'absence de réflexion de fond et de logique que certains autres, pour lesquels les paralogismes ne tiennent qu'à un détail du raisonnement. Ces sophismes vulgaires, d'ailleurs, respectent parfaitement la règle du sophisme tel que Platon l'exprime dans *Protagoras*, à savoir l'art de bien parler (Platon 1993) – et non pas, par extension, l'art de raisonner : « Le cithariste, par exemple, rend éloquent sur le sujet qu'il fait connaître : l'art de la cithare, n'est-ce pas ? – Oui. – Bien ! Et le sophiste sur quel sujet rend-il éloquent ? – Evidemment, c'est sur ce qu'il connaît. – C'est vraisemblable. Et quel est donc le domaine de savoir que connaît le sophiste et qu'il fait connaître à son disciple ? – Par Zeus, dit-il, je ne sais plus que dire » remarque par ailleurs

Socrate (*idem*). Ce sont à ces sophistes-là, ces faiseurs de beaux discours, qui cachent un vide intellectuel sous de grands mots, de grands concepts et de grandes phrases souvent incompréhensibles, que je vais adresser ma critique. En ce qui concerne les autres, les sophistes malgré eux, dont, je crois, tous les penseurs peuvent se revendiquer, je serai bien plus clément à leur rencontre, comme ils ont su être cléments avec leurs lecteurs et leurs auditoires, car ceux-là ont tous apporté leur pierre à l'édifice de la pensée, tous ont permis une avancée sur plusieurs points, et leur sophisme ne s'est révélé qu'après une fine analyse de ceux qui leur ont succédé – d'ailleurs, de ce point de vue là, ne sommes-nous pas tous des sophistes ? Les théories des sophistes vulgaires, elles, n'ont pas eu besoin d'attendre la postérité pour être démenties ou, si cela a été le cas, et c'est vrai pour certaines, que je vais avancer ici, ce n'est que parce que soit elles sont tombées dans l'oubli, soit les philosophes n'ont pas même jugé intéressant de s'y référer, soit parce qu'elles ont été communément admises et que nul ne s'est encore érigé face à leur galimatias. Pourquoi, alors, si je considère que ces théories sont totalement fausses, m'y intéressé-je ? Pour la simple raison que je souhaite éveiller les lecteurs qui y adhèrent, et décourager ceux qui les méconnaissent à s'en inspirer. Car ces sophismes, malheureusement, font aujourd'hui office de courant dominant en philosophie ; ils se multiplient dans les grandes revues de philosophie, notamment américaines, étalant leur logique modale ou étrangement mathématique afin de justifier des propositions pouvant sembler hasardeuses. Héritiers de Tarski, mais également des conséquentialistes, ces sophistes de la morale doivent, je le crois, être démasqués, de sorte qu'ils ne puissent plus marquer de leur sceau, ou qu'ils la marquent moins, se voulant indélébile, la pensée philosophique contemporaine. Les articles de philosophie sont aujourd'hui agrémentés de nombreux symboles mathématiques, voire d'équations, supposés clarifier les raisonnements ; mais ce n'est là que menterie et mystification, dans la mesure où ces symboles présupposent des hypothèses simplificatrices qui, érodant la réalité, biaisent et faussent les raisonnements – ce qui, il faut bien l'admettre, est contraire à l'esprit philosophique. Ainsi voit-on, par exemple, et je ne cite que peu de cas, car une revue de littérature de cent pages ne suffirait pas à les répertorier tous, des modèles tels que ceux-ci dans des articles de philosophie : « Vous devriez X Y seulement s'il est rationnel pour vous de X Y »⁵² (« Assertion, knowledge, and rational credibility », *The Philosophical Review*, Douven 2006), ou encore : « y est une sœur de x »⁵³ (« A theory of bondage », *The*

⁵² « You should only X Y if it is rational for you to X Y ».

⁵³ « y is a sister of x ».

Philosophical Review, Salmon 2006), ou bien « La forme générale d'une analyse conditionnelle d'une disposition est : **COND** $\square(d \leftrightarrow (c \sqsupset m))$ »⁵⁴ (« The conditional fallacy, *The Philosophical Review*, Bonevac, Dever et Sosa 2006) et j'en passe, autant de propositions fugaces et frivoles qui n'apportent pas grand-chose à la pensée. Fort heureusement, il est encore des philosophes, et même des professeurs de philosophie, qui ne se conforment pas à ce courant-là. Alors que, au dix-neuvième siècle, les idéalistes allemands utilisaient des concepts flous et compliqués, ainsi que des structures de phrases rendant leurs discours difficilement compréhensibles, pour dissimuler le vide de leurs arguments, les *Philosophes de la Symbolique* du vingtième et du vingt-et-unième siècle emploient des symboles et une typographie complexe pour confondre leurs lecteurs, et leur faire croire que, derrière cette complexité, se cache des concepts très profonds. Comme les économètres, lorsqu'ils versent dans le normatif, tentent de modéliser l'économie, se heurtant toujours à la réalité, passent leur temps à s'emmêler dans des hypothèses simplificatrices irréalistes, les *Philosophes de la Symbolique*, à l'image de mathématiciens qui auraient manqué leur vocation, s'évertuent à mettre en place une philosophie normative systématiquement faussée par les aléas de la réalité. Pires que les mystiques qui, au moins, n'ont pas pour ambition de décrire la réalité avec précision, les *Philosophes de la Symbolique*, prétendent retranscrire des phénomènes cognitifs et moraux sous forme d'équations, usant de symboles subjectifs, quoi qu'en dise le brillant Tarski (Tarski 1944) ; c'est qu'ils se figurent sans doute que les esprits humains sont pareils à une intelligence artificielle préprogrammée par des algorithmes savants, et réagissant pareil à des automates dépourvus de toute sensibilité et de toute intelligence ; l'objectif de ces philosophes, et l'on peut faire la même remarque à l'égard des économètres, serait donc de remonter à la source, à l'intelligence première, afin de restituer l'ensemble des équations qui met le monde en marche et motive les actions humaines. Mais ce n'est là que vaine entreprise, c'est une bataille perdue d'avance, un jeu d'écoliers qui, pendant leur pause, tendent à maximiser leur amusement, ou bien à tuer l'ennui. Car les symboles sont toujours moins complets que les mots, moins nuancés et, par-là, bien que cela puisse paraître étrange, moins précis ; leur bivalence, trivalence parfois même, les rend encore plus ambigus que les mots qui, au moins, trouvent leur définition exacte dans le dictionnaire. Mais, avec un symbole, je peux tout faire, je peux tout dire et, pour peu que la majeure partie de mes lecteurs ne me comprenne qu'approximativement, je peux mentir de manière éhontée, sans avoir à être inquiété par la critique ; c'est la raison pour laquelle la critique doit précéder la pensée de ces

⁵⁴ « The general form of a conditional analysis of a disposition is : ? ».

Philosophes de la Symbolique, elle doit viser plus que leurs démonstrations, directement leur méthodologie ; parce que cette méthodologie entre dans un jeu élitiste, qui ferme la porte de la réflexion et de la discussion à qui n'utilise pas leurs outils, rendant ainsi impossible tout dialogue et toute avancée philosophique. En son temps, Schopenhauer, estimant que leurs propos étaient vides de tout intérêt, indignes d'être lus, n'a jamais pris la peine de critiquer les idéalistes sur le fond de leur pensée, aussi suivrai-je son exemple, et ne perdrai pas mon temps dans des critiques de fond de théories abracadabrantiques ; je préfère m'employer à critiquer des axiomes plus subtils, sur lesquels il est possible de s'appuyer pour développer une pensée intelligente, plutôt que de m'égarer auprès de théoriciens qui ont pour seuls compagnons la mathématisation et l'élitisme, je me satisferai donc de brèves critiques des courants de pensées sophistiqués les plus influents – précisément parce qu'ils sont influents – et passerai sur les autres, pour lesquels l'esprit même le plus simple, le moins érudit, est capable de déceler les incohérences. Ici, je vais m'intéresser à deux auteurs principaux, qui ont érigé des philosophies relativement différentes ; pour être honnête, j'ai quelque considération pour le premier, dont la sophistication n'est pas, pour ainsi dire, entière, mais due à une inaptitude ou une non volonté de pousser plus loin le raisonnement, et l'on pourra retirer quelques points positifs de sa pensée. Ce penseur-là est Moore, auteur de *Principia Ethica*, classique de la philosophie de la morale du vingtième siècle, ouvrage dont, malgré nombre d'approximations, l'on peut retirer quelques théorèmes intéressants (Moore 2005). L'autre auteur, dont je vais critiquer la théorie, est Railton, qui, m'a-t-il semblé, n'a pas produit de raisonnements de qualité égale à ceux de Moore. C'est que Railton, plutôt que de rédiger de longs ouvrages, a préféré diffuser ses recherches sous la forme d'articles scientifiques. Et les publications dans les revues sont rarement motivées par les mêmes raisons qui peuvent pousser un auteur à écrire un livre, et donc à utiliser un autre circuit de diffusion ; car les revues sont toujours tenues par un souci d'optimisation et de rentabilité – en dépendent existence et leur perdurance – et il en va de même pour les auteurs qu'elles diffusent, tandis que les maisons d'éditions, si, certes, elles peuvent s'inquiéter du succès de tel ou tel ouvrage qu'elles souhaitent éditer, publient des auteurs libérés des contraintes de leurs homologues, alors souvent plus libres dans leurs pensées et leurs réflexions. Nous ne devons cependant pas nous en étonner, c'est là un phénomène ancien, que Schopenhauer désignait déjà en son temps, et que Galilée, s'il en avait eu la possibilité, aurait sûrement bien volontiers décrié. Mais l'histoire nous a appris que l'on a fréquemment réservé le bûcher aux penseurs de bonne foi, automatiquement désignés comme dissidents, et la myrrhe, l'or et l'encens aux professeurs en symbiose avec la bien-pensance de leur temps. C'est le sort régulièrement réservé à la

dissidence que d'être étouffée par les courants dominants – comme c'est également son dessein de renverser ce dernier pour, par la suite, agir de façon similaire à l'égard des nouvelles formes de dissidence... Krugman, dans l'article que j'ai cité au début de ce chapitre (Krugman 2000), dénonce justement cette institutionnalisation de la pensée, qui dupe l'opinion et lui fait croire que les institutions peuvent acheter le bon sens. Dans un autre ouvrage, intitulé *La mondialisation n'est pas coupable*⁵⁵, il fustige certains économistes, qui ont vendu leur pensée à la course aux bestsellers, et dont la motivation première, avant l'avancée de la recherche scientifique ou la quête de quelque vérité, est de vendre et faire vendre leurs travaux. Alors, même si je n'ai ni l'érudition de Schopenhauer, ni le Nobel de Krugman, je souhaite vraiment inscrire mes travaux dans leur lignée, à savoir que je ne préférerai toujours la recherche des rouages de la réalité à celle de l'enrichissement personnel. La réalité, voilà quelle devrait être notre boussole, notre Etoile du Berger, dont nous devrions tous, chercheurs, autant que faire se peu, éviter de nous écarter.

A. Les trois états de Moore

A la fin de son *Principia Ethica*, Moore affirme que la morale peut être divisée en trois catégories d'oppositions entre le bien et le mal : « (1) le bien pur, (2) le mal, et (3) le bien mixte »⁵⁶ (Moore 2005). Pour le premier type, Moore s'exprime ainsi : « Les biens purs sont tous censés consister en l'amour de belles choses et de bonnes personnes : mais le nombre de biens différents de ce type est aussi important que le nombre de beaux objets, et ils sont aussi différenciés les uns des autres par les différentes émotions relatives aux différents objets. Ces biens sont certainement bien, même quand les choses ou personnes aimées sont imaginaires ; mais il faut noter que, quand la chose ou la personne est réelle, ou considérée en tant que telle,

⁵⁵ Le titre original, en anglais, est *Pop internationalism (Les théories « pop » de l'économie internationale)*, et je le préfère au titre français, beaucoup moins évocateur du contenu de ce livre, compilation d'articles de l'auteur, dans lequel il s'attaque aux théories populaires, voire populistes, qui ont vent aux Etats-Unis et en Europe, portant sur l'économie internationale.

⁵⁶ « My discussion falls into three main divisions, dealing respectively (1) with unmixed goods, (2) with evils, and (3) with mixed goods » (Moore 2005).

ces deux faits réunis, combinés avec le simple amour des qualités en question, constitue un ensemble qui est nettement mieux que le simple amour, puisqu'il a une valeur additionnelle très distinctes de ce dernier, qui relève de l'existence de l'objet, quand cet objet est une bonne personne. Finalement l'on remarque que l'amour de qualités intellectuelles en soi ne semble pas être un bien si important que lorsque l'amour porte sur des qualités à la fois intellectuelles et matérielles et, en tout cas, la plupart des meilleures choses sont, ou incluent, un amour de qualités matérielles »⁵⁷ (*idem*). Moore affirme donc qu'il y a des biens purs, hiérarchisables en différents niveaux, en fonction du point de vue émotionnel des individus, mais aussi du degré de matérialité des biens. Pour ce qui est de la matérialité, en fait elle va de soi ; étant donné que l'intellectuel, la pensée, sont véhiculés par des corps matériels, qui sont le médium de l'intelligence affirmée, on ne peut pas évoquer des qualités intellectuelles sans, préalablement, considérer des qualités matérielles. L'on ne porte par conséquent jamais son attention exclusivement sur des qualités intellectuelles, mais toujours, par la force des choses, aussi sur des qualités matérielles. De plus la notion de qualité matérielle mérite d'être discutée ; si l'on entend par, qualité matérielle, support matériel, alors elle conserve quelque signification, par contre, si l'on entend par qualité matérielle, qualité morale, comme l'on pourrait l'entendre dans la notion de qualité intellectuelle, qui revêt un aspect qualitatif sur le plan moral, puisque l'on est en mesure d'estimer si telle ou telle réflexion est bonne ou mauvaise, sachant qu'ici, selon le discours de Moore, la qualité est nécessairement bonne, c'est tout le moins sous-jacent à son exposé, alors l'on tombe directement dans un profond fossé de néant intellectuel, car à l'évidence nul ne saurait dire si le matériel est bon ou mauvais, mais seulement décider arbitrairement s'il est beau ou laid ; mais ni le laid, ni le beau, n'ont de caractère moral à proprement parler, et combien d'hommes fort élégants, très stylisés, à l'apparence impeccable, sont les premiers des malhonnêtes, inversement combien d'individus aux allures peu engageantes peuvent être des sages ; donc l'on ne peut jamais dire que, parce que tel ou

⁵⁷ « Unmixed goods may all be said to consist in the love of beautiful things or of good persons: but the number of different goods of this kind is as great as that of beautiful objects, and they are also differentiated from one another by the different emotions appropriate to different objects. These goods are undoubtedly good, even where the things or persons loved are imaginary; but it was urged that, where the thing or person is real and is believed to be so, these two facts together, when combined with the mere love of the qualities in question, constitute a whole which is greatly better than that mere love, having an additional value quite distinct from that which belongs to the existence of the object, where that object is a good person. Finally it was pointed out that the love of mental qualities, by themselves, does not seem to be so great a good as that of mental and material qualities together; and that, in any case, an immense number of the best things are, or include, a love of material qualities » (*idem*).

tel objet est agréable à l'œil ou à l'odorat, qu'il est nécessairement bon, il n'est aucun rapport de causalité entre les deux concepts. Pourtant Moore confond le beau et le bien, et attribue au beau des qualités morales, ce qui évidemment est intenable. Sa démonstration, consistant à clamer que ce qui est beau est bon, même que ce qui est bon est encore meilleur quand l'objet immatériel en question détient quelque qualité matérielle, donc quelque beauté, s'appuie sur une confusion entre le beau et le bon sur le plan moral, qui sont deux concepts bien différents. Puis il insiste sur le fait que, au-delà de l'aspect intellectuel, l'existence matérielle de l'objet ajoute une « valeur additionnelle » (*ibidem*) à sa qualité morale ; c'est là, bien sûr, simple paralogsme, puisque la qualité intellectuelle présuppose la qualité matérielle ou, dirai-je plutôt, le support matériel, sans lequel il serait impossible, dans le système de l'humanité, à l'intelligence de s'exprimer. Enfin, et voilà qui devrait parachever ma critique du bien pur, lorsque Moore dit que ces biens purs sont « certainement bien » (*op.cit.*), il verse dans la redondance non explicative, puisqu'il ne parvient pas à définir le bien en soi, comme il se propose pourtant de faire, mais le qualifie à partir d'un bien quasi leibnizien supposé inné ; si ces biens purs sont forcément bien, alors il devient inutile de définir le bien, bien déjà connu de la faculté de juger, à laquelle elle se réfère sans avoir à dissocier les différents types de biens. Car les biens purs ne pourraient pas être certainement bien si le bien n'était pas connu au préalable par celui qui s'y réfère.

La seconde catégorie explicitée par Moore est le mal : « Les grands maux sont censés consister (a) soit en l'amour de ce qui est mauvais ou laid, (b) soit dans la haine de ce qui est bon ou beau, (c) ou encore dans le sentiment de douleur. Ainsi le sentiment de douleur, s'il est un grand mal, est la seule exception à la règle selon laquelle tous les grands bonheurs et tous les grands malheurs impliquent tous deux une connaissance et une émotion dirigées envers l'objet de la douleur »⁵⁸ (*op. cit.*). Dans sa définition (a), Moore relie le mal à l'amour du mal et du laid, procédant ainsi de manière symétrique à sa définition du bien. Là encore, d'une part, procédant pareillement au serpent qui se mord la queue, il définit le mal en présupposant le mal, puisque le mal doit être connu de la conscience pour qu'elle soit apte à décider « ceci est mal, ceci est mauvais », et donc sa définition a bien du mal à tenir sur ses deux jambes, d'autre part il renouvelle, en associant le mal au laid, la même erreur que précédemment ; en quoi sa définition (a) n'apporte rien de nouveau à ce qu'il a énoncé préalablement. Sa

⁵⁸ « Great evils may be said to consist either (a) in the love of what is evil or ugly, or (b) in the hatred of what is good or beautiful, or (c) in the consciousness of pain. Thus the consciousness of pain, if it be a great evil, is the only exception to the rule that all great goods and great evils involve both a cognition and an emotion directed towards its object » (*ibidem*).

définition (b) est le miroir de sa définition (a), dans la mesure où elle ne s'appuie non plus sur l'amour du laid et du mauvais, mais sur la haine du beau et du bon ; elle est donc tout aussi insuffisante et non substantielle que son analogue. L'on voit de plus comment Moore mêle les qualités morales, le bien et le mal, aux sentiments humains, puisqu'il appuie ses définitions sur des émotions fortes telles que l'amour et la haine ; à noter que, pour définir le bien, il n'a pas proposé le postulat suivant : le bien est la haine du mal et du laid, pour la simple raison qu'il n'a pas voulu, consciemment ou inconsciemment, relier le bien à la haine, ce qui demeure paradoxal étant donné qu'il octroie au mal la capacité d'aimer. Car, s'il avait véritablement voulu expliquer les notions de bien et de mal, d'une, Moore ne les aurait jamais présumées, ce faisant il les annihile, de deux, il ne les aurait jamais associées à des sentiments humains subjectifs, variables et incertains. Enfin, pour ce qui est de sa définition (c), ainsi que du commentaire qui l'accompagne, ils sont de la même tonalité que ce que l'on a pu lire plus haut ; car clamer que le sentiment de douleur fait exception en cela qu'il n'est pas lié à son objet ne peut faire office de vérité générale ; toute douleur étant exprimée par un être, soit soi-même, soit autrui, elle repose nécessairement sur un objet matériel intellectuel, l'inerte n'éprouvant pas de douleur, et donc elle ne fait aucunement exception au fait que, pour se manifester, le mal a besoin de la matière.

Pour terminer, Moore nous fait part de la notion de biens mixtes : « Les biens mixtes sont ceux qui incluent des éléments pouvant être mauvais ou laids. Ils sont censés consister soit en la haine de ce qui est laid ou dans les maux de classes (a) et (b), soit en la compassion pour la douleur. Mais ils incluent aussi un mal, qui en réalité existe, son défaut semble être toujours assez important pour l'emporter sur la valeur positive qu'ils possèdent »⁵⁹ (*op. cit.*) ; ces biens mixtes, négations des catégories de maux (a) et (b), peuvent, eux, volontiers s'accorder avec la haine, et se définir, mais de manière positive cette fois-ci, vis-à-vis de la douleur ; or les biens purs, normalement, devraient être munis des mêmes qualités, à savoir que, explicitement, ils rejettent le mal et compatissent avec les hommes souffrants ; c'est que Moore a voulu les définir en soi, c'est-à-dire uniquement par rapport au bien, sans insérer le moindre mal dans leur définition, démarche bien insensée puisqu'aucun bien pur n'est vraiment pur en réalité, aucun ne se définit indépendamment, surtout lorsqu'il s'agit d'un bien réalisé par une action délibérée, du mal, dans la mesure où la prise de décision n'ignore pas

⁵⁹ « Mixed goods are those which include some element which is evil or ugly. They may be said to consist either in hatred of what is ugly or of evils of classes (a) and (b), or in compassion for pain. But where they include an evil, which actually exists, its demerit seems to be always great enough to outweigh the positive value which they possess » (*op. cit.*).

les possibilités de mal agir, mais qu'elle les prend entièrement en considération, et ce n'est qu'ainsi que celui qui décide est capable de choisir le bien plutôt que le mal. Toute décision de faire le bien nécessite une réflexion en amont, dans laquelle l'on pèse le pour et le contre, le bien et le mal, qui conduit à l'action bonne ou mauvaise, transformation matérielle de la volonté individuelle. Alors Moore, en exposant ces biens mixtes, est dans l'erreur la plus complète, puisqu'il n'a pas su voir que, dans tous les cas, le bien visant un objet, si cher à cet auteur, ne se manifeste pas spontanément sans réflexion antérieure, et donc qu'il n'y a pas de bien pur à proprement parler. La première partie de sa définition des biens mixtes, par opposition aux propositions (a) et (b) ne supporte pas la contradiction de sa définition du bien pur, qui devrait cependant l'inclure – mais comme Moore n'a pas voulu noircir ces biens purs en y mêlant de la haine, il n'a pas voulu les assombrir en évoquant, dans son exposé, la nécessaire prise en compte du mal dans le mécanisme de prise de décision, fût-elle bonne moralement. Pour ce qui est de la deuxième partie de la définition des biens mixtes, selon laquelle ils comprennent un mal assez puissants pour ternir et faire oublier le bien, l'on nage là en plein océan sophiste ; car il n'existe aucun thermomètre, aucun appareil, permettant de mesurer le niveau de bien du bien, de mal du mal, de bien du mal et de mal du bien. C'est donc là une proposition arbitraire, sans fondement, qui ne peut se justifier ni dans la théorie, ni dans la pratique.

La théorie morale de Moore ne peut par conséquent pas être validée. Elle soulève néanmoins quelques points intéressants, tant sur son fond que sur sa forme – les deux allant de pair ici. En fait, la lecture des axiomes de Moore nous invite à ne pas répéter les erreurs commises par son auteur, à savoir ne pas fonder ses raisonnements moraux sur des préjugés présumant les notions de bien et de mal – et donc définir préalablement ces deux notions – et de ne pas jouer du langage pour orienter ces derniers dans des directions ambiguës. Ce que sont le bien et le mal, disons-nous plutôt, à ce stade de la réflexion, que nous l'ignorons, et qu'il nous le faudra encore découvrir ; une fois leur définition établie, définition pas nécessairement prioritaire d'ailleurs, alors seulement l'on pourra les employer sans que plane le doute de l'incertitude et de l'inconnu. Pour lors, tenons-nous en à cela, c'est plus sûr : bien et mal, comme toute autre chose, ne sont pas absolus, mais sont toujours relatifs à un certain point de vue.

B. Railton : l'objectif subjectif trop inventif

Railton est un des philosophes de la morale majeur de notre temps ; à dire vrai, l'on peut difficilement évoquer des thématiques morales sans au moins citer son œuvre. En bon philosophe de la morale, il s'est évertué à définir le bien et le mal, et aussi à déterminer les modes de décisions optimaux pour les agents vivant en société. Car la morale peut être ainsi résumée en une « science » des choix, qui sont évalués d'après des critères moraux ; le choix précédant toujours l'action, celle-ci ne pouvant être, vue de l'extérieur, que jugée a posteriori, la morale a vocation, plus qu'à évaluer les actes, à juger des choix qui les ont motivés ; il y a donc un triple jugement, portant sur l'action, son motif, et la décision de celui qui agit, et c'est précisément à cela que Railton, dans son article *Moral Realism*⁶⁰, dont le titre en dit long sur le contenu et sur les ambitions de l'auteur, s'intéresse. Il souhaite savoir s'il est possible aux hommes d'optimiser leurs prises de positions, afin de prendre toujours la bonne décision. Certes, c'est là un débat vieux comme le monde : « je soutiens que celui qui ne fait pas le bien, mais le mal, n'est pas sage et que celui qui fait le bien, et non le mal, est sage, et pour définir nettement la sagesse, je dis qu'elle consiste à faire le bien » (*Charmide*, Platon 2002) enseignait déjà Socrate, suggérant aux individus de *faire* le bien plutôt que le mal, c'est-à-dire de prendre de *bonnes* décisions plutôt que de *mauvaises*. Par la suite la philosophie morale occidentale s'intéressera toujours aux choix des individus ; cela est sans doute dû à un héritage chrétien et scolastique, puisque les chrétiens, tout comme Platon d'ailleurs, sont inquiets pour le salut de leurs âmes, et que les scolastiques, notamment Saint Thomas d'Aquin, ont travaillé à relier les pensées chrétiennes et aristotéliennes, et que celui-ci affirme que le bien peut être divisé en « honnête, utile et délectable » (*Somme Théologique*, Thomas d'Aquin 1984) ; depuis lors la philosophie occidentale a peiné à dévier de cette trajectoire, et s'y engouffre aujourd'hui encore fort volontiers. Aux premiers rangs de ces philosophes siègent les moralistes anglo-saxons, tant décriés par Nietzsche (Nietzsche 1971) à son époque. Et Railton est de ceux-là, car il faut bien reconnaître que la réflexion morale anglo-saxonne a peu évolué, tant dans ses axiomes que sa méthodologie (malgré l'introduction de formules aux allures mathématiques), depuis la fin du dix-neuvième siècle.

⁶⁰ *Réalisme moral.*

Observons néanmoins, avant de le fustiger, les thèses qu'il avance et qu'il défend. La plus importante, sans doute, la clé de voûte de sa théorie, celle qui lui ouvre la porte sur les secrets du jugement, apparaît dans l'article que j'ai cité ci-devant ; il s'agit de la théorie de l'intérêt subjectif objectivé. Avant de la commenter, je vous laisse lire le passage dans lequel Railton la met en avant : « introduisons la notion d'un intérêt subjectif objectivé pour un individu A comme suit. Donnons à un individu A réel des pouvoirs cognitifs et imaginatifs illimités, ainsi qu'une information factuelle et nomologique totale concernant sa constitution physique et psychologique, ses capacités, les circonstances, l'histoire et ainsi de suite. A deviendra A+, qui a une connaissance claire et complète de lui-même et de son environnement, et dont la rationalité instrumentale n'est en aucun cas déficiente. Maintenant nous demandons à A+, non pas de nous dire ce qu'il veut présentement, mais ce qu'*il* voudrait que son soi-même non idéalisé A veuille – ou, plus généralement, recherche – comme s'il se trouvait dans la position de A »⁶¹ (Railton 1986). Selon Railton, le moyen, pour un individu, de prendre une bonne décision, est donc de suivre un procédé de dépersonnalisation, en se plaçant dans un état secondaire objectif, auquel l'agent demanderait ce qu'il doit vouloir compte tenu de son état plus limité. Bien que cela puisse paraître pertinent, l'on peut tout de même se demander si c'est bien réalisable, car, à l'évidence, l'on voit mal comment un individu restreint peut demander à son super lui-même, sorte d'être omniscient, de lui dire ce qu'il veut qu'il veuille qu'il fasse ; procédant ainsi, l'individu risquerait fort d'être confronté au silence glacial de son interlocuteur imaginaire. Autant demander directement à Dieu ! Après tout qu'est Dieu, selon les conceptions humaines, sinon un être omniscient et omnipotent, le A+ perpétuel de A ? Ce A+, ce A extrapolé, doué de pouvoirs divins, qu'est-il sinon un dieu ? Jusqu'à preuve du contraire, nul n'est capable de sortir de lui-même pour disposer d'une information totale, la transmettre à son soi limité matériellement, temporellement et spatialement, pour que ce dernier prenne une décision juste ; d'ailleurs si une telle manœuvre était réalisable, tout le monde agirait selon un bon sens commun, la logique et l'amour désintéressé d'autrui, et les hommes ne seraient plus des hommes, mais des anges, la Terre ne serait plus la Terre, mais le

⁶¹ « let us introduce the notion of an objectified subjective interest for an individual A, as follows. Give to an actual individual A unqualified cognitive and imaginative powers, and full factual and nomological information about his physical and psychological constitution, capacities, circumstances, history, and so on. A will have become A+, who has complete and vivid knowledge of himself and his environment, and whose instrumental rationality is in no way defective. We now ask A + to tell us not what *he* currently wants, but what he would want his non idealized self A to want – or, more generally, to seek – were he to find himself in the actual condition and circumstances of A » (Railton 1986).

Paradis, ou quelque univers utopique que ni More, ni Platon dans sa *République*, ni même Campanella, malgré leurs esprits particulièrement rêveurs, n'auraient jamais pu imaginer⁶². Relevant du seul imaginaire, cet intérêt subjectif objectivé peine aussi à trouver des fondements pouvant le rendre *possible*. Rien en effet ne vient le justifier, rien ne permet de le démontrer. Si je puis m'autoriser une digression, l'on voit ici la différence de genre littéraire entre les ouvrages philosophiques et les articles philosophiques ; ici, Railton raccourcit bien plus encore ses syllogismes que Moore, et prend ainsi le risque, qui peut leur être fatal, de les affaiblir. Les assertions de Railton ne trouvent pas leur fondement dans une démonstration solide et sérieuse ; ici l'intérêt subjectif objectivé n'a aucune racine et, s'il est explicité par Railton en tant que concept donné, il n'est aucun chemin, dans ses raisonnements, qui ne mènent à lui ; ainsi ne répond-il à aucune problématique posée par l'auteur, et ne vient en aucune manière clore le débat sur la morale.

Ce qui semble aussi porter atteinte à la réflexion de Railton, c'est son défaut de références bibliographiques ; le rare grand auteur auquel il se réfère étant Hume – a-t-il ignoré volontairement ou non tous les autres ? Or, la philosophie morale de Hume, est telle que, je le rappelle, « nous voyons que la plupart des qualités que nous approuvons *naturellement* ont effectivement cette tendance et font de l'homme un membre convenable de la société alors que les qualités que nous désapprouvons *naturellement* ont une tendance contraire et rendent dangereuse et désagréable la relation à autrui » (*Traité de la nature humaine*, Hume 2003), donc l'on devine que les qualités propres à faire le bien et le mal sont inscrites dans la nature, donc n'ont pas besoin d'être démontrées, et ne peuvent être discutées ; ce type de discours, échappant à tout raisonnement logique, dont il avoue lui-même ne pas avoir besoin, est très semblable à celui de Railton, à ceci près que l'œuvre de Hume est colossale, et que sa qualité, en certains points, est encore incomparable avec les publications de Railton. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas en prenant Hume pour seule référence, pour idole philosophique, que Railton allait fonder des théories solides et censées. Pour sûr, Railton ne s'est que trop rarement

⁶² More est l'auteur d'un ouvrage célèbre, intitulé l'*Utopie*, dans lequel il établit une société idéale, dans laquelle chacun vivrait dans une harmonie sociale parfaite, à travers le royaume imaginaire d'*Utopia*, île isolée merveilleuse où s'établit une société ne souffrant d'aucun vice, ni d'aucun malheur (More 1987). L'on est en droit de penser que, pour ériger son modèle, More s'est inspiré de la *République* communiste de Platon (Platon 2004). Quant à Campanella le millénariste, il prévoit, dans *La cité du soleil*, que, à terme, tous les hommes ne feront qu'un et auront le don de télépathie (Campanella 1998), devenant ainsi tous des A+. Plus loin dans cette thèse, je reviendrai plus longuement sur les différents modèles d'utopie qui, ne vous y trompez pas, peuvent nous éclairer à bien des niveaux quant aux évolutions plus ou moins plausibles de nos sociétés.

intéressé à d'autres penseurs que Hume ou, si cela a été le cas, il ne l'a fait que très sporadiquement. Dans un passage de *Moral Realism*, d'ailleurs, il fait allusion à la pensée de Kant, affirmant que la morale kantienne est « intuitionniste » : « L'on considère largement que les conceptions kantienne de la moralité ont saisi par l'intuition certaines caractéristiques normatives convaincantes, telle que la rationalité et la droiture morale, mais il semble qu'elles n'ont fait que très partiellement l'effort de s'offrir une voie plausible visant à intégrer ces notions dans un univers empirique où interagiraient nos raisons et nos motivations »⁶³ (Railton 1986). A la lecture de ce passage, l'on peut légitimement se demander si Railton avait une large connaissance de l'œuvre de Kant car, lorsque l'on connaît la philosophie morale chez Kant, qui ne s'appuie pas tant sur l'intuition que sur la dignité humaine et la nécessité de réaliser, par l'action morale, la liberté, en quoi le kantisme est une théorie pratique de la morale, autant que théorique, car la liberté, réalisation morale, ne saurait se matérialiser autrement que dans l'expérience, l'on ne peut que constater au combien elle est éloignée de ce que nous présente Railton. Mais il faut croire que Railton n'a eu qu'une vague connaissance des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, dans lesquels Kant expose la base, trois ans avant la rédaction de la *Critique de la raison pratique*, de sa théorie morale, non pas tant fondée sur l'intuition que sur l'action humaine vis-à-vis d'autrui (Kant 1971, 1985). Dans ce premier texte, il n'est d'ailleurs pas question d'intuition, mais plutôt d'« impératif catégorique » (Kant 1971), auquel je vais m'intéresser dans ce qui suit. C'est, en effet, une critique de l'impératif catégorique kantien, qui constituera, loin des sophismes énoncés ci-devant, les fondements de ma théorie morale. Cette critique-là n'ignorera pas, contrairement aux manœuvres de ces sophistes, les courants philosophiques extérieurs, mais s'appuiera principalement sur les pensées kantienne et schopenhauerienne parce que, à mon sens, elles sont, sur le plan moral, les réflexions les plus réfléchies et les plus abouties d'un point de vue ontologique ou, plus exactement, vis-à-vis de *l'être*. Ce sont d'ailleurs ces réflexions qui ont ouvert la voie aux raisonnements de Nietzsche, lequel a su, par la suite, relativiser les énoncés d'ordre moral.

⁶³ « Kantian conceptions of morality are widely viewed as having captured certain intuitively compelling normative characteristics of such notions as rationality and moral rightness, but it seems they have done so partly at the expense of affording a plausible way of integrating these notions into an empirical account of our reasons and motives in action » (Railton 1986).

§ 42. Méthodologie de la critique

Je profite de ce bref paragraphe pour vous exposer la méthodologie que je vais employer pour critiquer l'impératif catégorique kantien, véritable base de la philosophie morale moderne, sophismes exclus. Cette base méthodologique est indispensable car elle est la base logique de mon raisonnement, qui devra permettre de nous éclairer sur la nature des sentiments humains. Car c'est bien cette finalité qui nous intéresse, en cela qu'elle englobe et surpasse, dans *l'être*, la morale.

Ici donc, et dans les pages qui suivent, je vais m'attarder sur l'impératif catégorique tel qu'il est exposé par Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (*idem*), titre d'ailleurs peu à propos puisque, pour l'anecdote, en allemand, dans le titre original, ces « fondements » ne sont qu'un « fondement », et d'ailleurs vous trouverez sûrement, dans certaines librairies francophones, ce même ouvrage sous le nom de *Fondation de la métaphysique des mœurs* ; c'est qu'en fait, d'après Kant, il n'est qu'un seul fondement, et que ce fondement est justement l'impératif catégorique. Concept apparemment barbare, vous aurez l'occasion de le constater par vous-même, c'est en fait une notion claire et assez évidente, toutefois partiellement inexacte et qui a besoin de quelques rectifications. Mais ma critique ne sera pas simple, elle sera double ou, pour être plus précis, je dirais qu'elle aura deux dimensions : la première se situe dans la critique de l'impératif catégorique par Schopenhauer dans le *Fondement de la morale* (Schopenhauer 1991), texte exceptionnel dans lequel l'auteur fait ressortir bon nombre de contradictions propres à l'impératif catégorique, et obtient des résultats brillants pour certains, paradoxaux pour d'autres ; c'est là une base très solide et mes travaux consisteront d'abord en une rapide mise en avant des propositions cohérentes de Schopenhauer, et ensuite en une critique de ses contradictions, car s'il est des démonstrations remarquables dans cette ouvrage, à marquer au fer rouge, il est aussi quelques inexactitudes que l'on peut imputer au traditionalisme occidental dans lequel, en dépit de son plein gré, ou au contraire afin de se mettre à l'abri d'attaques, Schopenhauer s'est quelque peu installé⁶⁴. Néanmoins je me devais de m'appuyer sur ce texte, je ne pouvais agir comme s'il

⁶⁴ En fait la plus grande partie de cet ouvrage est teinté d'occidentalisme, par contre, lorsque l'on lit son appendice, sorte de prolongement dont l'auteur lui-même admet, avant de l'énoncer, les faiblesses, quoique, à sa lecture, l'on ne distingue pas les faiblesses en question du premier coup d'œil, aussi peut-on s'imaginer que

n'existait pas, tant il met en lumière les insuffisances de l'impératif catégorique, et ainsi ironiquement ses propres insuffisances, et permet une avancée significative dans le domaine de la philosophie de la morale. Puis la seconde dimension de ma critique porte sur l'impératif catégorique lui-même ; il s'agira alors de relever les paradoxes qui ont échappé à Schopenhauer, mais aussi à effacer quelques critiques, du moins à les nuancer, formulées par ce dernier qui, de toute évidence, s'est braqué contre la formulation kantienne de l'impératif catégorique, jugée, et je dois reconnaître que c'est là une réalité, bien trop cosmologique. Ces deux dimensions ne seront pas séparées d'un trait, elles ne seront point compartimentées, mais s'entremêleront au gré des démonstrations, et viendront se corriger l'une l'autre au fur et à mesure que j'avancerai dans mon raisonnement.

Dernière chose que je me dois de signaler : tout ce que j'ai explicité jusqu'alors, même la parenthèse sur les sophismes, qui reste en toile de fond, sera utile à la compréhension de ce qui va suivre. Ainsi fonctionnent les raisonnements philosophiques et scientifiques, ils se fondent systématiquement sur des précédents consistants et, comme une pyramide dont le carré à la base reste flou, et dont le sommet est invisible, s'accroissent jusqu'à atteindre leur objectif. Les notions d'égoïsme et d'*habitus* seront donc de la partie, et viendront appuyer ma dialectique. Voilà, je n'en dirai pas plus à ce sujet, j'en ai déjà dit bien assez, il est grand temps de se plonger dans les méandres de cette proposition, pouvant sembler pourtant si simple, mais qui est si profonde, qu'est l'impératif catégorique kantien.

§. 43. Première contradiction : impératif catégorique et impératif hypothétique

Avant de nous plonger dans l'analyse de l'impératif catégorique, je souhaitais néanmoins remarquer que, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant dissocie les

Schopenhauer, en son temps, s'est couvert contre les attaques des philosophes et des institutions, qui auraient pu le classer non pas parmi les philosophes, sinon parmi les mystiques, l'on remarque ô combien les philosophies orientales, les textes sacrés orientaux, et notamment les *Védas*, ont inspiré ce philosophe, et l'ont conduit, ce sur quoi nous aurons l'occasion de revenir dans le Chapitre VII de cette thèse, vers des conclusions bien plus tenables et cohérentes que celles qu'il avait pré exposées.

impératifs hypothétiques de l'impératif catégorique ; cette distinction est un préalable indispensable en cela qu'elle permettra d'aboutir au point de chute, par un étonnant renversement, de mon raisonnement. Kant définit ainsi les concepts : « Les impératifs hypothétiques représentent la nécessité pratique d'une action possible, considérée comme moyen d'arriver à quelque autre chose que l'on veut (ou du moins qu'il est possible qu'on veuille). L'impératif catégorique serait celui qui représenterait une action comme nécessaire pour elle-même, et sans rapport à un autre but, comme nécessaire objectivement », avant d'ajouter : « si l'action n'est bonne que comme moyen pour quelque autre chose, l'impératif est hypothétique ; si elle est représentée comme bonne en soi, par suite comme étant nécessairement dans une volonté qui est en soi conforme à la raison, le principe qui la détermine est alors l'impératif catégorique » (Kant 1971). Ainsi il apparaît que l'impératif hypothétique, subjectif, est empêtré dans des rapports causaux de moyens et fins, tandis que l'impératif catégorique, objectif, est supposé y échapper. Alors que l'impératif catégorique doit se conformer à la raison, l'impératif hypothétique, éminemment pratique, routinier et ordinaire, n'a pas forcément de valeur morale. L'on voit ici comment Kant lie la morale et la raison qui, dans son système philosophique, sont indissociables à travers l'impératif catégorique alors que, dans le cas de l'impératif hypothétique, l'action n'est considérée bonne qu'en fonction de la fin espérée. Il convient donc de distinguer des impératifs amoraux, de l'impératif catégorique moral. C'est là une proposition fondamentale dans la mesure où, pour Kant, seuls les actes se référant à l'impératif catégorique, actes conformes à la raison, sont considérés comme moraux, alors que toute autre action peut soit être perçue comme amonale, c'est-à-dire vide de sens moral, neutre du point de vue moral, ou immorale, c'est-à-dire contraire à la morale, donc contraire au bien. D'apparence cet axiome pourrait sembler tout à fait pertinent, les impératifs hypothétiques subjectifs et personnels relevant de l'égoïsme, car ce sentiment est considéré comme opposé à la raison, l'impératif catégorique, objectif et impersonnel, ne dépendant pas de la volonté égoïste, étant donné que, communément, l'on associe l'altruisme au bien et l'égoïsme au mal et, par voie d'extension, le bien à la raison, et le mal à la déraison. Par habitude, par refus de réflexion sans doute, l'on a admis ceci pour vrai, et l'humanité a tardé à remettre ce qui lui paraissait être une évidence, en question. Pourtant, jusqu'à preuve du contraire, à moins bien entendu d'être idéaliste, auquel cas le cogito cartésien suffit et fait à lui seul office de démonstration, ou encore, comme Bouterweck, de songer que le bien est « une idée absolue, dont le contenu se perd dans

l'infini »⁶⁵ (*Aphorismes pratiques*, Bouterweck 1808), nous n'avons aucune certitude quant à la qualité morale de la raison. C'est que l'idéalisme a marqué de son empreinte quasi indélébile la pensée humaine ; et trop rares sont encore les affranchis de leur méthodologie philosophique. « Si le bien est bien, vous diront-ils, alors il est nécessairement bon, et ce qui est bon est raisonnable » ; de prime abord, cela peut paraître parfaitement logique, mais ce n'est là qu'un voile illusoire, qui masque mal l'inexistence des liens qui unissent le bien et le raisonnable, le bien et le rationnel. Une autre contradiction est d'ailleurs immédiatement révélée, puisque, dans son opposition entre les deux types d'impératifs, Kant insiste sur le fait que l'impératif hypothétique est subjectif, alors que l'impératif catégorique est objectif, reliant ainsi objectif, moral et raisonnable, opposés à subjectif, amoral, ou immoral, et déraisonnable. Or si l'on voit bien en quoi objectif et subjectif s'opposent, quoique l'on aura bien du mal à qualifier clairement la notion d'objectivité qui, par nature, du fait de l'*habitus*, échappe naturellement à l'homme et, d'autre part, n'est pas partie de l'*être*, naturellement débarrassé de toute subjectivité et objectivité, et que, à la rigueur, l'on pourrait comprendre en quoi objectif et raisonnable, et inversement subjectif et déraisonnable, bien que, si l'on était rigoureux, l'on dirait plutôt subjectif et possiblement déraisonnable, ou possiblement raisonnable, donc subjectif et incertain vis-à-vis de la raison, sont susceptibles d'être associés, l'on serait toujours bien incapables de voir en quoi objectif et moral et, respectivement, subjectif et amoral ou immoral, devraient être reliés car, si tel était le cas, d'abord l'humanité entière, plongée dans la subjectivité, serait amorale ou immorale, ce qui serait contraire à l'idée développée par Kant, ensuite il n'existe aucun lien logique entre les propositions « ceci est objectif » et « ceci est moral » ou, pire encore, « ceci est subjectif » et « ceci est immoral » ; ce « et » qui relie cette doublette de proposition ne peut être transformé en un « donc », sans quoi l'on anéantirait directement la philosophie morale, tout entière basée sur des jugements subjectifs. Rien ne démontre que la subjectivité exclue la moralité et, bien au contraire, si l'on admet la moralité, la subjectivité, étant donné que chaque acte est effectué par un individu intellectuellement et matériellement limité, ne disposant que d'une quantité restreinte d'informations, et guidé par sa propre raison, imparfaite si l'on considère une raison objective supérieure, est la condition sine qua non à son expression ; en supprimant la

⁶⁵ Dans le *Fondement de la morale*, Schopenhauer adresse une critique assez vive à Bouterweck. Il dit, à l'égard de cette phrase, que je viens de citer : « On le voit, il s'en faut de peu qu'il ne fasse de cette notion si simple, disons mieux, triviale, un *Envoyé de Jupiter* (en grec dans le texte), afin de pouvoir la placer, comme une idole dans un temple » (Schopenhauer 1991). Et en effet, force est de reconnaître que cette idolâtrie du bien est teintée d'une inquiétante religiosité, bien contraire à l'esprit philosophique.

subjectivité, c'est-à-dire en supprimant un point de vue individuel particulier, alors l'on supprime toute prise de position circonstancielle et limitée par l'*habitus*, l'on supprime donc la morale. Par voie de conséquence, même dans ses prémisses, l'impératif catégorique, de par sa mise en opposition à l'impératif hypothétique, souffre d'une contradiction flagrante, qui le rend à peine, ne serait-ce que conceptuellement, soutenable. Ces équations objectif = raison = moral et subjectif = déraison = amoral / immoral sont tout simplement incohérentes ; si elles tiennent par l'articulation « raison », elles s'effondrent dès lors que l'on l'efface, d'où l'on peut déduire qu'il n'y a plus de relation évidente soit entre la raison et la morale, soit entre la raison et l'objectivité. En ce qui concerne l'objectivité, j'ai déjà disserté sur cette question dans le Livre Premier de la présente thèse et ai montré que, de par l'empirisme abandonné spontanément, l'objectivité s'efface en tous points de *l'être*, qu'elle n'est connue que par les ignorants, et qu'elle est méconnue par celui qui, débarrassé de son individualité, sait tout ; l'objectivité, ou le fait de s'y référer, est la marque d'une certaine faiblesse d'esprit, propre à l'espèce humaine, à laquelle l'éventuelle possibilité d'un jugement objectif est apparue lorsqu'elle s'est aperçue que la plupart de ses prises de positions étaient erronées ; alors la provenance de ses erreurs a été imputée à la subjectivité qui, à bien y réfléchir, n'a rien à voir avec l'erreur, d'autres qualités telles que l'orgueil, l'entêtement et la stupidité étant autant de facteurs potentiellement générateurs d'erreurs. Mais ces facteurs-là ont aveuglé les hommes, et se sont dérobés à leurs yeux rien qu'en se manifestant en leurs esprits ; car l'orgueil du vaniteux l'empêche de voir qu'il est orgueilleux, l'entêtement du têtard, le poussant à croire qu'il a toujours raison, ferme ses oreilles à tout autre point de vue divergent, et la bêtise du sot l'enferme dans un univers restreint duquel il ne souhaite pas, sottise oblige, s'extirper – et ne sommes-nous pas tous un peu sots à notre manière ? Tels sont les véritables maux de l'humanité, qui lui ferment la porte de la raison, qui l'empêchent de se projeter vers *l'être*, et ces maux-là sont bien plus contraignant que cette pauvre subjectivité, constitutive du monde conscient. Alors Kant s'est ici perdu, fourvoyé si j'ose dire. En reliant l'objectivité et la morale, il a enterré sa philosophie morale avant même de lui donner naissance. En fait, il aurait dû nuancer ses propos, et mettre en relief le fait que les hommes, êtres subjectifs, peuvent être, à condition que l'on accepte la morale dans son mode de pensée, moraux, à savoir qu'ils sont, nonobstant leur subjectivité, *possiblement* moraux, mais qu'il n'ont pas besoin de s'extraire de leur mode de pensée subjectif, de leur *habitus*, pour devenir moraux car, dans ce cas-là, ils ne seraient plus eux-mêmes sinon plutôt un A+ à la Railton. Bien entendu, Kant n'est pas aussi vulgaire, dans ses raisonnements, que le moraliste américain, et n'a pas poussé sa théorie aussi loin dans l'approximatif, s'en tenant au critère moral

d'objectivité, mais il a tout de même ouvert les portes d'une philosophie morale contradictoire.

Néanmoins, une ambiguïté demeure dans la notion de subjectivité, ou plutôt ce sur quoi elle est censée porter ; sur l'homme ou sur la finalité de l'action ? Dans le premier cas de figure, que je viens de décrier, alors ce serait chose absurde que de la relier à la morale, mais reste encore à étudier la seconde possibilité, qui déplacerait le rapport que je viens d'analyser, de l'être vers la finalité. La problématique, ainsi modifiée, est tout de même assez simple, et il convient de se demander si la fin visée par l'action est objective. Ce problème peut être résolu de deux manières, sur deux plans : le premier est relatif à l'objectivité de la fin, objectivité que l'on aurait bien du mal à définir car, en soi, une fin n'est ni objective, ni subjective ; anticipation, elle est un rêve de l'imagination, accomplie, elle devient une réalité empirique. Par conséquent la finalité n'est ni objective, ni subjective, elle siège dans l'esprit soit à l'état de rêverie, soit à l'état de souvenir, et se donne phénoménalement dans le monde sans que le monde ne la juge, en quoi elle est simplement réelle. Cette réalité empirique lui ôte immédiatement toute connotation rationnelle ou rationalisable ; et seul un jugement peut venir lui conférer tel ou tel caractère. Car hors du jugement, qui est ici le second plan, il n'y a ni objectivité, ni rationalité, ni moralité. L'on ne peut donc pas juger directement l'impératif catégorique vis-à-vis de ses fins, sinon plutôt par rapport à l'idée que l'on se fait de ces fins, car le critère d'objectivité, inexistant dans *l'être*, ne peut être apporté que subjectivement par une conscience séparée, qui viendra décider de l'objectivité de telle ou telle fin, c'est-à-dire d'une action donnée, puisqu'aucune fin, en tant que concept abstrait, ne peut être considérée sur le plan de l'objectivité et de la subjectivité, et donc la fin n'a pas lieu d'être considérée autrement qu'en tant qu'action jugée par des consciences diverses et individualisées. L'on retombe ici inévitablement alors sur le cas de figure que j'ai exposé ci-devant, à savoir dans le jugement de l'objectivité d'une action, qui trouve son essence dans un biais intellectuel induit par la séparation de la conscience individuelle de *l'être*. Alors la fin n'est jamais véritablement fin, sans quoi elle ne serait rien, mais est toujours rattachée à un ensemble de mouvements volontaires ou inconscients de la matière, et par conséquent, ni en tant que telle, ni en tant que fin, l'action ne peut être qualifiée d'objective, ni subjective d'ailleurs ; seul le jugement que nous prononçons à son égard est, lui, subjectif, et seuls des êtres vaniteux, obtus ou tout simplement égarés, ne jurant que par le vrai et le faux, pourront penser qu'il est objectif. Il y a donc ici encore quelques vestiges du raisonnement cosmologique, qui n'a fait que se déplacer de l'action à la fin mais qui, en réalité, se référant obligatoirement au jugement, est réduit à néant par la logique de *l'être*.

Enfin, lorsqu'il différencie les deux types d'impératifs, Kant insiste sur le fait que l'impératif catégorique est tel qu'il suit une « volonté qui est en soi conforme à la raison » (Kant 1971) ; or, lorsque l'on sait ce que comporte la notion de volonté et ce qui découle du volontarisme, l'on voit mal dans quel ordre moral pourrait s'inscrire pareille action volontaire, fût-elle conforme à la raison. La volonté est source d'égoïsmes de toutes sortes, scélérat ou manipulateur, elle en est même la force motrice, qui active les actions humaines. Alors peut-on dire que le volontarisme est moral, qu'il est conforme à la raison ? Pour ce qui est de la raison, si elle se limite à la seule faculté de juger, l'on peut affirmer que, en tous points, en tout temps, le volontarisme se conforme bel et bien à cette dernière. Par contre, si l'on en vient à se référer à *l'être*, qui est communément confondu à la raison par les philosophes, la volonté lui est contraire, elle est contre-nature. Mais *l'habitus*, lui n'étant pas voulu, favorise cette volonté et donne l'impression aux hommes qu'il est une moralité, un degré supérieur, duquel ils doivent s'inspirer et vers lequel ils doivent tendre afin de devenir des individus bons et honorables. Ce degré supérieur, cet ordre moral, n'est en fait qu'illusion, et n'existe qu'à travers les egos humains, qui pensent être mandataires de quelque mission supérieure à la conscience égoïste. Mais c'est là une erreur flagrante, car si les impératifs hypothétiques, sont ouvertement, dans leur implication des fins et moyens, considérés par Kant comme relevant de l'égoïsme, puisque toute finalité personnelle dont la réalisation nécessite l'application de moyens précis place l'ego en son centre, l'impératif catégorique, en cela qu'il doit suivre une volonté supposée conforme à la raison, néanmoins volonté, relève lui aussi de l'égoïsme, fût-il celui de l'honnête, qui se gargarise de ses soi-disant bonnes actions. Partout où sévit la volonté se trouve l'intérêt personnel ; la volonté, c'est le guide de cet intérêt, le moyen conscient de mettre en œuvre des moyens matériels afin d'obtenir gain de cause. Donc il n'y a rien de salutaire dans le fait de se laisser aller à sa volonté, même si celle-ci est « conforme à la raison », et les actes qui découleront de ce mouvement seront forcément égoïstes. En cela l'impératif catégorique, dans sa pré formulation, car je n'en n'ai pas encore donné le contenu, est paradoxal, si bien qu'il peut être ramené, réduit, à un banal impératif hypothétique, soumis à la loi causale des moyens et des fins. Cela se comprend d'autant mieux que cet impératif, supposé supérieur, doit suivre une « volonté qui soit conforme à la raison », pléonasme affligeant dans la mesure où elle l'est toujours, et qu'elle est même la source, de par son ignorance compulsive, de la raison et de la déraison. Autant dire alors que l'impératif catégorique kantien démarre sur des bases fragiles. Cependant, et il faut ici reconnaître sa valeur, il a au moins le mérite de déroger de la morale classique qui, jusqu'alors, avait relié le bien et le mal à des Idées ; en s'extrayant de l'idéalisme, il conserve malheureusement une

certaine religiosité vis-à-vis de la raison, qui a empêché son auteur de remarquer ses contradictions. Cela, et c'est pourquoi je me suis attardé sur la pré formulation de l'impératif catégorique, Schopenhauer, dans sa critique lumineuse, ne l'avait pas remarqué ; quant à nous, cela nous invite, par la suite, à une grande prudence à l'égard de la pensée morale de Kant qui, si elle me sert de base, souffre de quelques faiblesses. Mais l'on ne peut pas, l'on ne doit pas, en rester là, et il nous faut désormais nous intéresser à la formulation précise de l'impératif catégorique.

§ 44. Des deux formulations de l'impératif catégorique

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant a formulé son impératif catégorique de différentes façons ; et si je ne m'éterniserai pas sur la première formulation, cela dit je prononcerai tout de même quelques remarques à son encontre, que Schopenhauer a fort bien critiquée, je montrerai les contradictions que soulèvent la seconde, et que le disciple de Kant n'a pas su révéler. Je pourrais ainsi critiquer l'approche schopenhauerienne qui, à mon sens souffre de quelques carences.

La première formulation est la suivante : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » (*idem*). Une première remarque peut être faite ici à l'égard du caractère supposément universel de la loi supposée suivre l'action car, à l'évidence, il n'est pas plus d'universalité dans les lois qui régissent le monde, si lois il y a, que dans les rapports qui voient interagir les humains. Ce qui est universel, par définition, embrasse la totalité des choses, et l'on voit mal comment une action ponctuelle, située dans un contexte si particulier qu'il n'aura certainement jamais l'occasion de se reproduire exactement, une action visant une fin précise et éphémère, qui perdrait toute sa signification si l'on l'a plaçait dans un contexte différent, pourrait suivre une règle universelle ; faudrait-il déjà, pour que telle manœuvre soit possible, qu'il existe préalablement une règle universelle qu'il conviendrait de suivre, et cette loi, ne pouvant pas provenir du ciel, mais uniquement de la conscience, qui doit, pour l'appliquer, en avoir connaissance, est nécessairement décidée par cette dernière, sans quoi elle ne serait pas en vigueur ; il s'agit

donc d'une loi voulue, donc enfantée par la volonté, et l'on voit alors comment Kant, ici sans s'en apercevoir, retombe dans ses travers volontaristes. Schopenhauer, à l'égard de cette proposition, fera la critique suivante : « D'abord, le procédé est étrange, quand une personne vous demande (c'est là l'hypothèse) une loi indiquant ce qu'elle doit faire ou ne pas faire, de lui donner pour réponse qu'elle ait à en chercher d'abord une qu'il fixe à tout être ce qu'il doit faire ou ne pas faire » (Schopenhauer 1991). C'est tout à fait exact et fondamental, dans la mesure où, pour décider d'une règle universelle, il faut que cette règle soit universelle, sans quoi elle n'est pas règle universelle, ni ne peut faire office de règle universelle ; et si elle est décidée individuellement, alors elle est tout sauf une règle universelle, mais qu'un prétexte, une règle individuelle, si l'on veut, pour motiver des actions pouvant être tout à fait arbitraires. Puis Kant poursuit, et ici se révèle son volontarisme : « l'impératif universel du devoir pourrait encore être énoncé en ces termes : Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en LOI UNIVERSELLE DE LA NATURE » (Kant 1971), avant de citer quelques exemples, ou plutôt contrexemples, pour mettre en avant des applications contraires à l'impératif catégorique, dans lesquels il reprend la formule suivante : « il ne peut absolument pas VOULOIR que cela devienne une loi universelle de la nature », puis « il est cependant impossible de VOULOIR qu'un tel principe vaille universellement comme loi de la nature. Car une volonté qui prendrait ce parti se contredirait elle-même ; il peut en effet survenir malgré tout bien des cas où cet homme ait besoin de l'amour et de la sympathie des autres, et où il serait privé lui-même de tout espoir d'obtenir l'assistance qu'il désire par cette loi de la nature issue de sa volonté propre » (*idem*). L'on voit ici l'orientation volontariste de la morale kantienne, qui se base sur la volonté individuelle de voir son action érigée en loi universelle – à cela Kant insiste en rajoutant « de la nature », car il faut croire que la nature, selon lui, suit des lois universelles. Premièrement, justement parce qu'elle est volontariste, cette morale, qui laisse jouer un large rôle à l'ego, dont je ne pourrais pas dire qu'elle est immorale, étant donné que je n'ai pas défini précisément de cadre moral, mais m'en suis tenu à l'analyse des sentiments humains, est contraire à *l'être*, et par là même contraire à la nature – en quoi des lois universelles « de la nature » n'existent pas. Deuxièmement, malgré les dires de Kant, n'importe quel individu *peut vouloir* tout et n'importe quoi et rien ne peut l'empêcher de *pouvoir vouloir* même les choses les plus démesurées. La volonté a cette puissance extraordinaire qui la libère de toute barrière, si bien qu'elle *peut* tout, et absolument tout, *vouloir*. Vous aurez beau enfermer un individu, le priver de tout bien matériel, lui couper les deux bras et les deux jambes, vous ne *pourrez* jamais l'empêcher de *vouloir* ce qu'il veut, d'aspirer à d'autres choses, à une vie meilleure, plus

libre, de retrouver l'usage de ses membres, de disposer de biens qui lui confèrent un confort etc. etc. car même si tout cela est pour lui irréalisable, nul ne pourra, s'il le décide, l'empêcher de le vouloir. Tout individu *peut* donc *vouloir* ce qu'il veut, et il est impossible qu'il en soit autrement ; par conséquent, lorsque Kant, dans son exemple, allègue que, parce qu'un homme espérera toujours qu'on lui vienne en aide en cas de nécessité, il n'érigera pas en son esprit une loi universelle contraire à cette maxime, et qu'il ne *peut* pas *vouloir* qu'une telle loi soit instaurée, il se méprend complètement, et l'on peut comprendre cela de deux façons : d'abord les hommes sont des êtres contradictoires, et ils peuvent tout à fait agir, lorsqu'ils s'estiment être dans la nécessité, contre leurs principes – car cette loi universelle n'est rien de plus qu'un simple principe – ensuite, de par la particularité des événements, toujours circonstanciels, telle ou telle loi peut être valable en un instant donné, puis préjudiciable à un autre moment, dans d'autres circonstances, et par conséquent aucun homme ne peut inventer une règle qui se détruirait en des circonstances différentes. Je puis d'ailleurs vous exposer un contrexemple simpliste qui met en branle cet impératif catégorique : un homme, qui sait qu'un de ses pairs, muni d'une arme à feu, médite la perte de ses proches, a l'occasion inespérée de dérober le fusil de ce dernier qui, pendant un moment d'inattention, détourne son regard de son arme, sa raison voudrait sans doute qu'il la lui ôte pour préserver ses amis. Mais si nous nous plaçons du point de vue de l'impératif catégorique, l'on pourra toujours se demander si ce maraudage est bien conforme à une loi universelle de la nature ; qui pourrait vouloir en effet, craignant que ses biens lui soient confisqués, que le vol devienne règle universelle ? Et pourtant, qui pourrait vouloir que l'on ne lui vienne pas en aide quand cela est possible ? Dans ce cas, deux règles prétendument universelles s'opposent et s'excluent, et si le refus de voler prévaut sur le reste, alors notre homme cautionnera la mort de ses homologues, alors que s'il prévient cette fin funeste, il se sera adonné au chapardage ; aussi, dans un cas comme dans l'autre, il n'aura pas suivi une loi kantienne universelle de la nature, mais aura simplement réagi en fonction des événements. Donc aucune norme ne peut venir décider du comportement de l'individu qui, livré à lui-même dans cette situation, doit prendre ses responsabilités et est contraint de prendre une décision, décision toujours contraire à l'impératif catégorique de Kant. Pour ma part je dirais, en un premier lieu, que la bonne décision est celle qui penche en faveur de la vie, car la vie, elle, est naturelle, elle *est l'être*, mais comme ce meurtre ponctuel ne fera pas disparaître le vivant, contre lequel le criminel ne peut rien, et qu'on ignore tout des intentions de ses victimes, qui sont peut-être pires que les siennes, alors je ne saurais dire, finalement, quelle attitude adopter. Après tout qui, sachant ce qu'il a fait subir à des populations entières, aurait refusé que l'on abatte Hitler dans son jeune âge ? Par conséquent il ne faut pas être trop

prompt en jugement, ni dans l'établissement de règles, qui peuvent être en totale contradiction avec la réalité. Alors si tout jugement est possible, il est bien impossible, et par ailleurs paradoxal, d'affirmer que tel jugement est objectif, conforme à la raison, ou encore qu'il a une portée universelle ; cela relève de la théorie fantasmée et de l'irréalisme. Je ne puis ici ne pas citer Péguy qui, à l'encontre du kantisme moral, affirme que « le kantisme a les mains pures, mais il ne s'agit pas de mains » (*Pensées*, Péguy 1942) ; d'après le théoricien et dramaturge français, le kantisme moral n'a pas d'application pratique concrète, il demeure un vague songe théorique, beau mais irréel et, j'ajouterai, irréaliste. Il en découle que, contrairement à ce que sous-entend le kantisme, aucun jugement ne peut avoir de valeur absolue, au risque de s'embourber et de périliter dans la cosmologie... Car cette approche volontariste et voulant tendre vers l'objectivité s'ancre exactement dans la cosmologique et dans ses chaînes causales sans début ni fin, toujours à côté de la réalité. Puis, pour clore le débat sur cette première formulation de l'impératif catégorique, je dirai qu'elle relève, au-delà du simple volontarisme, d'un égoïsme primitif ; cela, Schopenhauer l'a fort bien remarqué, et je ne rajouterai rien à sa critique : « voyez la règle suprême de Kant, celle qui nous guide dans la recherche du principe moral proprement dit : elle suppose perpétuellement, elle sous-entend que, pour vouloir une chose, il faut que cette chose soit ce qui m'arrange le mieux. Quand je pose une maxime que tous, en général, doivent suivre, nécessairement je ne peux pas me regarder comme toujours *actif*, mais je prévois que je serai à l'occasion et parfois, *passif* : c'est en prenant les choses de ce biais, que mon égoïsme se décide en faveur de la justice et de la charité. Non pas qu'il ait du plaisir à exercer ces vertus ; mais il en a à éprouver leurs effets ; avec l'avare, qui sort d'un sermon sur la bienfaisance, il s'écrie : Que de profondeur ! que de beauté ! J'ai bien envie de me faire mendiant ! » (Schopenhauer 1991). Mais cela ne vaut que pour des individus capables d'anticiper des situations qui *pourraient* lui arriver, et dont, persuadé qu'il est que le monde va selon le mérite de tout un chacun, il ne voudrait pas souffrir s'il se trouvait, à son tour, en situation délicate, tandis que la majorité des individus, bien incapables de telles prédictions, ne penseront pas tant à se prémunir contre les éventuels aléas du futur, peut-être à raison d'ailleurs, puisque rien ne prouve que les événements suivent une quelconque règle liée au mérite des individus, et agiront contre ces maximes, qu'ils jugent peut-être, sortis de leurs contextes, universelles, suivant leurs instincts et se laissant guider par leurs désirs de court terme. Par conséquent, ni dans le fond, ni dans la forme, la première version de l'impératif catégorique n'est soutenable ; aux prises du volontarisme, de l'égoïsme et de la cosmologie, elle ne peut en aucune manière faire office de doctrine morale de référence, mais doit être repensée et rediscutée, afin d'aboutir à des théorèmes plus cohérents et logiques. Néanmoins,

cette première formulation n'est qu'une introduction à la véritable expression, plus philosophique et plus complète, de l'impératif catégorique, que je vais exposer ci-après.

Dans un deuxième temps, en effet, Kant fournit une seconde énonciation de son impératif catégorique, censée renvoyer et se conformer à la première, mais tout de même, sur la forme, quelque peu différente : « l'homme, et en général tout être raisonnable, existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré ; dans toutes ses actions, aussi bien dans celles qui le concernent lui-même que dans celles qui concernent d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré en même temps comme fin » (Kant 1971). En ce sens, l'homme, d'après Kant, ne doit pas être utilisé comme un instrument, dont l'on use tant que le besoin s'en fait ressentir, et que l'on jette à la poubelle dès lors que l'on en n'a plus aucune utilité, mais bien comme fin, c'est-à-dire comme finalité perpétuelle, qui ne doit jamais être méprisée ou négligée. Cette proposition, d'apparence pleine de bon sens et de pureté, peut être critiquée sur deux plans, dont l'un, mis en avant par Schopenhauer, est évident, et l'autre est plus subtil. D'abord, Schopenhauer fait la remarque suivante : « Être une fin, c'est être l'objet d'une volonté. On ne peut donc être une fin que par rapport à une volonté, c'est d'elle qu'on est la fin, c'est-à-dire, d'après ce qui précède, le motif direct. C'est dans cette proposition relative que l'idée de fin à un sens ; tirez-la de là, elle perd sa signification. Or ce caractère relatif exclu nécessairement toute idée de « en soi ». « Fin en soi », autant vaut dire : « Ami en soi, – Ennemi en soi, – Oncle en soi, – Nord ou Est en soi, – Dessus ou dessous en soi », etc. Maintenant pour aller au fond, cette idée de « fin en soi », soulève la même objection que celle du « devoir absolu » : une même pensée cachée, bien plus inconsciente, se trouve sous l'une et l'autre : c'est la pensée théologique » (Schopenhauer 1991). Cette remarque-ci est fondamentale, car ici Schopenhauer met en exergue l'aspect religieux, que j'ai évoqué plus haut dans le présent paragraphe, de la pensée de Kant ; l'idée d'absolu plane au-dessus de la pensée kantienne, et avec elle toute la cosmologie qui n'a, intelligiblement, aucune validité. Et je reconnais que, ici, l'on n'aurait pas pu faire meilleure critique à l'encontre de l'impératif catégorique puisque, en effet, pour qu'il y ait fin, il faut qu'il y ait volonté, car la fin est une notion montée de toutes pièces par la conscience en vue de la réalisation de ses désirs ; alors que le désir porte sur une pièce d'or, ou sur l'avenir de l'humanité, en tout cas, il a un motif, agité par la volonté, et cette dernière met en place les moyens nécessaires, autant que possible, pour l'atteindre, et il n'est pas lui-même autre chose qu'un moyen, médium de satisfaction passagère de celui qui le vise ; car la fin, en réalité, n'est autre, pour la conscience individualisée, que le bonheur, et toutes ces fins intermédiaires, ponctuelles, sont censées y conduire, et ne sont donc que des moyens de

l'accomplir. En cela d'une part, aucune fin n'est une finalité à proprement parler et, d'autre part, être une fin en soi pour un homme est chose impossible. Qui plus est, être fin, pour un homme, est purement insensé ; l'homme, esprit intelligent incarné sous forme matérielle, n'est que le véhicule de la conscience, limitée matériellement dans ses mouvements, et donc est par nature un moyen ; dire qu'il est une fin c'est parler sans rien dire. Schopenhauer va plus loin dans sa critique, et démonte la pensée de Kant par l'exemple : « Une autre objection à faire à cette formule, c'est que le coupable, quand on va l'exécuter, se voit traité, avec raison et justice pourtant, comme un simple moyen, et nullement comme une fin : c'est en effet le seul procédé possible pour conserver la loi, qu'on accomplit ainsi, la force dont elle a besoin pour effrayer » (*idem*) ; c'est bien la preuve qu'un homme peut être employé comme moyen, en vue d'une fin précise, ici la conservation de la justice, censée tendre vers une fin universelle, qui est la conservation des hommes qui se conforment à la loi ; ici donc l'homme est à la fois moyen – le condamné – et fin – ceux qui respectent la loi – mais intrinsèquement tous sont moyens, moyens faire régner une loi, quelle que soit sa forme, supposée être une norme supérieure ; alors l'on ne peut déterminer si, d'après la loi, celle-ci est le moyen de préservation de l'humanité, qui n'a pas besoin d'elle pour se préserver étant donné que, même à l'état sauvage, si seuls les plus forts survivront, au moins eux survivront, ou si c'est l'humanité qui est le moyen de préserver la loi, norme jugée universelle et supérieure à l'ordre sociétal sauvage. Comme il ne peut y avoir de finalité hors de l'abstraction, dans le bonheur, la règle, l'honneur etc. puisque toute fin matérielle peut être rattachée, et là l'on peut remercier la cosmologie qui, absurde, nous offre la résolution de ce problème, à une abstraction supérieure, alors c'est l'humanité, hors-la-loi comme législateurs, qui, ici, devient le moyen de préservation de la loi ; et l'on ne peut aller plus loin. Par conséquent l'instauration de règles universelles présuppose le moyen de les maintenir, et ce moyen c'est la conscience individuelle qui veut universaliser sa pensée, l'imposer à l'ensemble de la société. Tout homme reste donc, en toutes circonstances, un moyen, et ne peut jamais être une fin ; l'homme est le moyen de sa conscience, le moyen de la conscience égarée dans l'espace et dans le temps, il n'est ni la fin, ni le début de rien. Maillon de la causalité, il ne peut la fuir qu'en devenant *l'être*, qui lui est tristement complètement étranger.

Cet éloignement de *l'être* se comprend d'autant mieux que l'homme est gouverné par son ego, et que c'est l'ego qui agence, en la conscience, le monde en termes de relations de moyens et fins, donnant l'illusion à l'homme du devoir vis-à-vis d'une fin supérieure et immuable. L'égoïsme refait alors surface, et vient s'infiltrer logiquement dans mon raisonnement ; il apparaît ici, alors que Kant s'affaire à expliquer les rapports moraux sous la

forme de moyens et fin, de nouveau au grand jour. Schopenhauer, quant à lui, l'a bien souligné, et s'explique ainsi : « Cet égoïsme dont nous avons chacun un trésor, et que nous avons imaginé (car toute la politesse est là) de cacher dans notre partie honteuse, fait saillie en dépit de tous les voiles dont on le couvre, et se révèle par notre empressement instinctif à rechercher, en tout objet qui s'offre à nous, un *moyen* propre à nous conduire à nos *fins* : car des fins, nous n'en manquons jamais. A peine faisons-nous une connaissance, notre première pensée d'ordinaire est pour nous demander si elle pourra nous servir en quelque chose : si elle ne le peut *en rien*, alors pour la plupart des hommes, et dès qu'ils ont leur avis fait là-dessus, elle-même n'est plus qu'un rien. Un air de chercher en chacun des autres hommes un moyen pour en venir à nos fins, un instrument, voilà l'expression naturelle qui se lit dans tout regard humain : l'instrument aura-t-il à *souffrir* plus ou moins de l'emploi que nous en ferons ? C'est là une pensée qui ne nous vient que bien après, quand elle nous vient » (*ibidem*) ; je ne cite pas ici la totalité du passage, mais je ne saurais que trop vous inviter, cher lecteur, à parcourir les § 7 et § 8 du *Fondement de la morale*, dans lesquels Schopenhauer exprime merveilleusement son point de vue critique. Ici, il met en avant l'instrumentalisation de l'homme par l'homme, qui se figure, personnellement, qu'autrui est un objet, un ustensile, dont l'on peut se servir, et dont l'on peut, quand il est usagé, s'en débarrasser. Cela, c'est l'exacte attitude du manipulateur, tel que je l'ai décrit dans un paragraphe précédent, qui, sous de belles allures, de grands sourires et une parole mielleuse, cache ses intentions personnelles, qui n'ont aucun lien avec le bien-être d'autrui ; alors si la manipulation rend autrui heureux, cela ne sera que mieux, mais si elle le plonge dans le tourment, cela ne sera pas pire. L'impératif catégorique de Kant n'est donc pas pour les hommes étrangers au sentiment d'égoïsme, au contraire, il est énoncé pour eux et par eux, et s'exprime formidablement à travers eux. Qui plus est, il est un autre niveau auquel s'exprime cet égoïsme, et l'on va retrouver ici la logique selon laquelle la loi est la fin qui emploie l'humanité comme moyen, ou plutôt l'humanité est le moyen qui s'emploie lui-même, délibérément, au maintien de cette finalité qu'est la loi – les hommes, à ce niveau-là, ont toujours été assez hégéliens, considérant que la loi est universalisable, et qu'elle devrait permettre l'accomplissement de quelque dessein supérieur à l'humanité – en l'expression d'intentions altruistes, et en leur réalisation sur le plan matériel ; là surgit une autre forme d'égoïsme, qui est l'égoïsme altruiste de l'homme honnête. Plein de bonnes intentions, celui-ci veille à ce que ses semblables se trouvent dans les meilleures dispositions possibles et ne souffrent de rien ; car les malheurs d'autrui l'affligent et le mortifient, alors que le bonheur de ses pairs emplît son cœur de joie. L'on lit déjà entre les lignes que la finalité de l'honnête, à savoir son propre

bonheur, ne peut être gagnée qu'en procurant du bonheur aux autres ou, tout du moins, en pourvoyant, autant que faire se peut, à leur besoin ; mais la fin de son action n'est en aucun cas le bien-être d'autrui, qui, même s'il n'est pas réalisé, ne pèse pas dans la balance morale de l'honnête, puisque ce qui l'intéresse, ce n'est pas tant de faire du bien à l'autre, mais d'avoir l'impression, la certitude, que l'autre éprouve du bonheur grâce à lui-même, en quoi il tire quelque glorification, rechignerait-il devant elle, de ses actes, mais son bonheur propre, obtenu par l'illusion de rendre autrui heureux ; car ce bonheur donné est aussi illusoire qu'un mirage en plein désert, et il est toujours incertain, du fait que nulle conscience individualisée, à plus forte raison lorsque son ego est particulièrement exalté, ne peut se tenir en lieu et place de l'une de ses semblables. Donc, pour l'honnête, autrui n'est que le moyen, l'instrument, et c'est en cela qu'il est un manipulateur, de l'obtention d'un certain bien-être ; alors son action égoïste n'est pas, au sens de Kant, morale, puisque l'on ne saurait, si l'on le suit, considérer l'égoïsme comme une maxime ayant vocation à devenir une loi universelle, mais est bien immorale ; pourtant c'est Kant lui-même qui nous amène à ce résultat contradictoire selon lequel l'égoïste, même l'honnête, qui vit au gré des relations de moyens et fins, a un comportement moral. Tout cela ne peut pas tenir debout et l'impératif catégorique, dans sa seconde formulation, surtout lorsque l'on la relie à la première, est tout à fait contradictoire et, comme toutes les choses contradictoires, contraire à la réalité des choses. Renvoyant automatiquement à l'égoïsme primitif du manipulateur de bas niveau, ou à celui, caché, de l'honnête qui nourrit bien des bonnes intentions envers sa propre personne, il s'emmêle dans une formulation paradoxale. Reste que vous pourrez m'opposer que, si je mets en contradiction égoïsme et morale, c'est que j'estime moi-même que l'égoïsme est immoral ; en fait, il n'est rien de pareil dans ma réflexion, et je m'en tiens à insister sur le fait que l'égoïsme est un sentiment humain fondé sur l'ego, et donc en contradiction avec *l'être*. Il n'y a aucune espèce de morale dans cette approche, simplement la mise en avant d'une réalité qui, si elle est déformée, donne naissance à des contradictions qui lui sont opposées, et qui sont donc incohérentes. Objectivement incohérentes ? viendra-t-on sans doute me demander. A cela je répondrai qu'elles ne le sont guère objectivement, ni subjectivement, mais que, du fait de la nature de *l'être*, parce qu'elles relèvent de l'incohérent, le sont réellement ; aussi ne sont-elles pas irréelles, leur existence suffit à le prouver, mais expriment une réalité éloignée de *l'être*, une possibilité parmi une infinité de possibles, qui n'ont révélé le concept de réalité que de par leur distance vis-à-vis de ce dernier ; c'est le yin et le yang, l'éternelle contradiction de la conscience humaine personnelle.

Pour parachever ma critique de l'impératif catégorique, et avant d'en venir à la critique de la pensée de celui qui, le premier, lui adressa une critique de grande qualité, à savoir Schopenhauer, je signalerai simplement que Kant, très attaché à son raisonnement en termes de moyens et fins, est allé jusqu'à dépeindre, dans les *Principes métaphysiques de la morale* (Kant 1830) une espèce d'utopie, dans laquelle tout irait bien dans le meilleur des mondes possibles, nommée le « Royaume des fins » : « Le concept de tout être raisonnable qui doit se considérer comme législatant universellement par toutes ces maximes, conduit à l'idée d'un *royaume des fins* [...] Mais un être raisonnable fait partie du royaume *des fins*, a) comme *membre*, en tant qu'il y législate généralement, à la vérité, mais en tant qu'il est lui-même soumis à ses lois ; b) comme *souverain*, autant qu'il n'est soumis, comme législateur, à aucune volonté étrangère » (*idem*) ; un tel royaume, peuplé exclusivement d'individus raisonnables, tous pourvus de bonnes intentions, s'aimant tous les uns les autres et légiférant naturellement, sans jamais avoir à lutter contre les idées d'autrui, est, bien sûr, complètement irréalisable et, comme le remarque Juvénal, que Schopenhauer cite fort bien : « Difficile est, satiram non scribere »⁶⁶ (*Satires*, Juvénal 1830). D'abord, Kant prend pour référence les êtres raisonnables, sans prendre la peine de définir clairement ce qu'il entend par « raisonnable », mais que l'on peut supposer, sans craindre de se méprendre, être conforme à son impératif catégorique, puis il définit son royaume, dans lequel l'individu est à la fois membre et souverain, soumis aux lois mais rédacteur de ces lois etc. Telle configuration, cela va sans dire, ne reflète aucune réalité, et ne peut par conséquent pas être véritablement prise au sérieux. C'est que, en poussant sa logique morale jusqu'au bout, Kant est parvenu à une limite utopiste que, sans doute, il aurait gagné à ignorer. Mais son impératif catégorique, assemblage de moyens et fins, ne pouvait le mener nulle part ailleurs et, au moins, à ce niveau, il est resté fidèle à lui-même, et à suivi le chaînon de causalités qui, irrémédiablement, prenant naissance dans l'impératif catégorique, l'a conduit à ce saugrenu Royaume des fins.

Pour lors l'on peut ici tirer quelque conclusion intéressante, et la plus intéressante de toutes est sans doute celle-ci : l'impératif catégorique n'est qu'un impératif hypothétique déplacé. Il en a toutes les caractéristiques, et renvoie exactement aux mêmes procédés ; sa seule dissemblance est une belle robe, qui cache mal ses formes généreuses. Les moyens et les fins, voilà à quoi renvoient impératifs hypothétiques et catégoriques ; au-delà, il n'y a plus rien. Ainsi ce mode de pensée, très limitatif, ignorant *l'être*, cantonné dans une théologie, car la morale kantienne est très proche de la morale chrétienne ; mais Kant n'a sans doute pas voulu

⁶⁶ « Il est difficile de ne pas écrire de satire ».

l'admettre, il a préféré conserver sa toque de philosophe, ne pas la brader contre une aube de curé ; aussi peut-on regretter qu'il ne soit pas, comme Schopenhauer, du moins dans la première partie de son *Fondement de la morale*, allé au bout des choses, et qu'il en soit revenu à une morale théologique et cosmologique. Frappé par l'ironie, le principal détracteur de la cosmologie s'en lui-même couvert ! Il convient maintenant d'aller plus loin, de dépasser la cosmologie, de sortir enfin du carcan des causes et des effets.

§ 45. Sur le moralisme de Schopenhauer

S'il est agréable de lire les critiques adressées par Schopenhauer au moralisme kantien et idéaliste, la lecture de ses propres conclusions amène quelque réflexion et quelque remise en question. Dans le *Fondement de la morale*, il développe deux théories morales, l'une tendanciellement empirique, qui fait foi et qu'il dit irréfutable, l'autre métaphysique, mais qu'il n'annonce que sur la pointe des pieds. Ici, c'est à son premier exposé que je m'intéresserai, car il est la suite dialectique de l'impératif catégorique kantien, ouvrant de nouvelles perspectives à la morale occidentale, tout en demeurant dans son cercle. C'est que cet ouvrage avait vocation à répondre à une société d'étude hollandaise et que, par conséquent, son contenu ne devait pas trop sortir des sentiers battus ; aussi peut-on dire que Schopenhauer, dans l'établissement de sa réponse, a produit un effort conformiste tout particulier, c'est-à-dire qu'il s'est conformé, d'une certaine manière, aux attentes de son public, quitte à sacrifier, en toute conscience, une partie de ses propres idées – car vu l'appendice qu'il nous livre en conclusion de son *Fondement de la morale*, l'on peut être certain que c'est dans cette optique qu'il a concédé quelque concession à ses interlocuteurs, et ainsi n'a pas voulu trop s'écarter de la philosophie classique. Cependant nul doute qu'il est tout de même convaincu des théories qu'il défend, et qu'il semble tenir pour vraies – cela se comprend d'autant mieux que ces mêmes théories correspondent à une occidentalisation de la partie védique à laquelle Schopenhauer se réfère.

Comment mieux débiter la critique de Schopenhauer qu'en étudiant son commencement ? Tout d'abord, et c'est là un procédé fondamental, contrairement à Kant, qui fait languir son

lecteur avant de lui fournir une formulation de son impératif catégorique, assez rapidement Schopenhauer exprime la maxime qui est la sienne : « *neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva* »⁶⁷ (Schopenhauer 1991). C'est cette maxime qu'il défendra tout au long de son ouvrage, de manière à décrire au mieux le fondement de la morale. De prime abord, l'on doit remarquer qu'il s'agit d'une sentence de paix, de non agression – *ne nuis à personne* – et d'un appel à l'altruisme dans la limite du possible – *quand tu peux, aide*. L'idée de norme, par opposition à l'impératif catégorique kantien, n'apparaît pas dans cette règle, qui semble se suffire à elle-même ; or le but de ce paragraphe est précisément de démontrer que cette maxime, norme elle-même, devient par là tout à fait insoutenable. Je procèderai, à mon habitude, en me référant, et en restant fidèle, au texte de Schopenhauer et, comme ce dernier sait s'attaquer aux paradoxes de Kant, en critiquant ses contradictions.

Désormais, nous connaissons la maxime de Schopenhauer, mais nous n'avons pour lors aucun argument qui vient l'appuyer. Ces arguments, l'auteur va nous les fournir au fur et à mesure, dans la seconde partie du *Fondement de la morale*, dans lequel il ne s'intéresse plus aux pensées de ses prédécesseurs, mais exclusivement à sa propre théorie. Il convient de commencer par le commencement, et de s'intéresser aux prémisses de sa pensée morale : « toute action se rapporte, comme à sa fin dernière, à quelque être susceptible d'éprouver le bien ou le mal [...] Toute action, dont la fin dernière est le bien et le mal de l'agent, s'appelle *égoïste* [...] En conséquence de l'analyse exposée dans les paragraphes précédents, l'*égoïsme* et *valeur morale*, en fait d'actions, sont termes qui s'excluent. Un acte a-t-il pour motif un but égoïste ? il ne peut avoir aucune valeur morale. Veut-on qu'un acte ait une valeur morale ? qu'il n'est pour motif, direct ou indirect, prochain ou éloigné, aucune fin égoïste » (*idem*), nous dit-il. A partir de là, l'on peut considérer que la machine morale et moralisante de Schopenhauer est en route. D'abord il remarque que toute action a des conséquences morales, c'est-à-dire qu'elle affectera les sentiments humains, leur faisant ressentir du bien ou du mal, ou bien chacun en pourra juger comme relevant de la première ou de la seconde espèce. Ensuite, il rattache l'égoïsme au souci moral que l'individu se fait de lui-même, individu qui, en général, veillera à minimiser ses douleurs, et maximiser son bien-être. Et enfin il dissocie radicalement l'action égoïste de l'action morale, inscrivant par-là même l'égoïsme dans le mal et l'altruisme dans le bien. Schopenhauer se sauve cependant encore ici de ses contradictions, car il relie le bien et le mal à un sentiment éprouvé par un individu, et non pas par rapport à quelque norme objective ; mais il pêche tout de même lorsqu'il en vient à relier morale et

⁶⁷ « Ne nuis à personne, et quand tu peux, aide » (Schopenhauer 1991).

altruisme, car il n'est rien d'autre qu'un présupposé non démontré qui puisse venir poser de telles bases à la morale – et ce présupposé est lourd, il est admis par habitude depuis bien longtemps. Cela, en effet, Schopenhauer se passe de le démontrer, il l'admet pour vrai, et le conçoit comme évident ; alors les lecteurs doivent-ils sûrement acquiescer et, eux aussi, se rendre à l'évidence ? Sans doute pas ; c'est ici que nous incombe l'effort d'interroger de nouveau l'altruisme qui, je l'ai montré plus haut, découle de l'égoïsme ; alors il nous faut dissocier définitivement les concepts bien et altruiste, mal et égoïste, lesquelles associations simplifient les raisonnements moraux, mais leurs donnent une forme qui ne correspond pas forcément à la réalité du monde matériel et conscient. Je tiens à rappeler que le bien et le mal sont des concepts de la conscience, qu'ils dépendent des sentiments humains, et qu'ils peuvent être déplacés indéfiniment selon les individus, à chaque fois que l'on change de point de vue ; alors l'idée de la notion d'égoïsme, perçue différemment par les différents individus, si elle doit s'opposer nécessairement à la morale, surtout lorsque l'on sait que l'ensemble de la société, et là je vous renvoie à mon § 39, est égoïste, devrait, à en croire Schopenhauer, avoir une portée universelle ; car pour pouvoir dire, celui-ci est plus égoïste que celui-là, il faudrait déjà être à même de reconnaître et de définir l'égoïsme par rapport à son contraire, que l'on pourrait également identifier et expliquer ; or c'est là chose impossible, et si l'on relie l'égoïsme à la seule chose à laquelle l'on peut le relier, à savoir l'ego, marque de fabrique de l'humanité, alors il devient impossible, si l'on veut sauver la morale, de l'opposer à cette dernière ; sinon soit l'on gomme la morale, soit l'on l'inclut dans l'égoïsme. De plus, le concept de « *valeur morale* » invoqué par Schopenhauer, reste flou ; l'on ne sait pas vraiment de quoi il s'agit, ou à quoi il pense, lorsqu'il évoque la *valeur morale*. Parce qu'une valeur est inscrite dans les mœurs, parce qu'elle est, pareillement à la coutume, un principe historique, s'il n'est indiscutable, indiscuté dans les sociétés humaines, elle n'a aucunement la valeur d'un critérium suffisant à l'établissement d'une doctrine rigoureuse. Alors ce qui manque à l'exposé de Schopenhauer, c'est la définition des deux concepts fondamentaux, sur lesquels repose sa morale, qu'il met ici en avant, à savoir l'égoïsme et la valeur morale. Ces imprécisions ne peuvent qu'éveiller le soupçon dans l'esprit du lecteur bien intentionné qui, à son niveau, aimerait bien comprendre où se trouve le fondement de la morale, s'il est partie prenante de *l'être*. Mais je ne serai pas long sur les prémisses, qui sont déjà contradictoires, je préfère accorder une plus grande place aux spécificités de la théorie schopenhauerienne qui, pour leur part, feront apparaître au grand jour des contradictions somme toute assez visibles et aisément identifiables.

La morale, chez Schopenhauer, se détermine par rapport à deux vertus cardinales, la charité et la justice, découlant du sentiment de pitié, qui les éveille ; cette pitié, que l'on appellerait aujourd'hui plutôt empathie ou compassion, pousse les hommes à se mettre à la place d'autrui pour tenter de ressentir ce qu'éprouve l'autre, ce dont il souffre et ce à quoi il aspire, dans le but de pouvoir, sans tenir compte de son propre égoïsme, lui venir en aide ; telle est la base de la théorie morale de Schopenhauer, sur laquelle va reposer l'ensemble de son système. Il l'exprime ainsi : « A cet effet, il est nécessaire que je compatisse à son mal à lui, et comme tel ; que je sente son mal, ainsi que je fais d'ordinaire le mien. Or, c'est supposé que par un moyen quelconque je suis *identifié* avec lui, que toute différence entre moi et autrui est détruite, au moins jusqu'à un certain point, car c'est sur cette différence que repose justement mon égoïsme [...] ; c'est là le phénomène quotidien de la *pitié*, de cette participation tout immédiate, sans aucune arrière-pensée, d'abord aux *douleurs* d'autrui, puis et par suite à la cessation, ou à la suppression de ces maux, car c'est là le fond de tout bien-être et de tout bonheur. Cette pitié, voilà le seul principe réel de toute justice *spontanée* et de toute *vraie* charité » (*ibidem*). On peut repenser ici à ce que revendique Rousseau, dans *Emile et de l'Education*, lorsqu'il pose la maxime suivante : « Il n'est pas dans le cœur humain de se mettre à la place des gens qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux qui sont plus à plaindre » (Rousseau 2009). Puis cette approche, plaçant la pitié au centre de l'action morale, de la possibilité de la morale, est en adéquation avec la vision orientaliste de l'auteur ; elle nous remémore, en écho, « *Aum mani padme hum !* »⁶⁸, qui sonne comme une invocation interminable et toujours inachevée, en perpétuelle répétition, pour nous rappeler qu'autrui existe au même titre que nous, qu'il ne vaut pas moins que nous, et qu'il est partie de nous. « Prendre la place de l'autre et laisser l'autre prendre sa place », lance également le Dalai Lama (*Le monde du bouddhisme tibétain*, Dalai Lama 1998), ou encore, « quand on parle de notre propre bien-être, seul un individu est en cause ; tandis que lorsqu'on parle de celui d'autrui, on embrasse le bien-être d'un nombre infini de personnes. Cela suffit à vous faire prendre conscience que la quiétude d'autrui est plus importante que celle d'un seul individu, nous-mêmes » (*idem*), pour nous rappeler ce mantra, nous renvoyant ainsi, sans doute malgré lui, à Schopenhauer et à son orientalisme très accentué. Car c'est la même logique qui prime dans le *Fondement de la morale* ; l'altruisme, monté aux nues, prévaut sur tout autre sentiment, il doit être le motif de toute action, et ainsi toute action est censée devenir morale.

⁶⁸ C'est le mantra de la compassion, qui appelle celui qui le récite à renoncer à lui-même et à s'identifier, pour compatir, par la méditation, à autrui.

Si, par ailleurs, l'altruisme conduit l'individu à se conduire moralement, cela signifie que ce dernier fera de bonnes actions, donc qu'il inscrira son attitude dans le bien et non dans le mal. Mais cela n'est pas si évident qu'il y paraît, et mérite même quelques remarques : d'abord on voit mal comment cette pitié pourrait être l'unique motif d'actions morales, tout le moins Schopenhauer ne le démontre pas, il se contente de l'affirmer ; pourtant il n'est aucun lien logique qui relie évidemment compassion et moralité, rien qui ne prouve que la compassion soit plus morale qu'une autre forme d'altruisme ou d'égoïsme. Cependant notre philosophe, quand même fort sagace, a eu l'intelligence de distinguer l'égoïsme conduit par l'ego, pouvant même se fondre en altruisme falsifié, que j'ai dénoncé dans le présent chapitre, de cet authentique altruisme, vide d'ego, ou plutôt d'orientation pratique vers soi-même de l'ego ; et cette nuance a une importance majeure, dans la mesure où, ici, bien que l'ego concerné par le soi soit effacé, la volonté est toujours présente et se meut désormais dans les sentiments d'autrui ; aussi y a-t-il toujours une action de l'ego qui veut, non plus pour lui-même, mais pour autrui. Et pourquoi en est-il ainsi ? Schopenhauer, au même titre que le Dalai Lama, le reconnaît : parce qu'il s'identifie à l'autre, qu'il devient l'autre. Ainsi apparaît une nouvelle forme d'égoïsme, représentée par le *moi* en *autrui*, de sorte que je *veille* en lieu et place d'autrui, pour autrui, d'après le point de vue interne d'autrui, que j'ai réussi à conquérir par compassion, auquel cas mon égoïsme s'est simplement déplacé vers autrui, car ce que je vois n'est pas tant ce qu'il veut, mais bien ce que je veux pour lui, fût-ce pour son bonheur espéré, et c'est donc moi qui parle en lui et pour lui, en son nom, en sa personne, j'exprime ma volonté, par rapport à mon expérience, à ma connaissance de la situation, et à tant de données limitées conditionnées par un point de vue subjectif, le mien, incapable, en réalité, de discernement au-delà de ses limites. De plus, par empathie, même si je suis de bonne foi, ou de bonne volonté, car il est toujours question de volonté ici, si je veux le bien-être de l'autre, alors mon action, même si elle ne penche immédiatement pas en faveur de mon propre égoïsme, viendra suppléer au sien, et remplira pleinement ses fonctions ; par conséquent, en compatissant, je me mets au service de l'égoïsme d'autrui et, ainsi, je n'ai pas réussi à extirper ma démarche de cet ego qui gouverne les hommes. Cette contradiction porte un coup ultime à l'altruisme schopenhauerien qui, pensant, grâce à la pitié, se détourner de l'égoïsme, y plonge en fait tout entier, dans une transgression à peine perceptible, mais bien réelle. La pitié, au lieu de gommer l'égoïsme, lui confère une autre forme, tournée tant vers soi que vers autrui, permettant autant l'exaltation de son propre ego que celui d'autrui. Il n'y a donc pas ici de démarche altruiste à proprement parler, mais que de l'égoïsme ; cela, l'on peut l'imputer à l'omniprésence de la volonté qui, dans l'oubli de soi dans le but de s'identifier à l'autre, *veut*

justement qu'il en soit ainsi, et *fait en sorte* de toujours obtenir satisfaction, à travers l'individu lui-même, ou grâce à ses pairs. Alors, quand Schopenhauer relie cette pitié à la « vraie charité » ou, un peu plus loin, aux « actions moralement bonnes » (Schopenhauer 1991), l'on peine à comprendre en quoi cette charité est « vraie », puisqu'aucun critère de vérité n'a jusque-là été donné, et de quelle manière des actes pourraient être moralement bons, étant donné d'une part que, *moralement bon* est déjà une redondance, dans la mesure où ce qui est bon est normalement moral et vice-versa, sinon l'on tombe dans l'immoralité, d'autre part, que l'on n'a aucun référentiel, à part cette pitié, dont la moralité n'existe qu'à travers l'ego, nous permettant de dire, précisément, ce qui est bon ou mauvais. En conséquence, sans référence préétablie, et la pitié n'est pas un sentiment suffisant à justifier la morale, il est impossible de déterminer objectivement ce qui est moral ou ce qui ne l'est pas, ce qui est bien ou et qui est mal. Schopenhauer pose le bien et le mal comme des acquis, comme des impressions allant de soi, comme des valeurs universelles ; mais ce n'est là rien d'un plus qu'un préjugé sans consistance. L'altruisme de Schopenhauer, basé sur la pitié, est, de la même manière que l'impératif kantien, au service de l'égoïsme. De même, il invoque les mêmes présupposés, supposément objectifs, que Kant avait posés pour établir sa doctrine morale.

A partir de là, et avant de définir ses vertus cardinales, Schopenhauer va exprimer les trois sentiments qui, selon lui, prévalent sur les actions morales, et permettent de déterminer leur qualité morale, j'ai nommé l'égoïsme, la méchanceté et la pitié : « Il n'y a que trois motifs généraux auxquels se rapportent toutes les actions des hommes : c'est seulement à condition de les éveiller qu'un autre motif quelconque peut agir. C'est : *a. L'égoïsme* : ou la volonté qui poursuit son bien propre (il ne souffre pas de limites) ; *b. La méchanceté*, ou volonté poursuivant le mal d'autrui (elle peut aller jusqu'à l'extrême cruauté) ; *c. La pitié*, ou volonté poursuivant le bien d'autrui (elle peut aller jusqu'à la noblesse et à la grandeur d'âme) » (*idem*). On voit déjà ici les insuffisances dont souffre le raisonnement, puisque la pitié, supposée morale, dépend, l'auteur l'avoue, de la volonté, donc de l'ego, et donc de l'égoïsme, en quoi elle peut y être ramenée, sans avoir besoin d'emprunter des chemins détournés. Quant à la méchanceté, et j'y reviendrai dans le Chapitre VII de la présente thèse, il est bien incertain qu'elle soit un motif d'action que l'on puisse placer sur le même piédestal que l'égoïsme et la pitié, étant donné qu'elle peut s'inscrire dans l'un comme dans l'autre – puisqu'ils ne forment qu'une seule et même réalité – et qu'elle est motivée par l'ego, par la volonté personnelle de causer du tort à autrui, de lui nuire moralement ou physiquement, et donc qu'elle est enfantée par l'égoïsme. Alors ce découpage des motifs jugés suffisants pour

l'action est en réalité arbitraire (comme la plupart des découpages que l'on peut effectuer pour organiser notre pensée d'ailleurs) et, comme le reste de la morale schopenhauerienne, fondée sur de nombreux présupposés.

Mais le philosophe ne s'arrête pas là, et approfondit sa théorie sur la pitié. D'après lui, il en est de deux types : l'une passive, se contentant d'observer et de compatir par la pensée aux douleurs d'autrui, l'autre active, ayant vocation à se muer en agissement envers et pour autrui, à partir de laquelle est censée naître, à en croire Schopenhauer, la première vertu cardinale, à savoir la justice (*ibidem*). C'est à partir de cette théorie que Schopenhauer définit les droits et les devoirs, c'est-à-dire ce que les individus ont le droit de faire et ce qu'ils doivent faire ; c'est fondamental parce que le philosophe va nous montrer comment la compassion en est la source, et donc comment ces droits et devoirs vont se justifier ; car la pitié, d'après lui, doit nous rappeler à nos devoirs, nous empêcher de faire le mal, naturellement épanoui en nous, et nous pousser à faire le bien ; il affirme : « elle paralyse ces puissances ennemies du bien moral, qui habitent en moi, et ainsi épargne aux autres les douleurs que je leur causerais ; elle me crie : Halte ! [...] C'est ainsi que naît de la pitié, au premier degré, la maxime « *neminem laede* », c'est-à-dire le principe de la justice [...] Que mon âme s'ouvre, dans cette mesure seulement, à la pitié : et la pitié sera mon frein » (*op.cit.*). Sorte de sur-moi, cette pitié, contre-nature, à croire Schopenhauer, bien qu'il l'ait posée, plus haut, comme tout à fait naturelle, prévient mes mauvaises actions et me conduit, sous une espèce de contrainte, que je me fixe à moi-même, à faire le bien ; mes actions morales ne sont donc que des pulsions réfrénées volontairement grâce à la pitié, pitié qui me permet de ne pas nuire à autrui. Ici l'on ne sait plus vraiment alors si la pitié est un motif moral ou une force contraire à la nuisance morale, et notre penseur s'emmêle dans des raisonnements qui auraient bien valu une satire nietzschéenne ; la pitié, tantôt spontanée, tantôt barrière aux pulsions naturelles, passe d'un attribut à l'autre, pour y revenir sans mal. Mais Schopenhauer ne s'en tient pas à cela, il va plus loin, et dit : « Sans des *principes* solidement établis, dès que nos instincts contraires à la morale seraient excités par des impressions extérieures jusqu'à devenir des passions, nous en deviendrions la proie. Savoir se tenir ferme dans ses principes, y rester fidèle, en dépit de tous les motifs contraires, c'est *se commander soi-même* » (*op.cit.*). Ainsi l'ennemi numéro un de la cosmologie et de l'idéalisme verse-t-il lui-même dans la cosmologie et dans l'idéalisme ; car ce n'est là que kantisme déguisé, sous des allures de volontarisme, un gendarme arborant une tunique de prêtre, ou bien l'inverse ; car ces fameux principes, d'où viennent-ils ? Qui vient les établir ? Qui pourrait dire, sauf à se référer, justement, à un absolu, qu'ils sont valables, qu'ils sont inébranlables ? Ici, sans se l'avouer, pour rester fidèle à sa pensée, fidèle

à l'orientalisme, bien qu'il soit ici plus que jamais teinté d'occidentalisme, car *aum mani padme hum*, qui aurait pu – qui aurait dû ? – être sa maxime, auquel cas il serait resté bien plus fidèle à lui-même, n'en demande pas tant, Schopenhauer évoque des principes, sortis de sa propre pensée, sans pour autant les justifier ni les expliciter ; or l'on ignore tout de l'origine de ces principes, de leur contenu, de leur valeur etc. C'est qu'ils ne sont, ni plus ni moins, que des Idées, des concepts en soi, quelques reliques d'un idéalisme déjà dépassé. L'axiome de Schopenhauer revient pourtant exactement à l'impératif catégorique, qui clame qu'il faut se conduire selon une maxime que l'on voudrait voir devenir universelle, sauf qu'ici Schopenhauer en appelle aux principes, principes nécessairement... universels ! Et ainsi celui qui s'érigeait corps et âme contre la cosmologie, contre les Idées, contre les principes, voilà qu'il recourt aux mêmes procédés que ceux qu'il a maintes fois traités de « bandits » ! Qui plus est, si l'on s'attarde sur sa formulation, il exhorte les individus à la pitié, qui leur permettra de « *se commander* » eux-mêmes afin de ne pas être la proie de leurs désirs ; mais alors, s'ils n'en sont plus les victimes, ils sont devenus la proie de leur devoir et de leurs principes ; et comme ces principes, pour être devenus principes, ont été souhaités, donc issus de la volonté individuelle, en quoi ils sont tout aussi désirés que n'importe quel objet ou n'importe quel événement, à plus forte raison qu'ils amènent à la réalisation d'événements qui en découlent, sont de simples expressions intellectuelles, vouées à avoir des applications pratiques, de désirs. Donc, comme l'égoïsme tout à l'heure, ici c'est le désir qui se trouve déplacé ; de la pulsion instinctive, il se dirige vers le principe moral, qui induit la satisfaction d'autres pulsions ; seule la temporalité change, puisque celui qui se conforme à des principes, repoussant ses désirs primitifs, aspire à satisfaire d'autres volontés, plus abstraites et plus lointaines, voire irréalisables, car, agissant ainsi, il s'est déjà couvert d'illusions, en quoi l'homme de principes est plus patient, plus rigide également, que l'homme instinctif, qui n'écoute que ses pulsions ; cela ne fait pas de lui un meilleur homme, cela ne le fait pas obligatoirement moins égoïste, et donc cela ne le rapproche pas pour autant nécessairement de la réalité. Alors, dans ces passages du *Fondement de la morale*, Schopenhauer semble s'être fourvoyé, comme s'il avait trahi sa propre pensée. Néanmoins, comme je l'ai souligné ci-devant, il est probable que, dans cet exercice, le philosophe ait eu l'obligation de s'adonner à un certain conformisme, attendu par la Société Royale du Danemark ; en témoigne d'ailleurs l'appendice malicieux de cet ouvrage, dans lequel l'auteur revient à la source, et regagne la confiance de ses lecteurs. Cependant, je ne peux lire ces pages et rester indifférents, et il fallait, me semble-t-il, remettre les choses à l'endroit.

Et ce n'est pas terminé ! Schopenhauer ne s'est pas encore lassé d'en revenir à l'idéalisme ; aussi, quand il expose sa théorie sur la seconde vertu principale, c'est-à-dire la charité, il laisse son discours parsemé d'allusions idéalistes ; l'on lit, par exemple : « quand mon projet n'est pas ce projet [égoïste], le seul tout *objectif*, de venir en aide aux autres, et de les tirer de la misère et des soucis, de les délivrer de leurs souffrances : ce seul projet, sans rien de plus, sans rien à côté ! C'est en cela même, et en cela seul, que je fais résider la vraie charité, cette *caritas*, que le christianisme a prêchée ; et le christianisme n'a pas de plus grand mérite, ni de plus propre à lui » (*op.cit.*). Ici Schopenhauer revient à la notion d'objectivité, contraire à sa philosophie, contraire au *Monde comme volonté et comme représentation*, et suppose par-là que les jugements moraux peuvent être objectifs. Par la suite il relie sa théorie au christianisme, tout le moins dans son attachement à la charité gratuite et désintéressée. Cela, encore, est supportable, logique même, mais l'objectivité qu'il annonce fait planer une grande ombre noire au-dessus de cette proposition. Un peu plus loin, il récidive : « En vérité, la morale est la plus facile des sciences, et il fallait s'y attendre, chacun ayant l'obligation de se la construire à lui-même, de tirer lui-même du principe suprême qu'il trouve enraciné dans son cœur, une règle applicable à tous les cas de la vie » (*op.cit.*) ; et voilà que ressurgit le fantôme de la « règle applicable à tous les cas de la vie » qui, même si elle est construite dans le cœur de chacun, par chacun, et donc supposément subjectivement, en cela qu'elle doit être applicable à tous les cas de la vie et qu'elle découle de la pitié, est universelle, et donc construite objectivement. Puis, dans les pages suivantes, Schopenhauer illustre sa théorie d'un exemple⁶⁹ censé montrer au lecteur quelle est le bon comportement à adopter dans la situation décrite – il s'agit de l'affaire de deux jeunes hommes épris de deux jeunes femmes, qui ont déjà malheureusement quelqu'un dans leur vie ; la question d'assassiner leurs compagnons se posent donc à ces deux hommes. Ce que l'on observe c'est que les deux hommes, en fin de compte, renoncent à exécuter leur complot, l'un parce qu'il se réfère à une maxime kantienne, hégélienne, fichtéenne ou autre, l'autre parce que, plus sage, il agit selon sa pitié ; d'après Schopenhauer, l'attitude du second, qui a écouté son cœur, est meilleure que celle du premier, qui n'a pas agi par compassion ; pourtant, en regardant de près, l'on s'aperçoit que, dans un cas comme dans l'autre, le résultat est exactement similaire et, pour parler comme Schopenhauer, les deux jeunes hommes ont fait un bon choix. Mais cela ne suffit pas à notre philosophe, pour qui seul le second, qui a suivi sa philosophie, a fait le bon choix ; cela est bien entendu très discutable, dans la mesure où tous deux ont fait le même choix, et que si

⁶⁹ Je ne le vais point citer ici, ce serait trop long ; aussi vous renverrai-je au § 19 du *Fondement de la morale*.

l'on doit juger de leurs actes, alors l'on fera le constat suivant : les deux hommes ont refusé de commettre un meurtre, en dépit de leur désir, et ont donc placé une norme au-dessus des principes qui régissent leurs volontés primitives ; peu importe après leur motif, s'ils ont renoncé à cause de la pluie, du vent, du soleil, de la mer ou de leur réflexion, puisque le résultat est tel qu'ils ont renoncé et donc, conformément au langage moraliste, l'on pourrait dire qu'ils ont fait le *bon* choix. L'acte prévaut sur la pensée, c'est lui qui est jugé par les hommes, pour qui, le plus souvent, la pensée d'autrui est impénétrable. Après, doit-on juger les pensées de nos semblables ? C'est là une autre question, celle que soulève ici, involontairement, pour clore le débat qu'il a engagé, Schopenhauer – l'homme n'est-il pas qu'une pensée enfermée ? – mais à cela je ne répondrai pas, pour la simple raison que, si le jugement peut porter sur tout, il ne *peut* porter que ce sur quoi il *peut* porter, c'est-à-dire ce dont il a connaissance ; et comme la pensée d'autrui demeure secrète, chacun peut, télépathe excepté, au mieux, l'imaginer, sans jamais vraiment la connaître, et donc tout jugement à son égard relève de l'affabulation. Si d'aventure un humain pouvait se glisser sans peine dans la pensée des autres individus, alors celui-ci en pourrait juger, et la morale se trouverait déplacée au-delà de l'action, au-delà de la parole, jusqu'à la conscience ; mais une telle configuration ne changerait pas grand-chose à l'état réel de la morale. L'objectivité supposée – inexistante en réalité – serait reportée sur la pensée, et les jugements, aussi douteux les uns que les autres, iraient bon train dans les cercles de consciences reliées. Puis Schopenhauer, pour finir de se contredire, en vient à se demander, au regard d'actes cruels : « Comment peut-on à ce point être sans pitié ? » (*op.cit.*) ; à cela il est pourtant une réponse toute fait, évidente : il suffit de le *vouloir* ; car si un homme décide d'être sans pitié, il le sera, et rien ne viendra lui barrer la route. La volonté a cette puissance telle que, si elle *veut*, l'on ne peut pas l'arrêter, et si elle *peut* ce qu'elle *veut*, alors rien ne peut contrecarrer l'action de celui qu'elle émoustille ; il est donc très possible d'être sans pitié, d'avoir même un degré zéro de pitié, et rien ne peut l'empêcher.

Enfin, Schopenhauer achève son discours en prononçant un préjugé tout à fait inattendu : « La morale, qui met au jour les ressorts de toute vie morale, ne pourra-t-elle pas aussi les faire jouer ? Ne peut-elle, d'un homme au cœur dur, faire un homme miséricordieux, et du même coup juste et charitable ? Certes non : les différences de caractères sont innées et immuables » (*op.cit.*). Là, c'en est trop ; le philosophe, opposé à l'innéisme, ayant foi au bouddhisme, vient nous dire que les hommes sont conditionnés, que leur nature est déterminée, et qu'ils ne peuvent pas changer de caractère. D'un point de vue bouddhiste, si l'on considère la croyance en les diverses incarnations, fondamentale dans cette religion, cette

assertion est incohérente, d'un point de vue philosophique, elle est tout bonnement insupportable, puisqu'elle vient affirmer d'une part que l'homme est pourvu de caractères innés – l'on croirait lire Leibniz ! – d'autre part qu'il ne peut modifier ces caractères. Cette vision déterministe enferme l'homme, déplaçant par là même son *habitus* vers une nature prédéterminée, et le transforme en machine incapable de changer d'attitude ou d'opinion. Pour se justifier, il va citer moult philosophes grecs et romains, enchaînant les affirmations aux fondements légers. Ici, le virage déterministe de Schopenhauer est incompréhensible, à plus forte raison qu'il prive l'humanité de ce qui la caractérise fondamentalement, à savoir son libre arbitre ; car un être conditionné intellectuellement, bien qu'une palette d'actions soit à sa disponibilité, sera privé de l'infinie grandeur de sa liberté, qui l'autorise, d'un point de vue moraliste, à faire le bien comme le mal, de passer de l'un à l'autre à souhait, sans obstacle. D'ailleurs Schopenhauer, qui cite l'Évangile, et même les Épîtres de Paul aux Romains (*op.cit.*), oublie justement ce passage des Actes des Apôtres, dans lequel Saul, en passe de devenir Paul, a une révélation, et décide de chasser ses démons pour se remettre dans le droit chemin⁷⁰ (*La Bible de Jérusalem, Actes des apôtres* 2000) ; n'est-ce d'ailleurs pas une belle marque de compassion que de tourner la page vis-à-vis du passé, et de ne se concentrer que sur le futur, si celui-ci peut être plus heureux ? Mais cela, Schopenhauer l'a décidément oublié, il a préféré sceller le destin de l'homme dans un déterminisme qui ne lui ressemble pas, qui lui est d'ailleurs tout à fait étranger ; et si les hommes peuvent se conditionner eux-mêmes, ils peuvent toujours, à chaque instant, changer d'état d'esprit, sans que rien ne puisse venir entraver leur nouvelle prise de position.

La morale schopenhauerienne, qui a voulu pallier aux insuffisances de l'impératif catégorique kantien, et remédier à ses contradictions, s'est enfoncée dans des raisonnements encore plus hasardeux que ceux développés par Kant dans ses différents textes portant sur la morale. Pourtant, au début de sa critique, il est parti sur une voix louable, raisonnable, en posant l'égoïsme comme contraire à la morale ; c'était là une intention remarquable puisque, à la condition de concevoir une morale ontologique, je l'ai montré, l'égoïsme est précisément contraire à *l'être*, donc contraire à la réalité, et si l'on considère que la morale relève de la réalité, ce qui, dans cette forme binaire et régaliennne est apparu comme impossible, alors, en effet, poser l'égoïsme en concept contraire à la morale était un bon point de départ ;

⁷⁰ « Tombant à terre, il entendit une voix qui lui disait : « Saoul, Saoul, pourquoi me persécutes-tu ? » » (*La Bible de Jérusalem, Actes des apôtres* 2000). C'est à partir de là que Saul renonça à persécuter les disciples du Christ, puis de Pierre, et qu'il se décida à rejoindre la communauté des apôtres.

seulement, je le redis, cette approche a souffert de l'objectivité de laquelle elle a voulu, pour se justifier, et pour demeurer inébranlable, se couvrir, et ainsi elle est devenue boiteuse et insoutenable. L'idéalisme, l'innéisme même, sont venus corrompre sa pensée, et ont découlé nombre de contradictions et d'absurdités ; alors cette doctrine s'est effondrée comme un château de cartes.

§ 46. Remarque au sujet du *Fondement de la morale*

Cette remarque, qui peut possiblement sembler peu à propos, m'est apparue cependant indispensable, et je me devais de la rédiger, pour clarifier quelque peu ma critique envers le *Fondement de la morale* de Schopenhauer. Comme vous l'aurez deviné, et j'ai voulu le retranscrire, c'est un ouvrage en deux, je dirais même trois temps : d'abord la critique de l'impératif catégorique, fort pertinente, ensuite l'exposé de Schopenhauer, fort contradictoire, puis l'appendice, portant sur la morale d'un point de vue métaphysique, fort pertinent lui aussi.

Ce pourquoi j'écris cette remarque, ce qui me pousse, en plus, à prendre la défense de la démarche de Schopenhauer, bien qu'elle souffre de nombreuses invraisemblances, est la réponse hautaine formulée par la Société Royale du Danemark vis-à-vis du *Fondement de la morale* ; cette réponse, je ne résiste pas à vous la livrer, est la suivante : « La question proposée pour l'année 1837 était celle-ci : « L'origine et le fondement de la morale doivent-ils être cherchés dans l'idée de la moralité, qui est fournie directement par la conscience, et dans les autres notions premières qui dérivent de cette idée, ou bien dans quelque autre principe de la connaissance ? » Un seul auteur a essayé d'y répondre : sa dissertation est en allemand, et porte cette devise : « Il est aisé de prêcher la morale, il est difficile de fonder la morale. »⁷¹ Nous n'avons pu la trouver digne du prix. L'auteur en effet a oublié le vrai point en question, et a cru qu'on lui demandait de créer un principe de morale ; par suite, s'il a dans une partie

⁷¹ En réalité, Schopenhauer avait écrit : « Prêcher la morale, c'est chose aisée ; la fonder, voilà le difficile » (Schopenhauer 1991), mais la Société Royale ne s'est pas particulièrement gênée pour déformer les écrits de l'auteur.

de son mémoire, exposé le rapport qui unit le principe de la morale tel qu'il le propose, avec sa métaphysique, c'est sous la forme d'un appendice : en quoi il pense donner plus qu'on ne lui demande ; or c'était là justement la discussion qu'on voulait voir traiter, une discussion portant principalement sur le lien entre la métaphysique et l'éthique. L'auteur, de plus, a voulu fonder la morale sur la sympathie : or ni sa méthode de discussion ne nous a satisfaits, ni il n'a réussi réellement à prouver qu'une telle base fût suffisante. Enfin, nous ne devons pas le taire, l'auteur mentionne divers philosophes contemporains, des plus grands, sur un ton d'une telle inconvenance, qu'on aurait droit de s'en offenser gravement » (*op.cit.*). Cette réponse, impolie et indécente, montre à quel point la société d'antan était dirigée par des hommes sans grands scrupules, ni considérations à l'égard des travaux des penseurs hétérodoxes. Dans leur blâme, infondé qui plus est, ils oublient toutefois de remarquer que la question posée était déjà particulièrement orientée idéologiquement parlant, qu'elle était pleine de préjugés, et qu'elle attendait déjà une réponse de type idéaliste – mais l'épreuve du temps a su donner raison à Schopenhauer, puisque ses juges, aujourd'hui sont tombés dans l'oubli le plus total. Il faut croire, par ailleurs, qu'ils n'ont rien entendu à sa dissertation, qui répond bel et bien à la question posée, à ceci près que, refusant d'inscrire, initialement et explicitement du moins, sa réponse dans un idéalisme quel qu'il soit, partant donc du kantisme, il érige, comme fondement de la morale, l'empathie ; aussi répond-il parfaitement à la question : la morale ne se trouve pas dans une idée, mais plutôt dans un sentiment. Mais il faut croire que cette Société, fervente défenseuse des grands philosophes de son époque, qui s'offense de la critique que Schopenhauer leur adresse, sans pour autant se priver de le mépriser sans grande élégance, n'ait pas eu d'yeux pour lire ou pour comprendre. Néanmoins ne nous étonnons pas devant pareille réplique réactionnaire ; elle est propre à chaque siècle, si bien que, en tout temps, les hommes ont souvent eu à leur tête, au sommet de leur hiérarchie institutionnelle, des chefs qui ont voulu museler les dissidents, même si ceux-ci décrivaient la réalité ; telle fut l'œuvre de la Société Royale du Danemark, ainsi que du gouvernement prussien de l'époque, qui n'avait d'yeux que pour les idéalistes. Aujourd'hui, la donne n'est pas tellement différente ; déviez un tant soit peu des normes préétablies par nos belles institutions, ces formidables institutions, qui prônent la liberté d'expression mais qui, en fait, n'autorisent que la liberté de leur expression, et vous verrez le sort que l'on vous réservera ! C'est pourquoi je tenais vraiment à rendre hommage à Schopenhauer, et à souligner son courage ; car le courage est une vertu, si elle n'est pas cardinale, véritable et effective chez cet auteur, et le *Fondement de la morale*, ainsi que d'autres œuvres, en sont la preuve.

§ 47. Sur l'impossibilité d'une morale fondée sur des normes universelles

L'objectif de ce chapitre, je le crois, est atteint : j'ai voulu montrer ici, au long de ces pages, qu'une morale fondée sur des normes, ou une norme, universelles, était tout simplement impossible. Pour ce faire j'ai réalisé une critique de l'impératif catégorique, qui me semblait être le meilleur point de départ possible pour ériger une telle théorie, ou plutôt pour réfuter l'universalisme moral, que même Schopenhauer a soutenu. En démontrant que l'égoïsme s'étendait à tous les niveaux de la société et à tous les individus, et que l'*habitus* était le conditionnement de la faculté de juger, il ne me restait plus qu'à tirer le meilleur du pire du kantisme et du schopenhauerisme. De Kant d'abord, parce que, grâce à lui, j'ai pu mettre en avant l'impossibilité du jugement objectif en toutes circonstances. De Schopenhauer ensuite, parce que j'ai pu montrer que les sentiments qu'il mettait en avant, espérant ainsi échapper à l'universalisme, étaient réductibles à l'égoïsme, et que sa doctrine, défendant un caractère moral inné chez les hommes, s'inscrivait dans une logique idéaliste, bien loin de son volontarisme tant chéri. Alors, si ces deux auteurs ont eu l'intelligence de s'extraire, intentionnellement du moins, de l'idéalisme, leur sortie n'a pas été complète, et est restée tenue par un universalisme effarant qui les a ramenés, bon gré mal gré, à la vulgaire cosmologie.

La morale binaire, si elle n'est pas ici détruite, car en réalité elle n'a pas même encore été discutée, mais seulement étudiée du point de vue de ceux qui s'y intéressent et qui s'y réfèrent, est discutée dans sa forme normative ; car la question est bien la suivante : existe-t-il une norme universelle qui me permette, en toutes circonstances, de reconnaître et de trancher entre le bien et le mal ? La réponse à cette question est : non, il n'existe pas de norme qui embrasse tous les temps, tous les lieux, toutes les situations. Donc, par exemple, il est impossible, enfin, inintelligible, de dire : « il ne faut pas voler » ou « voler, ce n'est pas bien », car, en certaines circonstances, il se peut que le vol soit salvateur, qu'il permette de sauver de nombreux hommes d'une perte matérielle certaine ; et il en va de même pour tous ces principes préétablis et présumés, que l'on a tendance à croire trop souvent, et trop facilement, vrais. S'il est une seule règle à retenir, c'est justement qu'il n'est pas de règle de jugement ; bien entendu, ne jouons pas sur le mot « règle », car il évoque, en premier lieu, une réalité, en second lieu une résultante de la faculté de juger. Nos émotions, éveillées par l'ego,

nous trahissent plus souvent qu'elles ne nous guident vers la réalité. L'ego, lui, nous éloigne perpétuellement de *l'être* ; et c'est éloignement, s'il n'est pas physique, puisque matériellement je suis toujours relié à *l'être*, est intellectuel, conscient, et provient de la séparation de ma conscience au tout. Or la morale, lorsqu'elle vise à poser des règles universelles, règles imposées par la conscience, n'a pas d'autre but que de protéger certains individus d'autres individus, ce de manière plus ou moins équitable ou égalitaire, terre à terre ou farfelue, en se plaçant systématiquement au service des individualités ; par conséquent cette morale universelle n'est rien d'autre qu'un instrument de l'ego, un bouclier de l'ego contre l'ego ; elle veille à assurer le maintien du règne de l'ego, qui veut se préserver des autres egos, autant de menaces potentielles à l'égard de sa propre personne ; et il n'est là rien d'universel, rien qui soit en relation avec l'univers. Au contraire, cette logique vise à séparer les individus les uns des autres, à insister sur leurs dissemblances, et à les étudier pour veiller à les maintenir dans un cercle fermé. C'est contraire à la réalité de *l'être* qui, uni, n'admet aucune forme de morale universelle, mais qui, au contraire, est dépourvu de règles. Je l'ai beaucoup dit, mais je le redis quand même, il se contente *d'être*.

Chapitre V : Critique de la rationalité d'après l'étude d'une morale circonstancielle basée sur l'impermanence, ou quand le relativisme est préféré à l'universalisme

§ 48. L'impermanence

« S'il me souvient de celui que je fus, je me vois autre,
C'est un présent que le passé remémoré.
 Qui je fus est quelqu'un que j'aime
 Mais en songe seulement.
Et le regret qui me tourmente
N'est ni de moi ni du passé revu,
 Mais de celui en qui j'habite
 Derrière un regard aveuglé.
Rien, hormis l'instant, ne me connaît.

Mon souvenir même est néant, et je sens

Que celui que je suis et celui que je fus

Sont des rêves différents. » (*Poèmes Païens*, Pessoa 1989)

Ce qui était hier n'est plus aujourd'hui, hormis dans nos souvenirs vagues, troublés et incertains. Nos regrets ne sont pas une réalité, mais l'écho d'un acte manqué ; une machine à remonter le temps clouée dans le présent, retenue par sa temporalité, qu'elle tente sans cesse de reconstruire. Ô que je voudrais qu'il en fût autrement ! Pourquoi donc l'ai-je laissée partir ? Pourquoi l'ai-je laissée... ? Maintenant je ne puis revenir en arrière, et mes rêves me hantent, me poursuivent dans mes nuits et mes jours ; ils refont le passé, l'agencent de nouveau, et viennent assombrir mon présent de leur mélancolie. Ils sont pareils à un vieux disque rayé, qui siffle incessamment la même rengaine, et que l'on ne peut arrêter... le tourne-disque est à l'abri, enfermé dans un coffre fort ! Qui en a la clé ? Qui en a le code ? Faut-il appelé quelque spécialiste du cambriolage, ou encore des héros de Dan Brown, pour percer son secret ? Ou bien est-elle cachée au fond de mon âme ? Ce flot trouble du passé revient comme la houle s'échouer sur la plage ; dans un mouvement de marée il file, et l'on croit qu'il s'en va, mais il revient, inlassablement, de plus belle, heurter dans sa robe blanche azurée le sable et les rochers. Sa musique lancinante endort mon cœur endolori, qui cultive sa douleur en se laissant bercer par cette étrange mélodie. Saccadée, discontinue, tantôt douce, tantôt violente, tantôt triste, toujours latente, son humeur incertaine plonge les oiseaux et les humains dans une valse somnolente, où le sommeil en roi, vient agrémenter les songes de ces égarés. Tout est vague dans la vague, tout est flou, rien n'est clairement visible ; c'est un monde de l'invisible, de l'incertitude, de l'être passé, qui ne reviendra pas, de l'être présent, qui se cherche et se perd, et qui se méconnaît. Il n'est pas de certitude, ni pratique, ni, comme le voudrait Hegel, morale (*Phénoménologie de l'esprit*, Hegel 1993). L'incertitude plane, l'incertitude siège sur le trône. Elle tire les ficelles de ce théâtre de marionnettes, où Polichinelle salue son public crédule et ébahi, frappé par son teint blême, mi-figue mi-raisin, aux émotions confuses et indéfinissables. Tel est le monde comme se le représente l'esprit individualisé, un nuage vaporeux, globuleux et diffus, aux formes irrégulières et toujours changeantes ; sa marque de fabrique, sa norme certaine, sa stabilité infinie, il la puise dans son impermanence.

Impermanent, ainsi est le monde, surtout le monde des humains, dans son registre causal ; telle est la seule règle à laquelle il se conforme, tel est le seul théorème que l'on peut lui appliquer en tout temps et en tous lieux. Ce qui était bon hier ne l'est pas forcément

aujourd'hui, et ne le sera sûrement pas demain. Ce qui est valable dans un pays tropical ne l'est pas dans une région polaire et vice-versa ; l'on ne porte pas des pullovers dans la Caraïbe, on ne se balade pas en débardeur sur les glaciers de l'Antarctique, de même que l'on ne marche pas dénudé sur la Lune et que l'on ne porte pas de scaphandre sur Terre. Partout les climats, les atmosphères, les conditions environnementales, sont différentes, et il n'est pas deux endroits dans le monde où elles sont strictement similaires ; de même, en un même endroit, les conditions ne sont jamais exactement identiques d'un moment à un autre. Sortez un poisson de l'eau, vous verrez combien de temps il survivra, jetez-y un homme, et observez sa réaction ; il sera comme un poisson... hors de l'eau ! Dans le monde, et ce n'est pas tant une vision leibnizienne que darwinienne, tout est à sa place, tout être évolue dans un environnement propice à son émancipation et son épanouissement, et dans les milliards d'environnements que nous offre l'univers, le vivant s'installe là où il le *peut*, à différents degrés de matérialité, s'étendant néanmoins partout dans sa forme éthérée. Aucune règle universelle ne régit alors le vivant, qui est divisé en une multitude d'espèces aux caractéristiques très divergentes, ce malgré quelques ressemblances que l'on peut noter entre certaines d'entre elles, mais il n'est que des règles conjoncturelles, qui régissent ponctuellement et conditionnellement l'existence du monde vivant. Car les espèces vivantes sont tenues par la nécessité, consuées par leur désir de survie, et, pour survivre, elles suivent des règles précises devant lesquelles, aveuglées par leur individualité, elles ne peuvent échapper. C'est ainsi qu'apparaissent et se multiplient des lois que l'on attribue à la nature, et que l'on croit universelles, tandis qu'elles ne sont dues qu'à des accidents conjoncturels, susceptibles de changer à chaque instant ; mais les humains, dans leur intelligence, ont cru bon d'établir des liens intellectuels et comportementaux entre les différents règnes du vivant, et en on déduit des règles faussement immuables ; par exemple, il est indispensable à chaque être de se nourrir et de s'abreuver, sous peine d'être menacé par la famine, la déshydratation et, par voie de conséquence, la mort. Pourtant l'illustration n'a pas valeur de règle, et les hommes, tellement attachés à leurs normes abstraites et supposément indubitables, ont érigé ces normes non pas tant à partir de concepts de l'intelligence que de réalités phénoménales observées, et dont les itérations multiples ont convaincu l'humanité qu'elles avaient valeur de lois. Tant de conjonctures, fragiles comme du verre, font office de normes, alors que chaque espèce a des spécificités qui lui sont propres, et qui ne sont pas ostensibles chez leurs homologues. Alors si le vivant peut s'étendre partout, partout aussi il épouse des aspects différents, dépendant des conditions environnementales, et des possibilités de développement matériels, toujours limitées par la conscience et par l'ego, par l'*habitus*, en somme, qui sont

propres à la forme de sa conscience, ainsi qu'à sa qualité physique. La volonté joue-t-elle un rôle dans ces dispositions ? Cela je l'ignore ; ce qui est certain, c'est qu'elle exerce son pouvoir partout où la vie étend ses ailes ; autant chez l'animal, la bête, que chez l'homme, elle s'exprime à des degrés différents, et revêt même différentes allures chez les diverses espèces animales, en fonction de leur développement intellectuel et cognitif, développement toujours limité par leur *habitus*. Il y a donc partout de la volonté dans la vie, mais l'on ignore si la vie a pour motif la volonté ; il faut cependant croire que non, puisque la vie, incarnée dans *l'être*, est naturellement dépourvue de volonté. Cette volonté, étendue, personnifiée, personnalisée, se meut en une infinité de lieux, une infinité d'époques, et donne naissance, ou s'adapte, à une infinité de situations. A chaque fois les contextes sont différents, les personnes ne sont pas les mêmes, certaines naissent, d'autres meurent, les fins et les motifs sont authentiques, et même la mémoire, qui est capable d'analogies entre le passé et le présent, doit reconnaître que deux situations vécues ne sont jamais exactement similaires.

Cette différence dans les formes, dans les contextes, témoigne d'une impermanence du monde. Dans ses rapports causaux, ce dernier est changeant, il est en éternel changement ; lui-même est le changement matérialisé, en perpétuelle transformation, en continuel mouvement, sans constance, sans vérité immuable qui ne puisse être balayée en une fraction de seconde. Ce qui était vrai hier ne l'est pas forcément aujourd'hui, ce qui l'était là-bas ne l'est pas nécessairement ici ; tout change, tout est voué à changer ; le corps de l'homme vieillit, il n'a pas la même robustesse passé soixante années que dans son plus jeune âge, ses réactions sont moins vives, moins allantes, il n'est pas capable de la même souplesse, des mêmes mouvements ; l'esprit, même, est moins vif, moins flexible aussi, souvent moins apte à assimiler de nouvelles notions – cela n'est pas tant dû, je crois, néanmoins, à un ralentissement de l'intellect qu'à un entêtement et une lassitude de l'homme d'âge avancé ; en effet pareilles personnes ont souvent une mémoire de long terme à toute épreuve, une lucidité tout à fait comparable à des individus plus jeunes, mais, parfois, leurs désintérêts vis-à-vis de nouvelles choses, renforcées par leurs acquis et leurs certitudes, bloquent d'éventuels nouveaux apprentissages ; c'est que l'esprit humain peut être endurci et que, s'il s'est habitué à l'entêtement, alors l'âge ne l'assouplira pas ; et comme les anciens ont pour eux l'expérience, il leur devient plus facile encore de croire, s'ils sont entêtés, qu'ils ont acquis nombre de vérités durant leur vie – en quoi l'expérience n'est pas automatiquement garante de savoir, ni de sagesse. Certes, aucun esprit humain ne demeure définitivement inflexible ; mais il sera plus flexible dans son jeune âge, quand il n'aura pas encore accueilli et emmagasiné ses vérités tirées de l'expérience ; tant que ses expériences resteront à construire ou, à un autre

niveau, qu'il sera dans la capacité de s'en détacher, de prendre du recul vis-à-vis d'elles, et donc de ne pas se laisser corrompre par elles. Ce détachement est pourtant sans doute l'une des seules attitudes mettant l'homme à l'abri des certitudes fort incertaines, venant embarrasser son esprit et conditionner sa faculté de juger. Ne pas laisser son esprit vieillir dans un entremêlement de certitudes figées, sans autoriser le conditionnement de son esprit vieillissant, fût-il jeune, par ces mêmes certitudes, est un enjeu certain de l'existence ; car c'est ainsi que se détermine l'individu lui-même, toujours capable de *changer*, de *devenir autre*, s'il conçoit ou non d'admettre telle ou telle certitude. On voit donc ici comment l'âge, et avec lui son corolaire, le temps, est un facteur d'impermanence ; il affecte un même esprit, le raffermir et l'affaiblit, selon le caractère que se constitue l'individu, mais le laisse rarement semblable en tout instant de son existence. L'homme, comme le monde, est changeant, instable, mobile, sauf, bien sûr, s'il se laisse fixer par des certitudes⁷². Il n'a aucune réalité propre, il demeure éternellement indéfinissable ; et si un individu venait à décrire son semblable, en affirmant, par exemple, « celui-ci est sérieux et passionné », ou encore, « celui-ci travaille dur mais a des penchants pour l'alcool », il ne prononcerait que des jugements biaisés, incomplets, car d'une part il lui est impossible de connaître totalement autrui, d'autre part, il ne connaît d'autrui ce qu'autrui veut bien lui montrer, il ignore donc tout de ce qu'il cache, enfin il est tenu par son propre jugement, qui n'a aucune valeur objective, sans compter que l'objet de son jugement, à savoir autrui, est très changeant et peut décider d'adopter des attitudes susceptibles de surprendre celui qui le juge, et de le pousser à modifier ses jugements. Ces jugements ne valent donc que pour une période donnée, très succincte, et que pour un point de vue donné, jamais omniscient ; par voie de conséquence, ils sont tous plus ou moins inexacts – ou plus ou moins exacts ! Porter un jugement sur une situation, un contexte, ou un comportement, est une démarche subjective pouvant relever de l'arbitraire, arbitraire façonné de toutes pièces par des certitudes de l'esprit ; aussi mieux vaut-il certainement éviter de juger trop promptement, de vérifier, préalablement, si notre jugement ne dépend pas de quelque habitude de notre esprit. Il est, à cet égard, une parole biblique qui évoque la présente

⁷² L'on peut résumer en cette phrase le destructuralisme : l'homme reste libre de changer s'il le souhaite, sachant qu'il encourt le risque permanent de se laisser figer par des certitudes – j'approfondis un peu plus loin la question en abordant la problématique de l'habitude. La suite de ce paragraphe, qui met en avant l'impermanence de l'homme, je tiens à le souligner, traite à la fois d'une impermanence possible et effective. Possible parce que l'homme peut très bien se laisser aller à la permanence et donc ignorer ce caractère-là. Effective car cette possibilité est toujours possible et jamais refermée, qu'elle prend systématiquement le pas sur le possible de permanence, lequel n'a pas nécessairement vocation à exister pour l'éternité.

question : le Christ disait, en son temps : « Ne jugez point, afin que vous ne soyez point jugés. Car on vous jugera du jugement dont vous jugez, et l'on vous mesurera avec la mesure dont vous mesurez. Pourquoi vois-tu la paille qui est dans l'œil de ton frère, et n'aperçois-tu pas la poutre qui est dans ton œil ? Ou comment peux-tu dire à ton frère : Laisse-moi ôter une paille de ton œil, toi qui as une poutre dans le tien ? Hypocrite, ôte premièrement la poutre de ton œil, et alors tu verras comment ôter la paille de l'œil de ton frère » (*Bible de Jérusalem, Matthieu 2000*). Certes, si cela n'a pas valeur d'argument, car, après tout, rien ne nous prouve que ceux qui jugent seront jugés, et nous ne sommes pas renseignés sur qui les jugera, ni que ceux qui ne jugent pas ne seront pas jugés, nous en avons d'ailleurs la preuve au quotidien, puisque les hommes discrets n'échappent que très rarement aux jugements de leurs pairs qui, eux, peuvent ne pas être sujets aux jugements de l'homme réservé, mais l'on peut toutefois retenir que celui qui se fait juge n'est pas toujours le plus éclairé, et que s'il parvient à remarquer les petites défaillances d'autrui, il est possiblement aveugle lorsqu'il s'agit de constater ses propres travers. Et ce manque de clairvoyance à son propre égard lui empêche trop souvent d'avoir un jugement limpide sur autrui, en quoi il risque de se méprendre fréquemment et de faire fausse route dans ses conclusions. C'est que le jugement est toujours fondé sur une constante, donc sur une certitude, sur une réalité se voulant immuable ; et comme il n'est rien d'immuable dans l'univers de la causalité, *a fortiori*, tout jugement est erroné. Erroné vis-à-vis de quoi ? pourra-t-on me demander, dans la mesure où, moi aussi, je formule ici un jugement. Erroné vis-à-vis de *l'être*, répondrai-je, qui est constant par lui-même, mais inconstant naturellement en son intérieur et, au fur et à mesure qu'il se divise, de plus en plus inconstant. Cela seul peut venir justifier mon jugement, qui prend *l'être*, et rien d'autre, comme référentiel, et se sauve ainsi des contradictions qu'il est d'usage de retrouver dans les raisonnements philosophiques au sujet de la faculté de juger et de l'ontologie. Car tout jugement nécessite un référentiel, sans quoi il est infondé, mais faut-il encore que ce jugement soit fondé, et pour qu'il en soit ainsi, il faut aussi que le fondement soit fondé, et il peut en aller ainsi à l'infini, parce que l'on pourra toujours rechercher le fondement du fondement etc. etc. alors il s'en faut tenir à un référentiel certain, qui ne renvoie pas à une cosmologie, et ainsi seulement le jugement aura un fondement basé, non pas vraiment sur la vérité, mais sur la réalité. Tout autre référentiel, personnel, normatif ou autre, peut et doit être soumis à la question : « sur quoi se fonde-t-il ? », et la réponse ne renverra jamais bien plus loin qu'à un universalisme avoué, ou un traditionalisme, ou bien à l'éducation reçue des parents, c'est-à-dire à une forme cosmologique de la pensée, et comme c'est le propre de la cosmologie d'être infondée, tous les jugements qui prennent appui sur ses épaules sont voués

à s'effondrer. L'absence de référentiel, due à l'absence de constance dans le monde causal, pervertie et dénature les jugements, les inscrivant malgré eux dans le champ imprécis de la causalité. Donc si je peux juger, c'est indéniable, si je peux tirer des conclusions sur les événements que j'observe, sachant que ces éléments sont bien réels, je ne puis jamais en avoir l'entière connaissance ; ainsi mes connaissances sur le causal sont toujours limitées, et ne peuvent être complètes que dans un contexte donné, dans lequel je suis certain – mais est-ce possible ? – de détenir l'ensemble des informations qui le constituent. Cependant, immergé dans la causalité, je ne puis m'empêcher de juger, et si mes jugements ne portent pas nécessairement sur autrui, ils peuvent concerner des événements me mettant en jeu, ou même des événements indépendants de toute action humaine, comme la météo, dont je peux juger, regroupant ses différents états dans les catégories pluvieux, orageux, tempête, nuageux et beau, à chaque instant, en fonction de l'idée que je me fais. L'être causal peinera à ne pas juger ; systématiquement, il juge. Ses actions, conditionnées par ses désirs, sont des agencements de jugements particuliers, toujours éloignés de la réalité, ici par nature, parce qu'ils se réfèrent aux moyens et fins, et le font recourir systématiquement à une multitude de jugements, tous approximatifs, et sûrement inexacts. De ce point de vue là, l'on peut considérer, comme le Dalai Lama, que la vie est une illusion, un rêve dans le monde de l'ego et des désirs, qui n'est que la forme erronée, et pourtant naturelle, chez l'humanité, de la réalité. Et c'est bien cette nature qui pose problème, car l'on se demandera toujours, *pourquoi* il en est ainsi, pourquoi les hommes sont, dès leur naissance, ils doivent s'y résoudre, tellement détournés de la réalité ; à cette interrogation il n'existe certainement aucune réponse, à plus forte raison que la réalité ne s'inscrit pas dans un cadre volontariste ; mais il faut croire que la volonté n'est pas étrangère à l'essence de la nature humaine, sans perdre de vue, toutefois, que tous les hommes sont libres de l'abandonner et de gagner la réalité, la source première, si l'expression m'est permise, *l'être*. Il faut donc croire que *l'être* a donné naissance à des volontés individuelles, ou à une volonté seule, qui a pu multiplier les volontés individuelles, et qu'ainsi, en parallèle à sa réalité immuable et constante, se soit développée une réalité, toute aussi réelle, même si elle peut être qualifiée, vis-à-vis de *l'être*, d'illusion, dans laquelle une grande place est laissée à l'action, au mouvement, aux fins et aux moyens, la temporalité, l'espace, *l'habitus*, autant de caractéristiques divergentes de la nature de *l'être*. Je voulais garder cela pour plus tard, mais il me semble que, vu notre discussion, cela vient à point nommé ; cette vision double du monde est aussi énoncée par Laozi, dans le premier paragraphe du *Daodejing*, dans lequel il met en avant un monde dual, gouverné par l'activité et la passivité : « La voie qui peut être exprimée par la parole n'est pas la Voie éternelle ; le

nom qui peut être nommé n'est pas le Nom éternel. (L'être) sans nom est l'origine du ciel et de la terre ; avec un nom, il est la mère de toutes choses. C'est pourquoi, lorsqu'on est constamment exempt de passions, on voit son essence spirituelle ; lorsqu'on a constamment des passions, on le voit sous une forme bornée. Ces deux choses ont une même origine et reçoivent des noms différents. On les appelle toutes deux profondes. Elles sont profondes, doublement profondes. C'est la porte de toutes les choses spirituelles » (Laozi 1950). Sans le dire, il développe ici implicitement une approche yin yang ; le yin, passif, étant la voie éternelle, le yang, actif, étant la forme causale du monde. La parole est du ressort du matériel – il ne reste que la pensée à l'éther – tout comme les passions ou les désirs, tandis que *l'être* est silencieux, contemplateur et passif, et le savoir total lui suffit. L'enseignement de Laozi qui, là encore, n'a pas valeur d'argument, rejoint tout à fait, en mettant l'accent sur la double nature du monde, mes démonstrations ; mieux, il les illustre de façon pertinente. Pourtant le monde est bel et bien unifié, et tout en lui est bel et bien réel, réel pour la conscience qui peut l'observer, et cela est déjà suffisant, il n'en faut pas plus, la conscience étant réelle et unie au monde, pour vérifier sa réalité. Alors les hommes doivent s'accommoder à cette double vie, mais il leur faut en choisir une parmi les deux : soit l'existence matérielle, basée sur la causalité, les désirs et les sentiments humains, et donc impermanente, qui est la plus courante, soit l'existence abandonnée à la réalité de *l'être*, et donc permanente, pour laquelle il n'existe que peu d'exemples. Je ferme ici cette parenthèse, cruciale cependant, et vais m'intéresser à la qualité de l'impermanence, afin de la pouvoir rattacher à la morale ; l'impermanence, c'est bien ce qui nous intéresse ici, jouant un rôle central dans l'existence humaine. Et dans l'existence tout court.

Il y a, évidemment et éminemment, de l'impermanence à tous les échelons de l'existence ; aucune règle ne vaut plus qu'une autre, aucune n'a plus de substance, plus de constance. Si l'on peut dire de certaines qu'elles ont une durée plus importante, qu'elles perdurent dans le temps, en quoi l'on pourrait songer qu'elles sont marquées par quelque universalité – l'attraction terrestre, l'agencement de l'univers, par exemple – ce n'est là qu'égarément et réflexion gâchée, car ce n'est pas la durée qui fait l'universalité mais, théoriquement, la permanence, qui est *hors* de la temporalité, ou qui l'embrasse tout entière ; seul ce qui est permanent, et donc indestructible, peut *être normatif* ; *a contrario*, tout ce qui ne l'est pas n'est que la résultante de jugements subjectifs, et le fruit d'une habitude subie, considérée par erreur comme règle universelle. Or, pour qu'il y ait permanence, il faut précisément qu'il y ait infinité spatio-temporelle ou, tout le moins, si une règle ne *peut* s'appliquer qu'en de certaines circonstances, il faut que, lorsque ces circonstances sont réunies, elle s'applique

systématiquement, ce qui, de toute manière, est impossible car, étant donné l'infinité des situations se présentant à nos sens, et l'infinité des instants qui y échappent, aucune règle ne peut embrasser la totalité des circonstances. Tout change, tout est volatile, rien n'est permanent. Pour mieux comprendre cette réalité, et nous nous situerons ici au sens strict de la norme, indépendamment de la morale et des sentiments, je vais l'illustrer par un exemple : il est bien connu que tous les corps sur Terre sont soumis aux règles de l'attraction ; et il est aussi connu qu'un célèbre physicien, Isaac Newton, a mathématisé cette attraction en lui conférant une valeur constante, permettant de passer librement, pour mesurer la masse ou le poids d'un objet, des kilogrammes aux newtons et vice-versa ; or cette constante change de valeur lorsque les conditions atmosphériques divergent, et n'est pas la même en tous points de la terre, en quoi, vous l'aurez compris, elle n'a de constante que le nom, étant elle-même totalement inconstante. Alors, bien entendu, reste de la constance dans le moyen de l'élaborer, qui est toujours le même en tout endroit du globe terrestre, et qui permet justement d'observer les modifications de cette constante, mais il n'en demeure pas moins que, un corps ayant justement une masse constante, placé en deux endroits distincts de la terre, n'a plus le même poids. Ce simple contrexemple permet de mettre en avant, non pas l'impermanence de toute chose, qui est déjà sous-tendue par la bipolarité du monde en yin et yang, mais l'absence d'universalité dans une loi que l'on pourrait croire tout à fait immuable. Verlinde, j'en ai parlé plus haut dans ce travail, a même complètement remis en cause les travaux de Newton, ainsi que la loi de gravitation dans la physique classique, avançant que certains corps, à des niveaux microscopiques, ne se conformaient pas à cette loi : « La théorie de la gravité domine dans le domaine des grandes distances, mais elle n'a qu'un faible pouvoir à des échelles plus réduites. En fait, ses lois de base ont uniquement été testées pour des distances toujours supérieures à un millimètre. De plus la gravité est aussi considérablement plus difficile à combiner avec la mécanique quantique qu'avec toutes les autres forces. La quête pour l'unification de la gravité avec ces autres forces de la Nature, au niveau microscopique, ne doit donc pas être l'approche correcte »⁷³ (Verlinde 2010). Donc une loi aux apparences aussi universelles que la gravité, est totalement impermanente et conjoncturelle. Cette limitation conjecturale, que l'on peut appliquer à l'ensemble des lois connues causalement, et donc relevant de la cosmologie, car la gravité est connue par la causalité, et modélisée pour être illustrée dans des domaines causaux

⁷³ « Gravity dominates at large distances, but is very weak at small scales. In fact, its basic laws have only been tested up to distances of the order of a millimeter. Gravity is also considerably harder to combine with quantum mechanics than all the other forces. The quest for unification of gravity with these other forces of Nature, at a microscopic level, may therefore not be the right approach » (Verlinde 2010).

et résoudre des problématiques d'ordre causal, peut être étendue au champ des sentiments moraux ou, plus globalement, des règles morales. Généralement, par exemple, le vol est considéré, en société, comme quelque chose de mauvais, si bien que la plupart des hommes seront d'accord sur le fait que « voler, c'est mal » ou que « voler, ce n'est pas bien ». Le vol, c'est-à-dire l'acte de déposséder délibérément quelqu'un de ses biens, est passible, dans les sociétés humaines, de différentes peines, pouvant aller de la simple amende, jusqu'à l'emprisonnement, ou encore l'ablation d'un membre ; autant dire que le larcin n'est pas considéré d'un bon œil par les hommes, et que beaucoup considèrent universellement que c'est une mauvaise action. Pourtant, en certaines situations le vol peut être salutaire ; ôter à un criminel une arme à feu et la faire disparaître peut l'empêcher d'assassiner une ou plusieurs personnes, donc, dans ce cas, le vol de l'arme à feu aura permis de sauver des vies. Un tel vol va-t-il, dans ces mêmes sociétés, engendrer un châtement identique ? Il est fort à parier que non – sauf si le crime visé n'était pas connu d'avance. Cette asymétrie révèle deux éléments fondamentaux : tout d'abord la norme n'est pas, elle-même, véritablement universelle, mais elle s'adapte aux différentes situations, en quoi de nombreux cas peuvent faire jurisprudence, ensuite elle s'inscrit dans une hiérarchisation de lois dans laquelle ce n'est pas tant la règle elle-même qui prime, sinon plutôt prédomine l'envie de bien faire comme référentiel considéré comme absolu – et donc toujours cosmologique. Le critère, par conséquence, n'est pas en réalité, pour notre illustration, le vol, mais bien le vol par rapport à une situation donnée, dans laquelle il sera jugé comme bon ou mauvais, comme bien ou mal. C'est donc la morale qui prévaut sur les différentes situations avec, en guise d'absolu, le bien et le mal qui font office de référentiels inébranlables. Jusqu'ici, cela peut sembler cohérent, voire justifié. Seulement voilà, ce bel édifice s'effondre bien vite si l'on étend nos considérations, non pas à une, mais à plusieurs sociétés. Considérons à présent le meurtre, crime communément entendu comme étant blâmable au plus haut point dans nos sociétés occidentales ; tuer quelqu'un, le retirer de son existence humaine, et ainsi le priver de tout ce qu'il a et de tout ce qu'il est, semble en effet être la pire des choses envisageables pour un être humain. Pourtant, certaines civilisations se gargarisaient de sacrifices humains en tous genres, et n'hésitaient pas à remettre la vie de leurs ennemis ou de leurs concitoyens, entre les mains de leurs prêtres et de leurs dieux. Ces coutumes, telles qu'affichées dans les célèbres *Codex Mendoza* et *Codex Tudela* (voir ci-dessous), pouvant paraître particulièrement barbares pour les occidentaux et, je dois bien l'avouer, me paraissant personnellement complètement inhumaines, étaient courantes chez d'autres peuples, les Mayas, les Incas, ou encore les Aztèques, qui figurent ci-après. Ce barbarisme est pourtant tout relatif, car il est fort à parier que si, aujourd'hui, le

monde était aux mains des Aztèques, tout le monde trouverait normal de sacrifier son petit frère ou sa petite sœur sur le grand autel du temple du serpent à plumes ; ce n'est que parce que nous avons érigé des lois allant dans des sens différents que nous trouvons cela barbare, la réciproque pouvant être vraie également, étant donné que les lois ont pu être établie en vue de protéger les hommes de ce barbarisme. Cependant nul ne peut dire que nos lois valent mieux que leurs traditions ; aucune règle absolue ne vient surplomber l'humanité et lui dire « fais ceci plutôt que cela » ; c'est uniquement parce que les hommes ont considéré que telle ou telle chose était bonne ou mauvaise qu'ils ont construit des lois pour se protéger de ce qu'ils pensaient être le mal, et de promouvoir ce qu'ils pensaient être le bien. Aucun critère suffisant ne vient néanmoins justifier que l'on place tel système au-dessus de tel autre système, et donc que l'on vienne affirmer que les valeurs occidentales sont préférables aux valeurs aztèques.



Figure 22. Sang humain versé sur des idoles (Codex Mendoza, 1992)

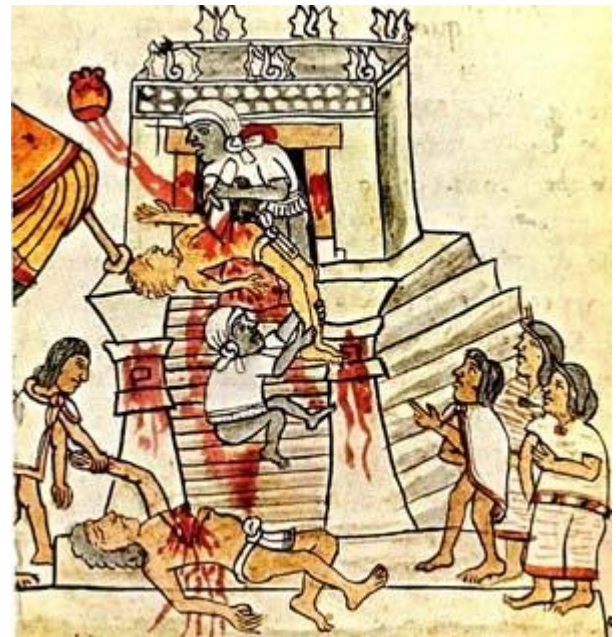


Figure 21. Sacrifices humains (Codex Tudela, 1542)

Ces images, particulièrement insupportables pour un œil occidental, étaient monnaie courante chez nos confrères aztèques au seizième siècle. C'est dire l'importance de la culture dans l'élaboration de règles visant à régir les sociétés. A moindre échelle, l'on peut voir que la culture peut aussi évoluer ; la peine de mort, meurtre effectif, mais meurtre circonstanciel, non pas meurtre passionnel, et donc point considéré, en tant que tel, comme criminel, puisqu'il a pour objectif de rendre justice, ou de faire office d'instrument de répression, existe encore

dans certains pays, au sein desquels les citoyens n'hésiteraient pourtant pas à classer au rang de la sauvagerie les pratiques aztèques durant les siècles précédents. Chaque société met donc en place un ou plusieurs systèmes de normes, qui ne sont pas les mêmes lorsque l'on se déplace de pays en pays, de tribus en tribus. Il y a donc une double impermanence dans la morale : l'une est circonstancielle et s'exprime à critère égal, c'est-à-dire qu'elle vaut même pour des critères dits universels, fragiles devant des changements de contextes, qui viennent les mettre à mal, l'autre est sociétale, et dépend de valeurs coutumières. A dire vrai, dans le présent chapitre, l'on va plutôt s'intéresser à la première catégorie, qui relève plus de la temporalité que de l'intellect ; en effet, dans les modèles érigeant une loi universelle, l'intellect est figé par la loi, à laquelle il se réfère systématiquement, et presque inconsciemment. Le second type d'impermanence, qui est d'ailleurs introduit par le premier, fera l'objet du chapitre suivant. Ici, il s'agit d'éroder un peu plus l'universalité, plus tard, il s'agira de réaliser une étude systémique de la morale. J'insiste sur ce point, car ce sont deux études parallèles très différentes, qui traitent de problématiques divergentes – l'une a une dimension philosophique et épistémologique, l'autre plutôt historique et anthropologique. Dans le présent chapitre, j'analyserai la morale du point de vue de l'impermanence des formes *a priori*, induites par la causalité, et naturellement, yang oblige, inscrites en son cœur. En quelque sorte, je vais étudier l'impermanence yin, bien que celle-ci provienne du yang, mais elle est ainsi par rapport à la morale historique, à laquelle appartiennent nos Aztèques, c'est-à-dire celle qui découle inéluctablement de la réalité du monde, à laquelle les être causaux ne peuvent, indépendamment de leur volonté, je dirai même à plus forte raison lorsque celle-ci est très ancrée et exacerbée, que se résoudre.

Cette impermanence met irrémédiablement en question le concept de « certitude-morale », cher à Hegel (*Phénoménologie de l'esprit*, Hegel 1993). En réalité, le monde, dynamique, est régi par une véritable incertitude morale. Bien sûr une opposition cosmologique, que j'ai déjà plus ou moins soulevée, m'opposera toujours que si l'on pose le bien comme critère universel, alors l'on dispose d'une grande flexibilité pour qualifier moralement l'ensemble des situations qui peuvent se présenter aux hommes. A cela je peux répondre sur deux plans : le premier est la réfutation du fait du caractère cosmologique qu'induit l'idée du bien car, quoi que l'on en dise, cela renvoie nécessairement à une idée, à un absolu, le second apparaît du fait de la notion de bien, qui se trouve ici dénaturée en elle-même ; car si le bien est posé comme un absolu, ce qui est nécessairement le cas pour adapter à l'impermanence effective des phénomènes une morale permanente, il ne peut pas en même temps admettre tout et son contraire, cela devient idéalement, et donc dans ce système de raisonnements cosmologiques,

impossible. Je m'en explique : si je reprends le cas du vol, et que je pose comme règle : voler, ce n'est pas bien, mais cela peut être bien en certaines circonstances – ce qui n'est pas sans nous rappeler la moralité de Saint Thomas d'Aquin, selon qui « en cas de nécessité évidente et urgente, où il faut manifestement prendre ce qui est sous la main pour subvenir à un besoin vital, par exemple quand on se trouve en danger et qu'on ne peut pas faire autrement, il est légitime d'utiliser le bien d'autrui pour subvenir à ses propres besoins ; on peut le prendre, ouvertement ou en cachette, sans pour autant commettre réellement un vol ou un larcin » (Saint Thomas d'Aquin 1984) – j'affirme donc qu'une action, en fonction des circonstances, peut être soit bonne, soit mauvaise ; mais alors, qu'est-ce qui me permet de juger de la qualité morale de pareil agissement, puisque je ne saurais déterminer par avance, d'après une règle immuable telle que, par exemple, le vol relève du mal, mais que je suis sujet aux circonstances, qui peuvent effectivement modifier mon jugement ? Quel est alors le critère de jugement : l'action ou le contexte ? La combinaison des deux, me répondra-t-on sans aucun doute, c'est-à-dire l'action dans son contexte. Mais alors, qui peut juger du contexte ? Qui peut placer une frontière et dire : « sur tel intervalle, le vol est négatif, sur tel autre, il est louable » ? Inévitablement, cela nous oblige à porter un jugement moral vis-à-vis du contexte, qui détermine, si l'on suit cette logique, le champ d'application de la règle, pouvant être tantôt répressive, tantôt approbative. Or l'on voit mal comment quelque chose d'aussi impersonnel et amoral qu'un contexte pourrait fédérer la moralité des actions s'y déroulant. Le contexte, ensemble de circonstances, agencements de phénomènes et de rapports de causes à effets, n'a pas de réalité morale ; il n'est que le décor, en arrière-plan, d'une scène de théâtre, dans et à partir duquel des décisions vont être prises et des actions vont se dérouler, et en cela, par conséquent, il peut être un motif d'action. Lorsqu'il est connu, et de par les informations qu'il véhicule, le contexte peut motiver l'action de l'individu qui s'y trouve immergé, et cet individu pourra juger, à n'en point douter, de la moralité de la situation, dans laquelle des individus, confrontés les uns aux autres, seront dans des dispositions qu'il pourra juger plus ou moins bonnes ; et c'est à partir de ce jugement que l'agent va déterminer son propre acte. Alors si le contexte n'a pas véritablement de caractère moral, il peut renfermer des informations auxquelles il serait possible d'attribuer des caractéristiques morales, qui seront autant de motifs d'action pour qui les prend en considération – car il est tout à fait possible de les ignorer, ou de ne pas les prendre en compte. Mais là encore, à cause de l'égoïsme, nul ne pourra dire quelle est la bonne attitude à adopter dans une situation donnée, le comportement étant trop fonction, en plus du contexte, de l'intérêt de l'individu, ainsi que de ses propres caractéristiques. Ainsi deux individus, aux sentiments, aux intérêts et aux principes différents,

n'auront jamais la même attitude dans une même situation. D'ailleurs il est fréquent que des hommes se trouvent placés dans une situation similaire, et leurs réactions sont bien souvent différentes ; les sondages et autres questionnaires posés par les analystes et statisticiens sont notamment des illustrations de ces divergences d'opinion vis-à-vis d'une même question. Symétriquement un même individu, placé dans deux situations différentes, n'aura pas la même attitude, même s'il suit des principes constants. Alors si les principes sont inamovibles, il n'y a que le contexte qui puisse venir modifier le comportement, ce qui, à l'évidence, vient dénaturer les principes, et même leur propre principe, s'il est réduit au bien, car le bien ne peut pas être, en tant qu'idée, en même temps tout et son contraire. L'on ne peut dire, en effet, « ceci est bien » et, dans une autre situation, « ceci est mal », quand *ceci* est la même action dans les deux cas de figure, sinon *ceci* n'aurait aucune réalité, aucune applicabilité morale, ou tout le moins, aucun sens moral logique. Ce qui est illogique, néanmoins, n'est pas tant l'instabilité du contexte, qui est une réalité inévitable, que la stabilité du critère de jugement, qui ne survit pas à la dynamique des situations.

Reste une dernière contradiction pour le bien, que l'on lit déjà entre les lignes dans l'impératif catégorique kantien, c'est que le bien, considéré comme norme, à la condition que l'on le place au sommet de la pyramide pour un système d'hommes donné, norme absolue à laquelle chacun doit se conformer, et donc indépendamment des égoïsmes, sinon il serait sans cesse renversé, est restrictif dans bon nombre de situations ; allant de pair avec le mal, qui est l'équivalent du pas bien, il est des conditions dans lesquelles le bien s'oppose à la volonté, donc à l'égoïsme, et donc au bien subjectif de chacun. Qui plus est, si le bien est associé à la liberté, elle-même opposée à l'oppression, force négative et très restrictive, alors les restrictions qu'il entraîne agissent en oppresseur sur les hommes et s'opposent à leur bien premier : leur liberté. Si l'on décide de conserver le bien comme critère absolu, alors l'on doit admettre que la liberté n'est pas un bien, ce qui est contradictoire avec l'idée selon laquelle l'oppression est néfaste, mauvaise, pour l'humanité. De là naissent les notions de devoir et de droit, que je ne développerai pas ici, nous aurons largement le temps d'y revenir dans le Livre III, mais surtout cette contradiction fondamentale qui induit un déplacement des notions selon des contextes, motifs de modifications tous très arbitraires. C'est que les jugements, eux aussi, sont arbitraires, tout comme le critère de bien, dépendant forcément d'un jugement, qui l'est tout autant.

Livré à l'arbitraire, livré au changement, le monde causal est impermanent. L'on ne peut lui attacher aucune règle certaine, aucune réalité immuable. Contrairement à *l'être*, qui *est* immuable et éternel, les être causaux sont sujets à toutes sortes de modifications et

d'altérations ; ils ne résistent pas bien long au grand fleuve du temps, et sont limités à chaque instant dans l'océan de l'espace. Tout, dans leur monde, est temporel, passager. Tout naît, mais aussi tout meurt. La pluie tombe, puis le soleil revient, la nuit s'effondre, et le jour la remplace, et ainsi de suite indéfiniment, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de pluie, ou plus de jour. Mais tant que l'action est maintenue, tant qu'elle règne sur le monde, tant qu'elle détermine les individus les uns par rapport aux autres, qu'elle est un critère suffisant de jugement, et que le jugement s'étend partout, sur chaque phrase, sur chaque action, alors l'impermanence, elle aussi, demeurera. Elle est une machine qui s'alimente automatiquement, se nourrissant de l'ego, du volontarisme très marqué des humains, qui évaluent tout, jugent tout, et ne pensent jamais changer expressément de mode de fonctionnement ou de philosophie de vie. Très fidèles à leur morale, sujettes aux changements du monde, ils vont définir leur rationalité par rapport à de nouveaux critères, relevant plus de l'apprentissage, de l'adaptabilité et de la moralisation que de la morale purement idéale, ignorante de spécificités de l'existence.

§ 49. Nos connaissances vis-à-vis du changement ou l'illustration célèbre de l'allégorie de la caverne : l'habitude

Platon avait un don inné pour mettre en avant les contradictions de ses détracteurs, de ses disciples, ainsi que des sophistes. Procédant par le dialogue, mettant généralement en scène Socrate et l'un de ses auditeurs, acquiesçant nécessairement aux paroles du vieux sage ou, s'il lui opposait une résistance, y cédant assez rapidement, il parvenait à soulever tous les paradoxes de théories jusqu'alors admises pour vraies, puis à argumenter habilement en faveur des siennes. Sa dialectique relève presque de la magie, ses discours de l'enchantement. Toujours est-il que, par chance, ils nous sont parvenus, et que nous disposons d'une mine d'or de réflexions, qui sont encore valables, malgré leur vieil âge, de nos jours. Parmi ces pensées, l'une des plus célèbres est sans doute l'allégorie de la caverne ; rares sont les hommes à n'en n'avoir jamais entendu parler, même s'ils n'en n'ont qu'une vague idée, rares sont aussi ceux à ne l'avoir jamais lue, ou lu ne serait-ce qu'un bref passage. C'est dans *La République*, œuvre majeure de Platon, que se trouve cette fameuse métaphore, mettant en scène des

hommes enchaînés depuis leur naissance dans une caverne, qui n'ont pour seule activité que d'observer des ombres mouvantes qui sont projetées sur le mur qui leur fait face (Platon 2004) ; jusque-là, il n'est rien d'extraordinaire ou, du moins, de palpitant, mais cette mise en scène aux apparences étranges va en fait soulever la problématique de la connaissance humaine vis-à-vis de l'expérience, et plus précisément du changement contextuel auquel l'homme peut être, et est, exposé durant son existence – car aucun homme ne réchappe aux changements de son environnement, auxquels il lui faut s'adapter. L'allégorie de la caverne est donc marquée du sceau de l'impermanence, qu'elle met en relief et qu'elle utilise pour faire comprendre au lecteur le relativisme des connaissances humaines. En résumé, Socrate décrit à Glaucon une situation dans laquelle l'un des hommes enfermé au fond de la grotte est relâché et extirpé, puis traîné au dehors, jusque dans le monde que nous considérons usuellement comme étant réel, puis libéré à la lumière du jour dans un univers qui lui est tout à fait étranger, et auquel il va lui falloir s'accoutumer. Au premier abord, l'homme ainsi libéré subira un choc, et aspirera à retourner dans la caverne, où il avait ses repères et ses réalités ; Socrate exprime ainsi cette idée : « Socrate : Que crois-tu donc qu'il répondra si quelqu'un lui vient dire qu'il n'a vu jusqu'alors que de vains fantômes, mais qu'à présent, plus près de la réalité et tourné vers des objets plus réels, il voit plus juste ? si, enfin, en lui montrant chacune des choses qui passent, on l'oblige, à force de questions, à dire ce que c'est ? Ne penses-tu pas qu'il sera embarrassé, et que les ombres qu'il voyait tout à l'heure lui paraîtront plus vraies que les objets qu'on lui montre maintenant ? Glaucon : Beaucoup plus vraies. Socrate : Et si on le force à regarder la lumière elle-même, ses yeux n'en seront-ils pas blessés ? n'en fuira-t-il pas la vue pour retourner aux choses qu'il peut regarder, et ne croira-t-il pas que ces dernières sont réellement plus distinctes que celles qu'un lui montre ? Glaucon : Assurément » (*idem*). Comme Liezi souligne l'absence de réalité du monde diurne comme du monde des rêves, nocturne, Platon relativise les savoirs humains, acquis assurément par l'expérience, et susceptibles d'être bouleversés à chaque instant par la réalisation d'une expérience nouvelle. Par la suite, au fur et à mesure cet homme déraciné s'habitue à son nouvel environnement, et en vient à songer qu'il n'envie guère ses anciens camarades, prisonniers dans la caverne, et que pour rien au monde il ne voudrait s'en retourner dans son ancienne demeure, où toute l'existence était fondée sur des illusions et des imprécisions. L'on peut remarquer ici, cet arrêt me semble nécessaire, qu'une forme de cosmologie est encore exprimée, car si derrière les illusions de la caverne se cache une autre réalité, jugée plus réelle, il faut croire que derrière cette nouvelle réalité peut se cacher une autre réalité, encore plus réelle, et ainsi de suite à l'infini. Cela peut être annulé si l'on considère que, ayant atteint

la lumière du soleil, l'homme issu de la grotte a trouvé la seule réalité réelle, en quoi cette réalité serait une espèce de mur infranchissable, comprenant la totalité de la connaissance et des phénomènes, ou encore un absolu, mais là l'on est renvoyé à une Idée, et donc à la sphère de l'intelligence, qui renferme de nombreux domaines inexplorés ; en tout état de cause, dans les deux cas, que ce soit l'absolu ou la frontière de la réalité, qui admet la matérialité telle que nous l'expérimentons comme dernier ressort de la réalité, l'on doit se référer à l'intellect, qui lui seul peut fixer soit l'absolu, soit la frontière ; or, vu l'infinité de *l'être*, cette frontière est tout à fait improbable, et complètement irréaliste. L'on peut savoir toujours plus, avoir de nouvelles expériences, découvrir de nouveaux aspects de la réalité impermanente ; il n'est aucune limite à l'apprentissage. Donc l'homme sorti de la grotte, même s'il a appris des choses nouvelles, n'a pas pour lui la réalité totale, et s'il n'envie guère plus ses anciens amis, plongés dans l'obscurité, il ne devrait pas se satisfaire de ce qu'il a acquis, et chercher au-delà encore une autre réalité, jusqu'à trouver *l'être*, qui est l'expression constante de la réalité. Mais comme dans l'impermanence *l'être* est inaccessible, la connaissance est sans cesse renouvelée et modifiée et, comme l'homme de la caverne, chaque individu acquiert en permanence de nouvelles connaissances, gommant ses préjugés passés, lui apportant des préjugés nouveaux. Car tout est question de préjugés et d'acquis ; les hommes, quand ils apprennent une règle, pensent qu'ils obtiennent quelque vérité inébranlable et universelle, qui s'est toujours appliquée et qui s'appliquera toujours. Quand ils apprennent un phénomène historique, ils pensent connaître précisément le déroulement des événements passés, alors que l'histoire n'est que la compilation de témoignages exprimant des sentiments et des impressions tous plus subjectifs les uns que les autres.

L'allégorie de la caverne met bien en évidence les aléas du savoir vis-à-vis de l'impermanence ; les hommes dans la caverne, compte tenu de leur système, pensent tout savoir, mais il suffit d'en extraire un, de le placer dans un autre contexte, pour qu'il puisse naturellement se rendre compte par lui-même de son ignorance passée, s'apercevant ainsi des lacunes dont il souffrait autrefois, et dont souffrent toujours ses camarades. La fin de la métaphore souligne le fait que, si cet homme devenu libre s'en retournait dans son ancienne demeure pour y promulguer quelque enseignement quant au monde extérieur, il est fort à parier que ses comparses ne le croiraient pas, se riraient de lui, ou tenteraient de l'assassiner ; « Et s'il lui faut entrer de nouveau en compétition, pour juger ces ombres, avec les prisonniers qui n'ont point quitté leurs chaînes, dans le moment où sa vue est encore confuse et avant que ses yeux se soient remis (or l'accoutumance à l'obscurité demandera un temps assez long), n'apprêtera-t-il pas à rire à ses dépens, et ne diront-ils pas qu'étant allé là-haut il en est revenu

avec la vue ruinée, de sorte que ce n'est même pas la peine d'essayer d'y monter ? Et si quelqu'un tente de les délier et de les conduire en haut, et qu'ils le puissent tenir en leurs mains et tuer, ne le tueront-ils pas ? » remarque fort justement Socrate (*ibidem*). C'est que les hommes d'en bas, habitués à un certain mode de vie, ont établi des règles, des lois, qu'ils considèrent comme étant vraies. Parallèlement, les hommes d'en haut, qui vivent au grand jour, ont eux aussi établi des règles, qu'ils considèrent aussi comme vraies ; et ni les hommes d'en haut, ni ceux d'en bas, ne sont prêts à remanier leurs lois, gagnées par l'habitude et la redondance des expériences. Trop attachés à leurs certitudes, ils préféreront soit mourir pour leurs principes, soit occire ceux qui oseraient s'y opposer. Limités dans leurs systèmes, libres ou enchaînés au fond d'une grotte obscure, ces hommes sont tous captifs de la permanence ; aussi s'enferment-ils dans des systèmes de réflexion très restreints, qu'ils prennent comme référence absolue, et se referment sur toute réalité qui leur serait extérieure. De tels hommes sont tous prisonniers de leur entêtement et de leur fermeture d'esprit, qui les rendent inaptes à appréhender des formes peu usuelles de la réalité. Ils vivent dans une microcellule imperméable, amoureuse de sa propre normalité, un système fermé, pour lequel il n'est cependant pas impossible de s'ouvrir, mais dont les degrés d'ouvertures dépendent fortement de l'ancrage des valeurs estimées acquises en son sein, ainsi que de la potentialité de réflexion et d'adaptabilité des membres qui le composent ; plus les individus sont flexibles, ouverts et à l'écoute d'autrui, plus il leur sera aisé de transformer leurs anciennes normes, voire de les remplacer par d'autres récemment apprises, plus proches de ce qu'ils pensent être la réalité ; ce qu'ils pensent, je dis bien, car tout est question, dans l'établissement des règles, de subjectivité, si bien que l'on aura toujours le plus grand mal à discerner réellement quelle règle vaut mieux qu'une autre ; cela se comprend d'autant plus que cette hiérarchisation des règles pose le problème de leur objectivité, ou plutôt de l'objectivité probable d'un quelconque agencement régalién objectif possible des actions humaines. Or, comme il n'est aucun phénomène qui soit, à proprement parler, objectif en monde, les règles non plus ne peuvent l'être, et toutes dépendent bel et bien d'autant de points de vue particuliers, changeants et incertains. L'on nage donc en pleine incertitude, et l'on ne peut que tâtonner, expérimenter, sans jamais être certains que telle loi prévaut sur une autre, que telle attitude est meilleure qu'une autre.

Ainsi devient-il particulièrement compliqué d'établir une morale basée sur un critère sérieux, dans la mesure où même le bien et le mal peuvent être remaniés et appliqués différemment, produisant diverses actions, pouvant être contradictoires les unes avec les autres, chez les hommes. Quand les captifs de la caverne diront : « Que notre vie est bien ! Qu'il est plaisant

et intéressant de deviner les ombres sur la roche ! », les hommes plus libres affirmeront : « Que le soleil est beau et brillant ! Et que dire des astres, rayonnant sous la lune, ils sont pure merveille ! », et ces propos, s'ils étaient rapportés dans la caverne, seraient qualifiés de trompeurs et menteurs, à cause de l'ignorance des captifs, qui ne peuvent s'imaginer l'existence de cette autre réalité. L'inconnu, voilà à quoi ils sont confrontés, et voilà aussi ce qu'ils refusent, se satisfaisant de ce qu'ils ont déjà, de leurs petites certitudes, de leur histoire, de leur expérience légère, de connaître. A tort, ils assimilent l'inconnu au mensonge, et comme ils ne souhaitent pas conserver le mensonge, comme ils préfèrent l'éliminer, alors, s'ils sont bornés et fermés d'esprit, ils n'auront aucun regret à éliminer également les porteurs de mensonges. Et cela l'on l'observe encore aujourd'hui dans nos communautés humaines : qui parle de notions nouvelles, venant bousculer les acquis, qui est précurseur de quelque nouveau concept, est souvent perçu d'un mauvais œil par ses semblables ; ceux-là le croient généralement soit délirant, soit usurpateur, sans jamais se remettre en cause eux-mêmes et songer que, peut-être, leur propre ignorance, leur propre normalité, les empêchent de comprendre un certain nombre d'évidences. Et donc il est souvent extrêmement difficile, pour un esprit rempli d'idées nouvelles, de se faire comprendre par ses homologues, souvent tenus par leurs connaissances limitées, qu'ils ne cherchent pas à étendre, et leurs valeurs immuables, qu'absolument rien en leurs esprits habitués, ne peut venir chambouler. Confinés dans l'habitude, dans la répétition, ils ne se donnent pas la capacité de dépasser leurs préjugés et d'ouvrir leurs oreilles à d'autres approches visant simplement, car il ne s'agit jamais de rien de plus, à décrire la réalité, ou une autre réalité – n'est-ce d'ailleurs pas l'unique objet de la science, décrire et comprendre la réalité ? Par habitude, les hommes répètent inlassablement les mêmes faits et gestes, non plus comme des humains, mais comme des machines, ils reproduisent à l'identique, au quotidien, les mêmes mouvements, réitérant machinalement ce qu'ils ont fait la veille, et ce qu'ils feront le lendemain. Et cette répétition dépasse le simple mouvement, et s'étend également à leur réflexion ; leur apprentissage est bien souvent limité, et l'on le voit tant dans les écoles que dans les universités, à la répétition de notions acquises, sans jamais faire appel à la réflexion, celle-ci étant d'ailleurs bien souvent découragée et réprimée, surtout dans les premiers cycles, par des enseignants eux aussi tenus par le système éducatif. Mais même à un niveau plus élevé, la réflexion est vue d'un mauvais œil ; aujourd'hui les critères d'évaluation des chercheurs, particulièrement en sciences humaines et sociales, ne sont pas tant basés sur leur capacité à mener une réflexion et à amener quelque chose de véritablement nouveau à la science et à la connaissance, au contraire, ceux qui s'y risquent, considérés comme des dissidents, s'exposent aux feux de tout un pan de la

communauté scientifique, mais plutôt de faire des compilations de savoirs, répétés les uns après les autres, sans avoir à mener une véritable réflexion de fond – laquelle est d'ailleurs découragée par les décideurs scientifiques.. La répétition machinale est préférée à la réflexion, et ainsi l'habitude sévit même sur les sciences, les conditionne, les modèle à son image, et fait en sorte qu'elles ne puissent pas déroger de leurs sacro-saintes règles, fussent-elles fondamentalement susceptibles d'être remises en question. Il s'agit de réprimer la réflexion qui, par nature, a vocation à fuir l'habitude et, bien entendu, à ne jamais s'inscrire dans ses mécanismes itératifs, et de promouvoir un apprentissage limité, par cœur, qui, s'il n'est pas vain en cela qu'il peut constituer des bases solides pour, justement, une réflexion, n'autorise pas au disciple de formuler et de développer, précisément, l'esquisse d'une réflexion. Telle est la dictature de l'habitude, invisible, voilée, elle n'est pas incarnée par les phénomènes eux-mêmes sinon plutôt par l'huile qui facilite le fonctionnement de leurs rouages répétitifs et abrutissants. Elle place les hommes dans un contexte figé, duquel ils ne souhaitent d'ailleurs pas s'extraire de peur d'être désorientés, de perdre leurs repères ; qui, d'ailleurs, peut affirmer n'avoir jamais été sujet à l'habitude, et ne pas se complaire, dans une certaine mesure, aux facilités qu'elle offre à chaque instant ? Figurez-vous, par exemple, que vous vivez en colocation avec deux autres personnes, que l'une fait la cuisine et la vaisselle, l'autre la lessive et le repassage, et qu'il vous incombe de faire le ménage dans la maison ; soudainement, pour une raison ou une autre, l'un de vos colocataires, celui qui est attaché à la cuisine, doit quitter la demeure, et est remplacé par un nouvel habitant, qui était dans une situation à peu près similaire à la vôtre par le passé, dans laquelle il était habitué, pour sa part, à faire le ménage. Vous voilà confronté à un véritable dilemme : tous deux ne sachant faire que le ménage, ne vous étant jamais intéressé à d'autres tâches, auraient le plus grand mal à céder du terrain à l'autre, et voudraient vous en tenir à ce que vous savez faire, c'est-à-dire le ménage. Alors cette spécialisation, qui s'est transformée, par commodité, en habitude, alors qu'elle était un avantage notoire dans votre précédente organisation, constitue désormais un sérieux handicap pour votre petite communauté, si bien que vous songez, un peu tard certes, qu'un peu de polyvalence aurait été certainement bénéfique. Mais vos habitudes vous ont cloué dans un système fermé, duquel vous êtes maintenant contraints et forcés de vous extraire ; cela occasionnera quelques désagréments, notamment un mécontentement ponctuel ou durable de celui qui devra renoncer à ses habitudes, et changer d'activité, puis de ses compères, qui devront, dans le cas présent, goûter à une cuisine sans doute de qualité inférieure à ce qu'ils avaient pu déguster jusqu'alors. Vous pourrez noter ici, entre parenthèses, que la théorie de la spécialisation, tant vantée par les classiques, ne fonctionne

que par habitude, et n'est pas si louable et vénérable qu'il y paraît ; en réalité, c'est une véritable machine à bêtifier les hommes, qui deviennent ainsi, bon gré mal gré, plus manipulables et plus dociles. Pour en revenir à notre exemple, l'on voit bien comment l'habitude peut désorienter une communauté, lorsqu'elle doit être modifiée, et comment elle la conditionne et l'automatise, lorsqu'elle est solidement instaurée. L'habitude, fonctionnant comme un cercle vicieux, qui conduit toujours plus à l'habitude, peut être difficilement secouée, et il n'est que la réflexion qui puisse venir l'ébranler ; c'est la raison pour laquelle, dans son système parfaitement hermétique, elle la réprimande et tente de supprimer, par tous les moyens, pouvant varier du plus doux au plus autoritaire, voire cruel, ses promoteurs. Ni naturelle, ni spontanée, elle est le fruit de la volonté humaine, qui exprime son désir de s'y conformer, auquel cas Kant s'écrirait « *Sapere aude !* » (Kant 1991), ou son désir de la maintenir, pour ceux qui, se croyant plus érudits, souhaitent l'employer en vue d'avoir quelque emprise sur leurs semblables, sur ceux qui se plaisent en elle. Volontariste, elle joue sur l'ego et se joue de l'ego, qu'elle peut venir aliéner, si jamais elle vient à prendre le dessus sur l'individualité. Volontariste, elle relève de l'égoïsme et de la causalité. Volontariste, elle est en cela très éloignée de la réalité de *l'être* et ne permet l'acquisition d'aucune connaissance substantielle. Invitant à la permanence, par la répétition de gestes toujours similaires, elle est tenue par l'impermanence et le changement, auquel, précisément, elle a le plus grand mal à s'habituer ! C'est que l'habitude ne s'habitue à rien, sauf à elle-même ; ce qui lui est étranger ne pénètre pas dans son mode de fonctionnement – et en cela elle ne s'y habitue pas – elle est incapable de le capter, de le tenir, ou de le comprendre. A dire vrai, un individu morfondu dans l'habitude est bien incapable de comprendre quoi que ce soit qu'il n'ait pas déjà compris, c'est-à-dire qui ne soit pas intégré dans son système d'habitudes, et c'est l'habitude elle-même qui veille à cette restriction des connaissances. Pour qui est touché par cette maladie, il n'est rien à faire ; lui seul peut se libérer et s'affranchir de ce lourd fardeau, lui seul peut le vouloir ou ne le pas vouloir, nul ne peut le faire changer d'avis, seulement peut-être l'y aider, sinon lui-même, habitude oblige. Au rythme de la volonté, qui oscille comme la pendule d'une horloge, l'habitude laisse des traces partout où elle s'imisce, et tend à coller à la peau de ceux qui y ont un jour goûté.

Alors si l'on doit trouver un grand intérêt à l'allégorie de la caverne, c'est justement parce qu'elle nous conduit à réfléchir sur l'habitude, monde statique dans l'impermanence, dépendant lui-même de la volonté, spontanément impermanente et transformée d'une étrange manière ; car prendre une habitude, c'est *vouloir* faire toujours la même chose, c'est-à-dire n'aspirer à rien de plus que ce que l'on a déjà, et ne pas réfléchir sur autre chose que ce qui

nous est acquis. Pourtant l'on peut très bien avoir de nombreuses habitudes, donc de nombreuses permanences dans notre existence, tout en ayant de nombreux désirs, qui s'inscrivent à l'intérieur, ou qui se manifestent en parallèle de ces habitudes, sans pour autant que ces dernières soient très éloignées. Cela se comprend fort bien dans la mesure où l'habitude, si elle peut se manifester matériellement, peut aussi exister sous forme intellectuelle, et donc il peut y avoir, parmi les hommes, certains esprits qui ont pris l'habitude de se conformer à des habitudes intellectuelles. Celles-ci sont très spécifiques en cela qu'elles n'ont pas de réalisation matérielle immédiate, mais qu'elles conditionnent, au préalable, les actions humaines ; un individu, par exemple, qui aurait pris l'habitude de réagir machinalement aux événements, et donc de ne pas les analyser, ni de réfléchir à leur sujet, finira par avoir des réactions inattendues et pouvant sembler farfelues pour qui observe et s'intéresse à la réalité des actions qui se déroulent mais, en ayant pris l'habitude de ne point réfléchir, c'est-à-dire en s'étant installé dans un certain laxisme intellectuel, cet individu d'une part aura des réactions inappropriées qui seront les siennes et, d'autre part, n'aura pas même conscience, du fait de son habitude, de son illogisme – et alors les habitudes intellectuelles ont des répercussions dans la sphère matérielle ; en quelque sorte, elles préfigurent les habitudes matérielles. On peut représenter schématiquement, je crois que cela permettra de mieux comprendre, ce cas de figure, dans lequel l'habitude réduit le champ de réflexion de l'individu :

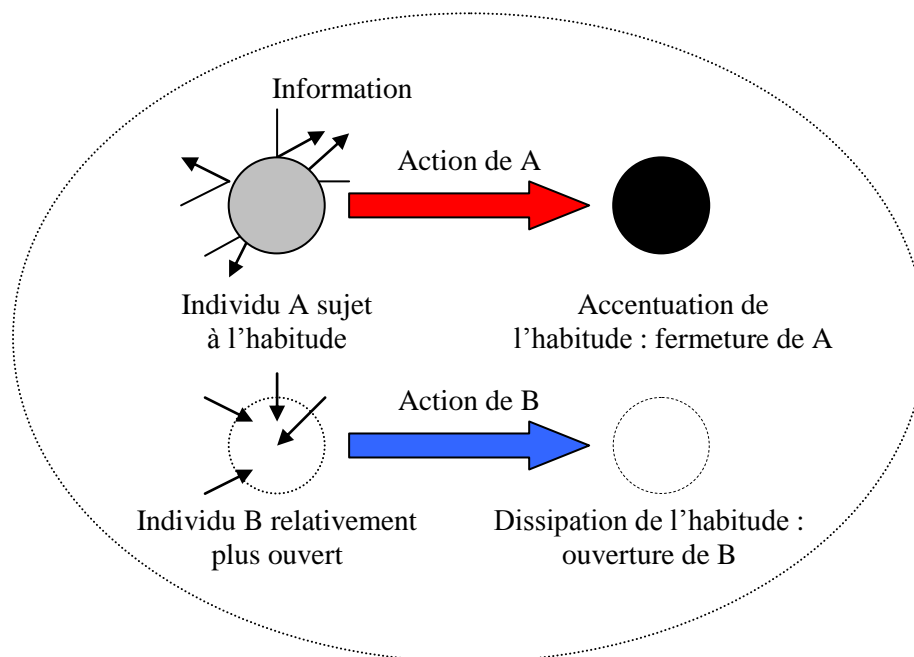


Figure 23. Cercle vicieux de l'habitude

Ce schéma met en évidence les réactions de deux individus plus au moins épris d'habitudes, l'individu A l'étant assez clairement, l'individu B en étant plutôt libéré. Dans un premier temps, l'on voit comment ces deux individus réagissent à l'information ; tandis que A, fermé sur lui-même, la rejette, B l'intercepte, se l'accapare et, par voie de conséquence, l'utilise en vue de son action prochaine. L'on constate que, dans un second temps, les actions des deux individus sont différentes, et les amènent à deux dispositions également différentes : si A s'est un peu plus refermé sur lui-même, si son habitude s'est consolidée, B, pour qui les pointillés sont ici desserrés, s'est un peu plus ouvert sur le monde, et donc à la réalité. L'habitude entraîne l'enfermement, la spontanéité, qui lui est opposée, tend plutôt vers la libération. Néanmoins, libre à chacun de se maintenir dans ses habitudes et dans un enfermement relatif, en quoi l'habitué est aussi libre que l'homme spontané, disons qu'il est libre de s'emprisonner dans un système restreint. Cependant l'enfermement est très relatif, lui aussi, car, même si le cercle vicieux est instauré, en quoi il a tendance mécaniquement à se renforcer, il n'est jamais impossible de le briser ; il y a par conséquent une double liberté qui s'installe, l'une, inébranlable et permanente, qui ne dépend que de l'*habitus*, l'autre, plus relative et plus fragile, relève, quant à elle, de l'habitude. Quoi qu'il en soit, force est de reconnaître que B ressemble plus à *l'être* que A, qui a un égoïsme très prononcé, une volonté directrice, et des habitudes qui le conditionnent ; alors, si l'on peut parier sur le fait que, à sa sortie de la caverne, à supposer qu'il y fût prisonnier, B parvienne à s'adapter assez facilement à ses nouvelles conditions de vie, l'on est aussi en droit de penser que A, relativement plus borné et têtu, aura des réactions plus violentes si l'on le relâchait dans la nature, peut-être serait-il sujet à des pulsions suicidaires ou meurtrières, peut-être simplement à une forte frustration, mais il est certain que, à état d'esprit égal, il souffrirait bien davantage que B de sa remise en liberté. C'est que A avait un certain amour à l'égard de son emprisonnement ce qui, à n'en point douter, relève de sa liberté la plus totale. Reste que l'habitude est une prison pour qui s'en est affranchi, tandis que celui qui en souffre, d'abord ne se sent pas prisonnier, ensuite ne sent aucun besoin de s'en débarrasser, enfin n'a pas l'impression non plus qu'un autre monde, plus ou moins libre, est possible, en quoi il est indifférent à l'état de celui qui n'a point d'habitude, ne le trouvant ni plus libre, ni moins libre que lui, tout le moins sur ce plan-là.

Mais une réalité survit, et celle-ci ne peut être niée : l'habitude, en tant qu'attitude volontariste, n'est pas conforme à *l'être*, elle n'en n'est que l'un de ses reflets contraires, un parmi des millions, parmi une infinité d'opposés. Voile de permanence dans un univers impermanent, elle n'est qu'une illusion supplémentaire de la causalité, soumise aux causes et aux effets, aux moyens et aux fins ; qu'est donc l'habitude en effet, si ce n'est le moyen

d'obtenir, pour un individu, une certaine tranquillité, une petite vie paisible à l'abri des malheurs du monde... jusqu'à ce que ces malheurs le rattrapent tout du moins ? Fondée sur l'irréalité, l'habitude, au même titre que l'orgueil et que l'entêtement, conditionne celui qui en est frappé et prédétermine tendanciellement ses actions, le rendant par-là même prévisibles. C'est là une réflexion fondamentale, qui nous sera d'un grand recours un peu plus tard dans le présent chapitre ; l'habitude, force surpassant les sentiments humains, parce que s'il est possible de coller une étiquette sur un sentiment, et d'en déduire un comportement précis, l'habitude englobe un nombre incalculable d'attitudes, pouvant relever de maints sentiments différents. Cela se justifie par le fait que l'habitude, précisément, n'est pas un sentiment, mais plutôt un mode de vie, mode de vie ennuyeux, linéaire et invariant ; de ce fait l'habitude s'oppose à la réalité du monde sous sa forme yang, dynamique, instable et variant. L'on devine donc assez aisément que, si l'habitude peut s'inscrire dans l'intelligence, elle peut y développer un sens moral, qui demeurera figé, sous la forme d'un ou de plusieurs principes indubitables. Tout cela, l'on le lit dans l'allégorie de la caverne, et je ne doute aucunement que Platon l'avait bien compris ; l'on peut regretter néanmoins que cette perle de sagesse et d'intelligence ait plus ou moins été oubliée ou dénaturée par les philosophes, qui n'ont rien vu de plus, dans cette métaphore, qu'une espèce d'empirisme qui viendrait s'opposer à un idéalisme fondateur des connaissances ; certes, c'est aussi un peu cela, mais pas seulement, et l'allégorie soulève des problématiques multiples sur le plan pratique, dont celle qui nous intéresse présentement, à savoir l'habitude. C'est d'ailleurs la principale problématique qu'elle agite avec, bien sûr, le déterminisme qui va de pair, et avec lui la liberté, mais ceci de façon plus imprécise. A dire vrai l'on ne peut pas vraiment traiter d'habitude sans évoquer le déterminisme, et donc, son revers, la liberté ; c'est la raison pour laquelle je cite ici ces trois notions, qui me semblent soudées les unes aux autres comme la lame de l'épée à sa poignée, ou encore comme le jour à la nuit.

§ 50. Le risque et le paradoxe d'Allais

Avant de commencer le présent paragraphe, je tenais à souligner que le raisonnement se situe à deux niveaux de réalité : la réalité yin, qui est *l'être*, la réalité yang, ou réalité causale, qui est propre à l'activité. Aussi ne faudra-t-il pas confondre ces deux notions lors de mon exposé qui, ici, se réfère fréquemment à la réalité causale, dans laquelle se déroule l'action, et qui demeure diamétralement opposée à la réalité yin, tout en étant toute aussi réelle que *l'être*, mais dont les mécanismes, mis en avant par la volonté, font tendre les consciences à s'éloigner de *l'être*.

La notion de risque a cela d'intéressant qu'elle nous sort de nos habitudes, sauf, bien entendu, si l'on est habitué à en prendre, ou plutôt circonspect de nature. Elle a aussi un autre intérêt notable : elle soulève la question de la rationalité de l'action, de même que toutes les notions que nous avons étudiées jusqu'alors, et dont nous ne saurions dire si elles sont rationnelles, étant donné que je n'ai pas encore défini, c'est l'objet de ce travail, la notion de rationalité, et également de sa qualité vis-à-vis de *l'être*. Une autre interrogation se trouve posée, celle de la permanence, dans laquelle le risque, à coup sûr, ne s'inscrit pas, dont il peut même sembler être le contraire. Il peut donc sembler très excitant, si j'ose dire, d'étudier le concept de risque, et de vérifier comment on peut le ramener à *l'être*, ainsi qu'à la permanence et à la morale ; c'est d'autant plus fondamental que, par la suite, cette notion nous sera d'un grand recours, et permettra de définir nettement la morale. Reste qu'il fallait trouver un angle d'attaque pour analyser cette notion, chère aux économistes, peut-être un peu moins aux philosophes, puisqu'elle s'inscrit dans des champs plus vastes, n'attirant pas ainsi leur attention, et j'ai cru bon de me référer, initialement du moins, au paradoxe d'Allais, qui, statistiquement et aussi logiquement, met en évidence des contradictions induites par le risque, remettant en cause certains axiomes centraux de la science économique ; c'est la raison pour laquelle ce paradoxe, exposé dans son désormais célèbre article *Le comportement de l'homme rationnel devant le risque : Critique des postulats et axiomes de l'Ecole américaine* (Allais 1953), est ici pris comme référence, quitte à en dévier par la suite, quitte à faire ressortir, à mon tour, les incohérences et insuffisances du raisonnement établi. Néanmoins il convient de noter que ce paradoxe ne servira que de point de départ, de sous-bassement à ma théorie, dans la mesure où sa spécificité, puisqu'il s'agit, pour Allais,

uniquement de démontrer les postulats de l'école américaine vis-à-vis de leur approche du risque, c'est-à-dire les approches statistiques de Bernoulli, Savage et Samuelson, restreint l'angle d'analyse du risque, qui est une notion générale, dont la critique peut et doit dépasser le simple champ de l'école américaine.

D'après cette école, les comportements humains suivent une loi statistique telle que les gains obtenus sont la somme des valeurs objectives pondérées des probabilités objectives d'obtenir ces gains soit $V = \sum p_i g_i (I)$. C'est cela qu'Allais va critiquer puisque, à l'évidence, les individus n'ont guère idée de leur probabilités objectives ; il nous écrit d'ailleurs : « De toute façon, il est visible qu'un individu ne peut tenir compte que des probabilités telles qu'il se les imagine, et non des probabilités telles qu'elles sont effectivement. Il n'y a donc aucune raison pour que les probabilités subjectives soient égales aux probabilités objectives. Seul, par exemple, un statisticien de profession peut se faire une idée correcte de ce que signifie une probabilité égale à une chance sur cent » (*idem*), et encore, même un tel homme pourrait rencontrer quelques difficultés dans l'élaboration des statistiques correspondant aux actions qu'il prévoit de réaliser, ainsi qu'aux gains qu'elles pourraient lui rapporter. Cela, je dois l'admettre, est un point fort de la théorie d'Allais, qui considère qu'aucun individu n'a connaissance de ses probabilités objectives, c'est-à-dire des probabilités objectives qu'il a de réussir telle ou telle tentative. Par exemple, lorsqu'un individu se présente à un examen d'Economie, compte tenu du travail qu'il a fourni, l'on peut estimer, aux vues de données empiriques passées, que sa probabilité de réussite est de trente-cinq pour cent ; or admettons que cet individu soit particulièrement pessimiste, et qu'il estime avoir dix pour cent de chances de réussir, alors son défaitisme lui aura fait sous-estimer la réalité, ou tout le moins l'estimation statistique de la réalité qui n'a, ne se référant qu'à des estimations arbitraires ou des données qui n'ont aucune valeur de vérité, en réalité, pas grand-chose de réel. Dans le cas contraire, s'il est très optimiste⁷⁴, il va surévaluer ses chances de réussite, et va par exemple

⁷⁴ Taillard considère que les agents font souvent preuve d'excès d'optimisme, qui les pousse à croire qu'ils sont meilleurs que leurs homologues : « L'excès d'optimisme des agents dans leurs capacités se traduit par la croyance pour chaque agent qu'il utilise l'information disponible mieux que les autres agents » (Taillard 2006). Bien entendu, il ne prend pas la peine de démontrer cette affirmation qui, pour lui, semble couler d'eau de source et se justifie par d'autres prises de positions similaires, telle que celle de Svenson, selon qui chaque individu pense être plus intelligent et doué que la moyenne (Svenson 1981) ; par conséquent son affirmation gratuite ne saurait avoir de validité scientifique. Cependant, force est de reconnaître, et là je rejoins ces deux auteurs, qu'il n'est pas rare que certains individus, chez qui l'orgueil ne fait pas défaut, se croient plus forts et plus malins que les autres, et que leur optimisme est plus proche de la témérité que de la croyance en une bonne étoile.

penser qu'il a quatre-vingts pour cent de probabilités de parvenir à ses fins. Dans tous les cas, il faudrait un véritable miracle pour que ses probabilités objectives égalent ses probabilités subjectives. Et, dans un cas comme dans l'autre, une fois les résultats aux examens obtenus, ni le pessimiste ni l'optimiste n'auront cure de leurs estimations statistiques personnelles. J'insiste cependant sur le fait que ce qu'Allais nomme probabilité objective n'est nullement objectif ; il s'agit simplement de la résultante de calculs d'espérances mathématiques, sans cesse susceptible d'être perturbée par des réalités plus récentes. D'objectif, ces probabilités n'ont que le nom et, pour ma part, je les appellerais plutôt probabilités estimées, si elles résultent de modèles mathématiques, ou empiriques si elles découlent de simples observations. Cela dit, Allais ne se méprend pas lorsqu'il affirme que chaque individu a sa propre estimation de ses probabilités d'obtention de gains, probabilités d'ailleurs souvent inconscientes, jamais véritablement pensées ni calculées, et que cette estimation peut très bien ne pas se trouver dans la norme établie tout aussi arbitrairement par les statisticiens. Par conséquent le schéma proposé par l'équation (1) est, sur le plan des probabilités, tout à fait irréalistes. Encore faut-il s'intéresser, maintenant, aux gains en questions ; selon Allais, ces gains aussi sont subjectifs : « Ce dont un individu tient compte dans un choix aléatoire, ce n'est pas de la valeur monétaire g du gain possible, mais de la valeur psychologique $\gamma = \hat{s}(g)$ attachée à ce gain. Il en résulte que si la satisfaction marginale $\hat{s}'(g)$ est décroissante et si cette décroissance est suffisamment forte (courbure accusée), un gain décuple d'un autre pourra au point de vue psychologique n'avoir qu'une valeur double, ou peut-être même inférieure » (*ibidem*). Ces propos, peu intelligibles pour les non initiés, qui appartiennent au registre du jargon d'économiste, signifient simplement que chaque agent attribuera une valeur subjective à un gain dit objectif, c'est-à-dire chiffrable en valeur monétaire, et qu'ainsi si la valeur objective d'un gain donné peut venir décupler les richesses de l'agent, il est très probable que celui-ci sous-estime cette valeur, et que sa satisfaction ne suivent pas strictement la proportion de l'augmentation des gains objectifs, sinon plutôt la courbe de ses gains subjectifs, dont la forme ne dépend que de ses propres estimations. On retrouve ici la même logique que lorsque nous avons étudié les probabilités propres à chaque individu, à savoir que chacun réalise ses propres évaluations de ce qu'il pourra obtenir grâce à ses agissements dans le futur, et des chances qu'il aura de l'obtenir. Ce que fait Allais, ici, est fondamental : il met en avant le caractère subjectif de la prise de décision, et donc s'affranchit de l'universalisme prôné par ses prédécesseurs et ses contemporains. Car en effet, tous les hommes réagissent différemment aux différents problèmes qui leurs sont exposés, et il est fort à parier que si l'on plaçait deux individus dans une même situation, ils adopteraient tous deux des comportements

soit assez peu différents, soit très différents, en fonction de leurs propres émotions, leurs propres connaissances, leurs propres objectifs, leurs propres sentiments, et aussi leurs propres habitudes. Leurs évaluations des situations, des risques, car certains sont plus ou moins riscophiles ou riscophobes, vont déterminer leurs actions effectives bien plus que leur espérance objective, donnée par la combinaison de leurs gains objectifs et de leurs probabilités objectives. Autant le dire, il devient inutile et impossible de modéliser, à l'aide de l'outil mathématique, les attitudes des individus, à moins bien entendu de pouvoir se glisser dans l'esprit de chacun, d'observer leurs calculs internes, et de les ramener jusqu'à soit pour pouvoir les coucher sur du papier et les transformer en équations ; pareille affaire appartient plus au fantasme qu'à la réalité, et entreprendre de retranscrire mathématiquement les réflexions et les actions des individus, pour les confronter à un soi-disant optimum, ou pour définir ce prétendu optimum, est une entreprise à la fois vaine et ascientifique.

Le paradoxe d'Allais, dont il est question ici, et qui n'est pas sans nous rappeler le fameux paradoxe de Condorcet, présenté dans son *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* (Condorcet 1785), met en évidence, d'un point de vue intuitif, et appuyé par les mathématiques, si chères à nos économistes néoclassiques et néokeynésiens, l'irréalisme et l'irréalité de quelques uns de leurs axiomes fondamentaux, qui visaient à établir des fonctions de comportements humains supposément rationnels – du reste, il manque encore à ses analystes une véritable définition de la rationalité... Il procède en récusant deux axiomes majeurs des disciples de Bernoulli, à savoir l'axiome de Savage et de Samuelson. Le premier, intitulé principe d'indépendance de Savage, d'après lequel « L'ordre de préférence de deux perspectives aléatoires (1) et (2) ayant une partie commune n'est pas modifié par un déplacement quelconque de leur partie commune » (*op.cit.*), ce à quoi Allais répond : « Il est facile de fabriquer de nombreux exemples où des gens considérés comme parfaitement rationnels répondront d'une manière contraire à l'axiome fondamental de M. Savage et cela sans aucune hésitation » (*op.cit.*) – notez d'ailleurs qu'Allais ne fournit pas de définition précise de la rationalité, mais qu'il ne se prive pas de s'y référer... Pour démontrer le cinquième axiome de Savage, Allais va tout simplement énoncer un contrexemple, dans lequel celui-ci ne s'applique pas, mettant en avant la complémentarité possible de certaines données, qui ne sont pas toujours indépendantes les unes des autres. N'ayant rien à y ajouter, je vous donne la formulation telle quelle :

« (1) *Préférez-vous la situation A à la situation B ?*

SITUATION A *Certitude de recevoir 100 millions.*

SITUATION B $\left\{ \begin{array}{l} 10 \text{ chances sur } 100 \text{ de gagner } 500 \text{ millions.} \\ 89 \text{ chances sur } 100 \text{ de gagner } 100 \text{ millions.} \\ 1 \text{ chance sur } 100 \text{ de ne rien gagner.} \end{array} \right.$

(2) *Préférez-vous la situation C à la situation D ?*

SITUATION C $\left\{ \begin{array}{l} 11 \text{ chances sur } 100 \text{ de gagner } 100 \text{ millions.} \\ 89 \text{ chances sur } 100 \text{ de ne rien gagner.} \end{array} \right.$

SITUATION D $\left\{ \begin{array}{l} 10 \text{ chances sur } 100 \text{ de gagner } 500 \text{ millions.} \\ 90 \text{ chances sur } 100 \text{ de ne rien gagner.} \end{array} \right.$

Si le postulat de M. Savage était justifié, la préférence $A > B$ devrait entraîner la préférence $C > D$. Or, et précisément pour la plupart des gens très prudents, dont la courbure de la satisfaction n'est pas trop grande et que l'opinion commune considère comme très rationnels, on observe les réponses $A > B$, $C < D$. Elles sont donc en opposition avec le cinquième axiome de M. Savage.

On peut observer que les espérances mathématiques attachées aux situations A, B, C, et D ont pour valeurs en millions de francs : $a = 100$, $b = 139$, $c = 11$, $d = 50$ » (*op.cit.*).

L'on voit ici comment l'introduction d'un élément nouveau, ici un gain potentiel particulièrement élevé dans la situation D, peut modifier les prises de décisions de l'individu, notamment à travers une certaine prise de risque. Ici néanmoins, le risque qu'occasionne le passage de la situation C à la situation D est si faible, comparé au gain espéré, que l'agent préférera D à C. Assez spontanément, en effet, si un tel problème m'était posé, j'avoue que j'adopterais la même attitude, avec la possibilité, tout de même, de préférer B à A, dans un cas où, vraiment, j'aurais besoin des cinq-cents millions, et que le gain de cent millions m'indifférerait, auquel cas, je vous l'accorde, je pose une nouvelle condition qui vient altérer la prise de décision. Donc le principe d'indépendance ne survit pas, et pour cause, il ne prend pas en considération la possibilité d'une prise de risque, ou d'un comportement prudent, de la part de l'individu, prise de risque qui dépend d'un jugement subjectif, et qui ne met pas en branle, à en croire Allais, la rationalité, concept sur lequel il demeure tout de même très

évasif. En ce qui me concerne, je m'en tiendrais à dire que le comportement D, qui induit un risque supérieur à la situation C, est tout à fait justifiable compte tenu des gains espérés et de la prise de risque minimale occasionnée par rapport à C. Il ne s'agit pas d'une décision absurde, ni ridicule, ni insensée, mais tout à fait défendable et compréhensible dans un monde yang, où la causalité et la matérialité, incarnée ici par les gains espérés, règnent en maîtres. On comprend ainsi d'autant mieux pourquoi un agent peut espérer gagner cinq fois plus en prenant un risque minimum, plutôt que de s'en tenir à une situation où l'espérance de gain ne dépasse pas onze pour cent, et où les gains espérés sont quasiment cinq fois moindres. Il n'y a aucune contradiction dans ce raisonnement et, par conséquent, jusqu'à preuve du contraire, il tient.

Je ne discuterai pas autant au sujet de l'axiome de Samuelson, autrement connu sous le nom de « *principe de substituabilité* » (*op.cit.*), lequel exclut par erreur la complémentarité des gains. Allais le récuse ainsi :

« Un parallèle avec les biens certains peut mettre particulièrement bien cette circonstance en évidence. Supposons que je considère 3 meubles (M1), (M2), et (M3) et que je considère (M2) comme préférable à (M1),

$$(1) (M1) < (M2).$$

Il ne s'ensuit pas que j'ai

$$(2) (M1) + (M3) < (M2) + (M3)$$

car le meuble (M3) peut présenter avec (M1) un caractère de complémentarité qu'il ne présente pas avec (M2), et ce caractère peut parfaitement renverser la préférence » (*op.cit.*).

Cela se comprend fort bien, et ne fait que mettre à mal un peu plus les postulats de l'école américaine. Cependant, l'on peut regretter que, bien qu'ayant perçu les failles de cette école, Allais ne se soit pas extrait lui-même de la modélisation mathématique des comportements humains, mais ait au contraire favorisé, en posant de nouvelles équations, intégrant la notion de subjectivité, un autre type de modélisation, en quoi, faisant un pas en avant, il en fit, dans le même temps, dix en arrière. La notion de rationalité qu'il utilise, qui plus est, n'a pas de définition véritable, et est si floue et si vague qu'il serait dangereux, pour un analyste avisé, de s'y fier ; car en affirmant : « L'expérience montre que des gens jugés comme parfaitement rationnels, mais prudents, préféreront la *certitude* de 100 millions à 98 chances sur 100 de gagner 500 millions, accompagnées de 2 chances sur 100 de ne rien gagner du tout » (*op.cit.*), il oublie de nous dire ce qu'il entend par « parfaitement rationnel », ainsi que de nous préciser comment l'expérience a pu mettre en avant ce caractère de rationalité, à partir de quels

critères, et de quelle définition de la rationalité. De plus l'opposition qu'il marque entre rationnel et prudent laisse entendre qu'un individu prudent n'est pas rationnel, alors que, dans son énoncé, Allais stipule que les individus en question le sont parfaitement ; alors l'on ne sait plus trop quoi penser de ce qu'Allais entend par « rationalité », tant les approches qu'il nous propose sont diverses et variées.

Qu'importe cependant cette approximation, j'aurais bien le temps de l'effacer ; ce qui doit retenir notre attention ici est plutôt la mise en évidence de la multiplicité des comportements possibles, sans qu'il soit vraiment rationnellement possible, justement, de dire s'ils sont rationnels ou pas. Un peu dans la même lignée, je souhaitais mettre en lumière les travaux s'intéressant aux dominances asymétriques dans les prises de décisions, dominances qui viennent aussi mettre en branle le principe de transitivité, ainsi que les principes d'indépendance et de substituabilité, notamment ceux de Simonson et Willinger, selon qui la dominance asymétrique se justifie *matériellement* (Simonson, Tversky 1992, Willinger 1996), en quoi elle s'appuie sur une valeur matérielle, et ceux de Bourgeois-Gironde, particulièrement intéressants et bien menés, d'après qui ces dominances asymétriques peuvent découler des émotions des agents. Ces problématiques de dominances asymétriques peuvent se comprendre ainsi : eu égard à l'optimum espéré, l'introduction de nouveaux choix possibles dans une problématique de choix peut entraîner un changement de choix de l'agent, du fait de l'espérance qu'il place dans l'obtention de telle ou telle valeur ainsi que de l'espérance espérée d'autrui qu'il estime vis-à-vis des valeurs en jeu. Ce mécanisme, qui s'inscrit par nature dans la logique du paradoxe d'Allais, ainsi que de la prise de risque potentielle d'un individu, peut se comprendre fort aisément par une illustration pratique :

Devant un vendeur α , travaillant pour une entreprise ayant diverses activités, notamment la Piscine et le Nautisme, se présentent deux clients a et b , sachant que α est un spécialiste de la piscine et du spa, qu'il s'y connaît un peu en nautisme, et qu'il travaille avec un autre spécialiste de la piscine et du spa, nommé β , n'ayant strictement aucune connaissance en nautisme :

a) veut acheter un bateau de 300 000 dollars ;

b) veut acheter une piscine de 9000 dollars.

Sans hésitation α se dirige vers le client qui veut acheter le bateau : il a de grandes chances de toucher sa commission sur le bateau et il laisse la vente de la piscine à son collègue. En

d'autres termes son espérance d'obtenir la valeur a est élevée et l'espérance estimée pour son collègue d'obtenir la valeur b est également très élevée.

Dès lors on se place dans une situation dans laquelle on retrouve :

- a) veut acheter un bateau de 300 000 dollars ;
- b) veut acheter une piscine de 9000 dollars ;
- c) veut acheter dix spas pour un total de 200 000 dollars.

Notez qu'ici l'on a conservé les choix a et b et seulement ajouté le choix c . En termes de valeurs l'on peut écrire $b < c < a$. Pourtant, dans ce cas il est fort probable que α s'oriente d'abord vers la vente des dix spas, ainsi son collègue sera face à un dilemme : choisir a ou b ? Il y a de fortes probabilités qu'il trébuche sur a et donc que α puisse à la fois rafler a et c . Son espérance d'obtention de b et c sont très élevées, plus élevées que son espérance d'obtenir a seulement, tandis qu'il estime que son collègue a une espérance très forte d'obtenir b et c alors que la probabilité qu'il gagne a est très proche de zéro. α mise par conséquent sur le fait que β ne puisse jamais rafler a , alors, si α veut toucher un maximum de commissions, il ne doit pas le laisser toucher c .

Le choix de β est sous contrainte du choix de α . Donc l'ordre dans lequel l'on prend une décision a une importance fondamentale.

A noter que, dans ce cas, il est probable que le client qui désire une piscine de 9 000 dollars soit laissé pour compte, si β tente de vendre le bateau en premier lieu, tandis que dans une hypothèse solidaire, sans appât du gain, tous les clients auraient été servis.

Ce système de dominances asymétriques illustre deux phénomènes : les préférences ne sont pas transitives, elles dépendent des estimations de chacun ainsi que des données du problème, précisément du caractère complémentaire de ces données, qui va venir influencer le choix des agents, d'une part et, d'autre part, elles illustrent le fait que l'égoïsme, l'appât du gain, n'amènent pas à l'optimum ; pour preuve, il est ici probable que, faute à une attente trop longue, les trois clients ne soient pas servis, et donc que l'entreprise qui embauche nos deux vendeurs ne réalise pas les profits qu'elle aurait pu escompter étant donné leurs compétences.

Cet exemple montre ô combien le contexte, l'ordre de la prise de décision – un peu comme dans le jeu de l'ultimatum, qui peut être inversé, comme le remarque fort justement Garapin (Garapin 2009) – occupent une importance prépondérante dans le comportement humain ;

l'impermanence est partout, elle n'a pas de limite, elle la forme même du yang, l'espèce de la causalité et de l'action. Tout est conjoncturel au dehors de *l'être*, toute décision dépend de circonstances si particulières qu'il est impossible de les répertorier toutes. Les sciences cognitives, par la voie de l'économie y compris, ne pourront jamais recouper tous les cas, ni les mettre sous forme d'équations ; c'est tout simplement impossible et complètement inutile ; cela n'apporte rien, ne permet rien et ne sert strictement à rien. Une infinité d'informations vient frapper l'individu et influencer sur ses choix, de nombreuses motivations, en fonction du contexte, le conduisent à réfléchir et le poussent à agir de manière tout à fait authentique ; ainsi ses principes figés se mêlent à la causalité. On ne sait jamais ce qui peut passer dans la tête d'un individu, on ne peut que difficilement prévoir, apparemment, ses réactions ; l'incertitude est partout, elle embrasse toutes les situations et tient en suspens des spectateurs, qui attendent de voir le déroulement, parfois prévisible, parfois inattendu – et donc, en fait, toujours inattendu – des événements à venir. Mais les sciences humaines et sociales ne se sont que trop confondues dans moult galimatias tout aussi vains que compliqués, qui n'ont rien amené de concret ni d'utilisable à nos sociétés. C'est que, ayant pris l'habitude de s'appuyer sur les mathématiques, bon nombre d'économistes se sont installés dans une logique figée ; les équations, même dynamiques, sont bloquées temporellement, disons en un point du temps fixé, et idéologiquement, dans la mesure où elles ne décrivent qu'une partie plus ou moins effective de la réalité causale. L'outil mathématique est vain tant il est peu à propos ; tout juste bon à dresser des utopies ou à étaler des rêves perdus, il n'est d'aucune utilité pour résorber des problèmes concrets et immédiats ; car l'immédiateté est contraire aux mathématiques ; dynamique, instable, imprévisible, elle soulève de nombreuses inconnues qu'aucune équation ne parvient à modéliser, ni même à imaginer. La causalité, considérée temporellement et spatialement, est l'occasion, en chaque instant, de l'avènement d'une infinité d'événements authentiques ; *a contrario* les mathématiques ont vocation à poser des règles indestructibles et infaillibles, et sont donc en contradiction avec l'inopinée réalité causale. En réaction à cette réalité, certains chercheurs ont voulu hiérarchiser les différents comportements envisageables, en les classant dans différentes catégories ; c'est notamment le cas de Laroche qui, traitant la problématique des biais cognitifs, c'est-à-dire les imprécisions de nos jugements dues à un défaut de connaissance de la réalité effective, a établi en tableau visant à regrouper et identifier la plupart des comportements possibles (Laroche, Nioche 2006) :

Étapes du processus de décision	Biais cognitifs	Effets
Formulation des buts et identification du problème	Ancreage : le décideur est attaché à son jugement initial et peu sensible à l'information nouvelle et divergente.	Non-perception d'indices et d'écarts.
	Engagement et escalade : le décideur poursuit l'action engagée d'autant plus qu'elle ne produit pas les effets attendus.	Minimisation des écarts, non-révision de la stratégie.
	Raisonnement par analogie : le décideur transpose des cas simples connus aux cas complexes.	Sur-simplification du problème, stratégie non pertinente.
Production d'un éventail de solutions stratégiques	Focalisation sur une solution préférée d'emblée : le décideur ne voit que les avantages de la solution qu'il préfère <i>a priori</i> et ne voit que les inconvénients des autres solutions.	Peu de solutions vraiment étudiées, rejet prématuré, évaluation insuffisante de la solution préférée.
Évaluation et sélection d'une solution	Fausse représentativité : le décideur généralise abusivement à partir de situations passées d'essais, d'expériences, de cas	Mauvaise appréciation des conséquences de la solution.
	Illusion de contrôle : le décideur surestime son degré de contrôle sur le cours des choses	Mauvaise appréciation des risques.
	Dépréciation des solutions incomplètement décrites .	Rejet prématuré de solutions.

Source : d'après Schwenk, 1984.

Figure 24. Biais cognitifs et décision stratégique

Ce tableau, bien sûr incomplet, et ce sur deux plans, puisqu'il serait possible d'ajouter de nombreuses catégories, et qu'il serait pertinent d'en croiser plusieurs, étant donné qu'un même individu peut souffrir simultanément de plusieurs carences, et donc être touché par plusieurs biais cognitifs, comme il peut disposer d'une information relativement complète dans la mesure des événements en question, et les utiliser à bon escient, ou encore avoir à sa disposition des informations incomplètes mais, grâce à une grande ouverture d'esprit, fournir une analyse pertinente, montre bien cependant les difficultés que peuvent rencontrer les chercheurs lorsqu'ils essaient de faire entrer dans une typologie précise les comportements humains. Alors le déroulement de la prise de décision, comme exposé ci-devant, peut prendre une infinité d'aspects, incluant une infinité de facteurs, à tel point qu'il est, pour être honnête, tout à fait impossible de se le représenter de manière systématique, ce même en faisant usage d'équations dynamiques, qui maintiennent nécessairement un caractère systémique. La prise de décision est une forêt profonde dans laquelle il ne fait pas bon s'engager, au risque, si l'on agit effrontément, de se perdre et de ne jamais se retrouver ; une fois l'orée franchie, chaque pas, chaque tentative de s'en sortir et de regagner l'extérieur, nous enfonce un peu plus profondément dans son dédale méandreux ; il n'y a pas d'issue, que des nœuds, pas de lumière, que de l'obscurité.

La notion de risque, centrale en économie, a donc le mérite de mettre en branle des systèmes de raisonnements boiteux, et ainsi constitue-t-elle une ouverture, pour la discipline, vers d'autres modes de pensées, plus ouverts, plus proches et de la réalité causale, et de la réalité de *l'être*. Or, pour s'approcher de l'une comme de l'autre, il faut justement renoncer à les rechercher ; plus l'on cherche à formaliser la réalité causale, plus l'on rencontre de difficultés, et plus l'on s'aperçoit que cette réalité est d'une telle complexité qu'il est impossible d'en saisir la totalité des éléments ; alors qu'il suffirait de la *vivre*, certes activement, dans le mouvement, mais passivement d'un point de vue intellectuel, pour échapper à ses méandres confus. De même, plus l'on s'évertue dans la voie de la formalisation, et plus l'on s'éloigne de *l'être*, qui n'est pas formalisable, pas observable, mais qui peut seulement être *vécu*. C'est sans doute la seule similitude avec les deux réalités qui, l'une comme l'autre, ne peuvent être comprises qu'en étant *vécues*. La compréhension de la première, causale, inclut la possibilité d'observer et de comprendre la totalité des événements qui se présentent à nous, sans pour autant avoir à les modéliser sous divers langages. La compréhension de la seconde, passive, suit naturellement celle de la première, puisque celle-ci suggère déjà l'inaction intellectuelle, par le refus de la réflexion inutile, et est gagnée simplement, non pas par l'abnégation vis-à-vis de l'apprentissage et de la logique, mais par le choix involontaire de ne plus chercher à comprendre quoi que ce soit ; et ainsi, en ne voulant plus comprendre, l'on comprend tout sans en avoir conscience, l'on comprend tout sans rien comprendre à rien. C'est le seul moyen, en fût-il un, de ne pas s'user dans des analyses circonstanciées, autant de cas particuliers qui fatiguent la conscience et l'éloignent de *l'être*. Comprendre une réalité, c'est comprendre l'autre, et c'est vrai dans les deux sens. Ne pas comprendre une réalité, c'est ne pas comprendre l'autre non plus. Il est donc un point de jonction dans la compréhension des réalités yin et yang, qui se situe au point de l'inaction du corps et de l'esprit, du repos, là où tout est fuyant, et où tout, débarrassé des soucis de la causalité, est limpide et sans équivoque. Tandis que, dans la causalité, et dans la volonté, tout est électrique et éreintant, dans la réalité trouvée, tout est clair et paisible. Mais force est de constater que nous, humains, nous sommes plongés dans la réalité causale, et nous cherchons, en son intérieur, à tirer notre épingle du jeu d'une manière ou d'une autre ; ainsi créons-nous des règles, ainsi sommes-nous très attachés à nos principes, à nos acquis. Cet état de fait, qui peut paraître incompréhensible, je me propose de l'expliquer ici, d'élucider ses mystères, alors je ne saurais que trop vous inviter à lire la suite de ce chapitre, où l'énigme de la permanence dans l'impermanence sera éclaircie.

§ 51. La mémoire et l'effet blackjack

Une spécificité de l'espèce humaine, par rapport aux animaux, est d'avoir une mémoire complexe, capable de retenir autant les nécessités physiologiques, que les événements jugés importants, ou encore les futilités. Si elle peut être sélective, c'est-à-dire ne se souvenir que de ce que la conscience veut retenir, elle peut aussi être très étendue, et embrasser une quantité innombrable d'événements passés, même des détails pouvant sembler dérisoires. Mais l'aspect dérisoire d'un événement est très subjectif, et nul ne peut dire, pour un phénomène donné, « celui-ci *est* insignifiant », car nul ne sait quelle importance il peut avoir pour un autre individu, qui décide de lui accorder une certaine signification. Chacun, donc, choisit quels sont les événements qui marqueront sa vie, quels sont ceux qui auront été décisifs, notoires, puis les place dans sa mémoire, qui est en fait une partie de sa conscience, sans doute sa continuité, et les ramène à son esprit quand ils peuvent être d'un certain recours, ou quand, bercé de mélancolie, il se laisse aller à la nostalgie. De ce point de vue les souvenirs peuvent sembler être la manifestation d'une réminiscence, une projection du passé, surgissant parfois sans crier garde, parfois que l'on a cru tombée dans l'oubli, dans le présent, une manifestation immatérielle de ce qui s'est produit autrefois, et qui ne se reproduira plus jamais à l'identique. Comme un film, aux scènes parfois floues et entrecoupées, qui défile, qui a un début et une fin, et dont les passages sont inamovibles, irréversibles, qui restent en tout point inchangés, à moins, bien entendu, que la mémoire déforme la réalité passée, et la remodèle incessamment, les souvenirs sont intouchables et inaltérables ; enfermés dans le coffre fort du temps passé, ils n'en peuvent resurgir autrement qu'à travers des idées vagues se propageant dans la conscience présente. Il advient cependant que la réminiscence soit empreinte d'une incroyable clarté, que l'on la puisse discerner avec tellement de lucidité que l'on croirait vraiment à une expression de la réalité présente ; comme un songe, dans lequel l'individu prend vie, dans lequel il éprouve des sentiments, prend des décisions, tente, comme dans son existence matérielle, de suivre ses principes et de parvenir à ses fins, en quoi d'ailleurs, et c'est bien l'ironie du sort, il est impossible, pour un homme, tenu par les mêmes valeurs que dans la matérialité, de s'évader dans ses rêves, et donc d'y faire des choses peu anodines, qu'il n'aurait jamais pu réaliser sous sa condition humaine matérielle, épris de souvenirs, il peut lui venir à l'idée d'agir sur le passé, pour modifier sa situation actuelle. Mais le souvenir, comme

le rêve, est, sur le plan physique, insensible à la volonté, et s'il est possible de le changer, en se mentant à soi-même, il est impossible de modifier ce qu'il renferme, à savoir une réalité lointaine qui a déjà choisi sa destinée ; il n'a donc qu'une valeur indicative, ne pouvant faire office que de point de repère et rien de plus.

Un point de repère dans le passé, un moyen de se préserver de l'oubli, de conserver une identité, de savoir qui l'on est, telles sont les vertus du souvenir ; car, dans l'oubli, tout est perdu. Si je ne me souviens pas de ce qu'il vient de se dérouler, ou si ma mémoire connaît quelque limite à l'intérieur de mon existence, alors je perds constamment, à chaque seconde, à chaque fois que la grande horloge fait un pas en avant, que son grand pendule vient heurter son extrémité est ou ouest, une partie de ma personne, une partie de ma réalité. Dans une telle configuration, chaque seconde est l'occasion pour moi, mais aussi pour l'ensemble de l'humanité, à supposer qu'elle soit soumise aux mêmes règles, de disparaître du monde ; autant dire que les moments dont l'on ne se souvient pas, n'ont pas été vécus, à un bémol près tout de même, puisqu'il est probable qu'ils aient faits de nous, même si nous les avons oubliés, ce que nous sommes actuellement ; car, la mémoire fût-elle défaillante sur certains points, nous ne pouvons nier que nous sommes tous la résultante de nos expériences passées, dont nous avons tiré ou non des leçons, et à partir desquelles nous nous sommes déterminés, et nous nous déterminons en permanence. Qu'en était-il alors à l'instant où nous n'avions aucune expérience ? A cette époque, aucun édifice n'était érigé, tout restait à construire, nous n'étions que des individus sans identité véritable, au-delà de considérations physiques, qui permettaient bel et bien de nous reconnaître, mais, intellectuellement, nous étions encore des vestiges épars assez semblables à *l'être* ; quand était-ce ? Je ne saurais le dire mais, causalité oblige, cela a *dû* être à un moment donné, au temps zéro, en un lieu zéro, quand s'est produite cette première fois, où tout a commencé. Car tous nos mouvements, auxquels sont rattachés nos souvenirs, s'inscrivent dans la causalité, et donc dans la spatio-temporalité ; par conséquent ils constituent des rappels rémanents de rapports causaux, des échos permanents et diffus, multiples et, cumulés les uns aux autres, inaudibles ; ils furent simultanément dans les esprits humains, tous différents selon les personnalités, parfois en commun, mais jamais sous la même forme, ils sont un grand nuage qui déverse son flot de jours anciens sur l'humanité, mais dont les gouttes de l'averse ne touchent pas toutes tous les hommes, les choisissant, les sélectionnant méticuleusement dans leur masse, et venant consolider leur personne en les ancrant dans un passé auquel ils ont conscience d'appartenir. Et ces souvenirs ne s'échangent pas, ils ne sont pas partagés ; à chacun les siens, nul ne peut lire ceux d'autrui ; personnels, personnalisés, ils constituent le jardin secret inviolable de chaque individu. Aussi sont-ils

étroitement liés à sa personne ; pour ainsi dire, ils ne la quittent jamais, ils ne s'en éloignent jamais trop, si bien que, les a-t-on crus perdus, effacés, ils resurgissent et nous rappellent à nos jours d'antan, transportant des milliers de vies, de sentiments, des émotions par centaines, des fiertés et des regrets, autant d'amertume et d'orgueil qui peuvent altérer notre individualité, la conditionner, lui donner des orientations, raffermir sa volonté et ainsi, forgeant sa personnalité, le détacher de *l'être*. Mais est-ce que cela a véritablement de l'importance ? Être actif, l'individu est livré à la réalité causale, il est son instrument comme elle est son objet ; miroirs, ils sont leur raison de vivre réciproque. Cette réalité causale, ce monde comme représentation, pour parler en termes schopenhaueriens, transpire de souvenirs, d'histoires et de passé. Son passé n'est jamais bien loin, se tenant bien droit au seuil de sa conscience. En perpétuelle construction, il grandit à chaque instant, bien qu'une partie de lui se dissipe dans le néant de l'oubli, demeurant toujours cependant en *l'être*, change, est réinterprété, affirmé ou infirmé, sans cesse discuté. Ici d'ailleurs une parenthèse m'est permise à l'égard des régimes politiques totalitaristes ; ceux-ci entretiennent en effet une relation toute particulière avec le passé. Opérant en une démarche de dépersonnalisation, consistant couramment à brûler les livres, comme les nazis, interdire des pratiques religieuses ancrées dans la culture de la société, comme les bolchéviks ou les gardes rouges, prohiber l'enseignement de l'histoire, comme les communistes en Chine, ils réalisent autant d'attaques qu'il leur est possible envers le passé, tentant de le faire disparaître, pour emporter, dans le même mouvement, non seulement la culture, les traditions, vieux principes dépassés, mais aussi la réflexion et l'expérience commune, qui peuvent servir de bases à une société humaine. Cette dépersonnalisation ne vise néanmoins pas à regagner *l'être*, comme l'on peut le faire par l'oubli de soi, dans la contemplation du monde, mais à transformer les hommes en des bêtes de somme qui, privées de leurs têtes pensantes ainsi que de l'accès à l'instruction, réprimandées systématiquement si elles s'essayaient à la réflexion et viennent, de manière impromptue, discuter les règles du pouvoir en place, deviennent rapidement dociles et aisément manipulables. Je ferme ici cette parenthèse, à plus forte raison que j'aurais grandement l'occasion, dans le Livre III de la présente thèse, de revenir sur le sujet sensible et fondamental du pouvoir de l'Etat et de sa place dans la société. Les souvenirs, s'ils sont le socle historique d'une nation, constituent la base historique personnelle de chaque individu. S'ils ne peuvent être échangés mentalement, ils le peuvent être oralement, et ainsi les expériences d'autrui peuvent parvenir à chacun et combler chacun de ce défaut d'expérience inhérent à chaque homme – je m'oppose ici quelque peu au confucianisme, pour lequel seule l'expérience personnelle peut être utile à l'individu (*Entretiens*, Confucius 1987). En effet un

individu ouvert, dont l'esprit n'est pas bouché par l'entêtement, ce qui est très rare en ce monde, je dois bien l'admettre, peut très facilement recourir à l'expérience d'autrui pour s'éviter quelques déconvenues, et ainsi la transmission orale de l'expérience, ressassée en souvenirs, peut servir de référence à un individu peu expérimenté, qui n'aura pas traversé les mêmes marées que ses aïeux ou ses congénères – car nul n'est besoin d'être vieux pour avoir beaucoup d'expérience ; un homme jeune peut même avoir plus de vécu qu'un vieillard, à qui il n'est jamais rien arriver. J'insiste cependant sur le fait que ce serait une erreur de se targuer d'avoir une grande expérience, tout comme de se moquer d'un homme candide, qui n'en n'a que très peu ; et pour cause, qui a de l'expérience est tenu par la causalité, se réfère sans cesse, à travers ses souvenirs, à elle, et est donc à une très longue distance de *l'être*, tandis que le naïf, qui n'a pas grande expérience, est encore protégé par sa candeur et n'a pas goûté aux troubles que peuvent occasionner, en bien des circonstances, la causalité.

La question de l'expérience, ici soulevée, est tout à fait centrale. En effet, l'on peut associer sans mal la mémoire à l'expérience, l'expérience étant l'action, la mémoire ce qui reste dans la conscience de l'action passée. La mémoire emmagasine des actions et des événements, elle est pareille à une base de données, dans laquelle les informations sont figées et disponibles à tout moment ; alors, certes, si la mémoire est plus flexible, et qu'elle peut être touchée par un oubli partiel ou total, sachant qu'un oubli partiel n'en n'est pas un à proprement parler, étant donné que, si un événement finit par resurgir sous la forme d'un souvenir, c'est qu'il n'a jamais quitté l'individu qui l'a vécu, sinon il ne s'en serait jamais souvenu, ou ne l'aurait jamais connu, qu'une base de données informatique, elle a des fonctions relativement similaires : il est possible d'y faire entrer à souhait des informations, et de les réutiliser ultérieurement, si le besoin s'en fait ressentir. La mémoire stocke donc les expériences, les discours aussi ; en cela elle est un trait d'union entre le passé et le présent, qui nous rappelle à notre existence et excite nos projets – car sans mémoire, il n'y a pas non plus de perspective vers l'avenir, et donc pas de projet possible. Ainsi l'on voit que les trois figures du temps, passé, présent, futur, sont liées les unes aux autres, et que si l'on venait à supprimer le passé, l'on gommerait toutes les perspectives d'avenir, seul demeurerait le présent, avec son inconstance perpétuelle, ses nécessités du moment, et son oubli permanent. Par conséquent la mémoire est une caractéristique fondamentale pour l'homme, constitutive de son identité. Elle l'inscrit dans le temps et lui offre sa personnalité ; lui permettant de se souvenir de sa propre personne, de qui il est, de son nom etc., ainsi que de son entourage proche ou moins proche, des principes qu'il décide d'adopter ou, s'il n'en veut adopter aucun, de son anticonformisme, de ses désirs, auquel il est très attaché, et la mémoire a cette faculté à toujours les lui rappeler,

de son futur, qu'il envisage avec des traits plus ou moins incertains, en bref, de la totalité de son existence, de la totalité, aussi, de ses connaissances, lesquelles sont étroitement reliées à son existence, de tout ce qu'il a été et, par-là, il n'en pourrait être autrement à dire vrai, de tout ce qu'il est. C'est une chose, si elle est naturelle, fort étonnante et fort remarquable ; plus étonnant encore, le fait que les philosophes, bien qu'ils se soient déjà intéressés aux problématiques liées à la mémoire, notamment Bergson et Nietzsche, n'aient jamais véritablement fait le rapprochement entre la mémoire et la volonté, puisque la mémoire est la condition indispensable à l'émancipation de la volonté, à son développement, et à la mise en place de ses complexités ; car, s'il n'y avait pas de mémoire, la volonté serait limitée à l'instant et, sitôt pensée, elle serait, faute à une absence de mémoire, sitôt oubliée, alors que, plus un individu est capable de mémoire, plus sa volonté, tournée vers ses projets, fera des recoupements avec les événements passés, de sorte que la conscience soit à même, procédant par analogies, de distinguer des similitudes avec la situation présente, et ainsi se servir de l'expérience passée, stockée dans la mémoire, pour ne pas tomber dans les mêmes pièges qu'auparavant, et aussi, en utilisant au mieux l'information disponible, pour prendre le dessus sur autrui et ainsi parvenir à ses fins. L'on voit alors que, lorsque l'on dit, usuellement, que untel ou un autre a de l'expérience, qu'il n'est « pas né de la dernière pluie », ou encore que « ce n'est pas au vieux singe que l'on apprend à faire la grimace », l'on se réfère inconsciemment à la mémoire, que l'on associe automatiquement à l'expérience ; et l'on suppose qu'un homme pourvu d'une grande expérience, sous-entendu qu'il est capable de se remémorer son passé et d'en tirer le maximum d'enseignements à son profit, afin de s'en servir à l'occasion de situations présentes, et d'avoir une longueur d'avance sur les autres individus, commettra moins d'erreur qu'un autre, dépourvu d'expérience, et donc de mémoire associée à ce vide d'expérience. Mais, ce que l'on ne voit pas, c'est que tous ces préjugés ne sont que des suppositions assez peu fondées ; en réalité, la mémoire permet, non pas tant de se forger une expérience, comme l'on entend communément, mais de répertorier des informations tirées de notre expérience ; par là elle nous permet une meilleure appréhension de la réalité causale et, en même temps, nous ancre un peu plus dans cette réalité, accentuant notre volontarisme et se jouant de notre égoïsme. Si particulière, inéchangeable, elle est aussi la marque de fabrique de l'ego, qui, disposant d'informations limitées, mais dont il est possiblement le seul à disposer, peut tenter d'abuser de la candeur d'autrui, et de parvenir à ses fins quels que soient moyens – je ne dirais pas que ces moyens sont immoraux parce que, jusqu'alors, je n'ai pas défini la morale ou, plutôt essayant de la définir, je ne tombe que devant des trous béants, qui me ramènent soit à des préjugés, auxquels je refuse fermement de

me référer, soit vers des interrogations qui ne peuvent que demeurer sans réponse, si ce ne sont des formulations cosmologiques, cela va sans dire, que je me dois également de contester. L'expérience, reliée à la mémoire, naturellement, n'est donc pas une valeur aussi sûre qu'elle pourrait le laisser croire ; implantée profondément dans la causalité, elle a le plus grand mal à s'ouvrir des perspectives nouvelles, ouvertes vers des modes de vie alternatifs, et ne peut donc s'en tenir qu'à des relations de moyens et fins, sans jamais proposer quoi que ce soit de nouveau, ni quoi que ce soit qui permette de faire avancer l'humanité ; sauf si celle-ci décide de lui attribuer d'autres caractéristiques, de remettre en cause sa permanence présumé et communément admise.

Il faut alors souligner que la mémoire ne fait qu'un avec la conscience, qu'elle est sa continuation, que ces deux formes ne sont pas divisées, mais toutes deux comprises dans la conscience. Spontanément, la conscience est capable de mémoire ; cela, elle doit s'y résoudre, c'est sa nature génératrice. Alors reste à savoir si elle peut être en même temps capable de souvenirs et avolontaire. Jusque-là, nous avons vu que la mémoire a plutôt tendance à renforcer le volontarisme des individualités, qu'elle est l'un de ses principaux moyens, qu'elle l'abreuve constamment et que, sans elle, il serait même inexistant. Pourtant, nous l'avons vu également, l'homme, naturellement pourvu d'une mémoire, peut s'extraire, par la contemplation, de sa propre volonté, et ainsi devenir *l'être* ; il semblerait donc que la capacité de se souvenir du passé n'est pas incompatible avec l'absence de volonté. Cela, l'on le comprend fort bien en se référant à la définition de la mémoire, qui est, je le rappelle, une base de données dans laquelle sont répertoriées de multiples informations ; un tel fichier n'est donc pas par nature marqué par un caractère volontariste, par nature, il *ne veut pas*, il se contente d'être. Par conséquent la mémoire n'est qu'un moyen de la volonté, jamais une fin, et elle n'est pas nécessairement volontariste, elle *peut* très bien ne le pas l'être, être simplement mémoire, condition de la possible connaissance totale, cette dernière *devant* se souvenir pour être ainsi, sinon, elle ne serait pas connaissance, mais oubli, condition sine qua non de cette connaissance, expression spontanée de la nature de *l'être*. Je le crois, si l'on s'intéresse à la réalité yin, il ne faut pas chercher quoi que ce soit de plus dans la mémoire qu'une manifestation imminente, pas même obligée, cela, elle ne l'est que d'un point de vue logique, et naturelle de *l'être* qui, naturellement *est* ainsi. Par chance, les hommes ont eu accès à cette faculté extraordinaire ; après, bien heureusement, l'utilisation qu'ils en font les concerne, mais elle ne suffit pas à justifier que l'on octroie un caractère volontariste à la mémoire ; si elle est employée en vue de fins précises, elle tombe dans la causalité, si elle est ignorée, uniquement prise comme telle, pas pensée, pas réfléchi, alors elle permet à

l'homme, dès lors sans volonté particulière, de recoller à *l'être*. Par conséquent la mémoire a un caractère, du fait de son identification à *l'être*, permanent, déformé et employé dans la causalité, pour se mettre au service de l'impermanence et de l'inconstance. L'expérience qu'elle génère, car cette dernière n'existerait pas sans mémoire, est aussi une marque de permanence, erronée celle-ci, qui autorise aux hommes de s'inventer des règles et des principes se voulant parfois immuables basés sur des expériences ponctuelles ; à partir de là, l'homme s'engouffre dans des contradictions et ne peut guère réagir autrement que de manière égoïste.

Ceci est très important, et permet notamment de comprendre les comportements humains. Attachés à leur mémoire, et à leur expérience, les hommes déterminent leurs actions vis-à-vis de cette expérience mémorisée ; en cela les actions humaines souffrent d'un certain déterminisme, dû à cette expérience qui, lorsqu'elle est prise comme référence, conduit les hommes à agir d'une manière plutôt que d'une autre. Lorsqu'ils établissent des principes à partir de cette expérience, ils conditionnent un peu plus leur personnalité dans un système fermé, aliéné par ces principes, et cela se ressent sur le plan de leurs actes, devenus prévisibles et coutumiers ; car, à l'évidence, la mémoire va avec l'habitude, qui n'est qu'une répétition de l'expérience, ou bien des prétendues leçons, qui ne sont en fait qu'une suite de causes et d'effets, tirées de cette dernière. L'on comprend ainsi mieux pourquoi les hommes prennent parfois des décisions pouvant sembler relativement incompréhensibles et illogiques ; en fait, ils ne se réfèrent pas, pour agir, à la logique, mais seulement à leur propre expérience, qui n'a aucune construction logique. Alors, si des références empiriques sont indispensables pour se conformer à la logique, puisque la logique n'a pas d'autre champ d'application que dans l'expérience, il convient de réaliser un recoupement entre le logique et l'empirique, afin de ne pas avoir des réactions et des réflexions complètement insensées. Et plus l'expérience est profonde, plus l'entêtement est important, et plus l'action peut sembler, là encore relativement, absurde ; je parlerai ici d'effet blackjack, en référence au joueur de casino qui, perdant sa mise, remise afin de la retrouver et, perdant de nouveaux, va acheter de nouveaux jetons, dans l'espérance de recouvrer ses pertes, voire de réaliser, à terme, un gain. Ce joueur est entêté, compulsif, sa réflexion est biaisée par l'appât du gain, et l'espoir de regagner les sommes perdues et, ainsi, plus il perd, et plus il perd. Incapable de se créer une nouvelle expérience, captivé par l'espérance de générer un bénéfice, il est complètement aveuglé et ignore la réalité, c'est-à-dire ses pertes effectives et réelles ; ce type de comportement, qui voue celui qui l'adopte à la ruine matérielle et intellectuelle, s'étend à bien d'autres domaines que le jeu. Il n'est pas rare que des individus s'entêtent et, espérant que le vent tourne en leur

faveur, fassent preuve d'une certaine insistance dans leurs prises de positions, et ne sachent pas revenir en arrière. N'est-il pas d'ailleurs très difficile, pour un être humain, de faire machine arrière, de renoncer à ses principes, et aussi d'accepter de perdre ce qui est perdu ? Souvent, les hommes, en situation délicate, préfèrent tenter le tout pour le tout, et se font ainsi artisans de ce qu'ils estiment être leur propre échec. La mémoire, donc, si elle est caractéristique de l'humanité, peut aussi être dangereuse pour l'homme, si jamais elle est employée à des fins égoïstes, et qu'elle vient renforcer l'entêtement et la vanité. Elle est une source permanente de connaissance, inappropriée à des fins impermanentes ; mais tel est le monde, toujours dans ses contradictions entre l'action et l'inaction, entre les sentiments et l'indifférence, la permanence et l'impermanence.

§ 52. L'angoisse

L'angoisse est une notion très spécifique et très précise, développée largement par Kierkegaard dans *Le concept de l'angoisse* (Kierkegaard 1990) ; elle se veut être une explication psychologique de la peccabilité dans le monde. Ce n'est néanmoins pas tellement cette facette du concept qui nous intéresse pour lors, sur laquelle j'aurai le temps de revenir dans le chapitre suivant, mais plutôt un autre aspect, que Kierkegaard développe dans ce même ouvrage, après avoir passé son approche historique du péché originel, exposant ainsi, peut-être même en dépit de sa bonne volonté, puisqu'il fait en sorte, tout au long de son essai, de ne pas se placer dans le clivage entre le bien et le mal, auquel l'angoisse n'est pas supposée se résoudre, un point de vue moral très spécial, et aussi très authentique, dans lequel il va insérer une permanence, l'angoisse, qui va s'étendre à l'ensemble de la morale qu'il refuse d'avouer être telle quelle. C'est qu'il pose l'angoisse comme concept objectif, supposément neutre, ayant entraîné et permis, c'est-à-dire rendu *possible*, un « saut qualitatif » (*idem*), ayant fait entrer l'homme dans le péché, dans la conscience du péché. Mais cela n'a pas tant d'intérêt ici que l'antagonisme qu'il établit, antagonisme fondamental qui nous rappellera certains aspects de la philosophie morale sartrienne, tout du moins sur le plan du conditionnement humain par sa propre personne et sa propre volonté, entre deux états de

l'angoisse, à savoir « l'angoisse du Mal » et « l'angoisse du Bien » (*ibidem*) ; et ce sont ces deux concepts-là que je vais vous présenter ci-après. Si je prends le temps, d'ailleurs, d'expliquer ce qu'est l'angoisse, ce n'est pas tant par pur plaisir, ou pour faire étalage de quelque connaissance ou de quelque théorie, mais bien parce qu'il s'agit là d'une notion fondamentale en morale, qui semble avoir laissé insensibles bon nombre de penseurs qui, à mon sens, n'ont pas su déceler la puissance de la doctrine de Kierkegaard sur le plan moral, lequel établit pourtant une théorie, nonobstant ses contradictions bien entendu, extrêmement pertinente, décrivant fort bien les mouvements et humeurs de l'ego dans la réalité causale ; et je ne crois pas me tromper en affirmant qu'il fut le premier à les dépeindre ainsi, avec tant de perspicacité ; il faut croire que sa façon de procéder, à travers l'analyse d'un processus historique, imagé par le mythe fondateur de la Genèse, est un angle d'attaque privilégié pour la philosophie de la morale, tout le moins si l'on se réfère à la qualité des conclusions obtenues par notre auteur. Par conséquent, non seulement je ne pouvais passer à côté du *Concept de l'angoisse* en faisant mine de l'ignorer, mais il me fallait mettre en avant les préceptes moraux, tout en le critiquant bien sûr, qu'il défend et fait ressortir, tout particulièrement dans le sens de la permanence morale de l'individu au sein d'un cadre, cela Kierkegaard ne l'a pas défini, mais c'est chose faite dans cette thèse, en perpétuelle mutation. Il est par conséquent quelque chose de fondamental dans ce concept, que l'on retrouvera tout au long de cette thèse, et qui ne pourra jamais nous quitter ; l'inamovibilité intellectuelle de l'individu dans le yang, expliquée ainsi, permet de comprendre bien des situations complexes en logique – qui peuvent paraître pour ainsi dire illogiques – et démêler bien des nœuds soulevés par l'analyse comportementale et émotionnelle de l'individu.

La première face de l'angoisse qui nous intéresse est l'angoisse du Mal ; naïvement, on pourrait comprendre cette notion comme relevant de la peur du mal, c'est-à-dire la crainte de l'éprouver ou bien de le commettre. Cependant, un peu trompeur, Kierkegaard, se référant pourtant ouvertement au mal dans l'énoncé de son précepte, se refuse de le nommer, et préfère évoquer, pour définir l'angoisse du Mal, le péché. L'on voit ici une contradiction, qu'il me faudra résoudre, puisque Kierkegaard associe, sans aucun doute possible, le mal au péché, sinon l'angoisse du Mal serait l'angoisse de quelque chose d'autre que le péché, péché qu'il pose comme action contraire à la liberté, et donc comme réalité objective. Néanmoins, ne vous inquiétez guère, ce problème sera résolu à la fin du présent paragraphe, permettant la sauvegarde de l'angoisse, vous l'aurez compris, malgré la disparition de cette objectivité insoutenable. Alors, notre auteur définit trois catégories d'angoisse du Mal, comme autant d'états possibles de l'homme vis-à-vis du péché : « a) Le péché posé est bien un possible

aboli, mais il est en même temps une réalité abusive [...] b) Le péché est en même temps conséquence, bien qu'il en soit une étrangère à la liberté. Cette conséquence s'annonce, et c'est à son entrée en scène, possible d'un nouvel état, que s'applique l'angoisse [...] c) Le péché commis est une réalité abusive, il est réalité, et posé à ce titre par l'individu dans le repentir, mais le repentir ne devient pas la liberté de l'individu » (*op.cit.*). Dans le premier cas, l'angoisse porte sur le péché lui-même, en quoi une vision moraliste est déjà supposée, car pour craindre le péché, il faut craindre le mal, et avoir ainsi déjà défini les notions de bien et de mal. Dans la seconde configuration, la conséquence prédomine sur le péché seul ; cela signifie que l'individu est capable d'anticipation, et donc qu'il sait par avance, à quelque chose près, ce qu'induit son acte ; par conséquent il en est coutumier, soit par l'observation, auquel cas le péché est un fait commun en société, soit par l'action, ce qui lui permet de se référer à sa propre expérience ; et en ce sens le péché est partie de sa nature, partie de lui, parfaitement assimilée et incorporée dans sa conscience individuelle. Enfin, le troisième type, qui renvoie au repentir, opposant celui-ci à la liberté, montre bien l'attitude paradoxale de l'homme, consistant en faire le mal, le regretter, puis recommencer ; c'est en quelque sorte un effet blackjack effectif, dans lequel l'angoisse se situe à l'instant où le joueur, venant de perdre sa mise, éprouve quelque remord, jugeant a posteriori des effets négatifs de son action, mais trop tard, car la perte est déjà décaissée. Le repentir est une alarme qui sonne toujours en retard, il est l'angoisse de la conséquence du péché une fois celle-ci réalisée, le « je n'aurais pas dû faire cela ! », mais c'est fait, une espèce de marasme terrible dans lequel l'individu rumine ses actes passés, s'évertue à remonter mentalement le temps, en vain, refait l'histoire, reconstruit le présent ; mais le présent est là, bien présent, et les pierres qui l'ont édifié sont solides et inamovibles ; elles ne se déplaceront plus jamais, elles sont figées dans une statique intellectuelle tracée par des songes ; or c'est le propre des songes de ne pouvoir se matérialiser et venir modifier la réalité matérielle. Le repentir est une fuite en arrière, un tourbillon sans fin, une crainte réitérée à chaque instant, qui fige l'homme, comme une pierre immobile, dans le passé, et pouvant même lui faire oublier les circonstances présentes, le poussant certainement à d'autres « péchés », puis à d'autres repentirs, et ainsi de suite. Alors le repentir devient sa propre source ; en alimentant l'angoisse du Mal, à condition bien entendu que la sensibilité de l'individu soit toujours la même, il s'alimente lui-même, et plonge qui s'y risque dans le désespoir. Je crois que, ici Kierkegaard a mené une analyse assez remarquable ; il est parvenu à faire ressortir les cercles vicieux de l'angoisse du Mal, et notamment, sous sa troisième forme, du repentir. Même s'il a présupposé le mal, qu'il associe au péché, il a su mettre en avant le fait que ce sont les hommes qui, plus que tout, forment le

mal et le fortifient. Néanmoins, qui est dans l'angoisse du Mal a au moins le mérite, si le mot m'est permis, d'être nourri de bonnes intentions, en cela qu'il craint le mal, qu'il craint de faire le mal et, même s'il le fait, il conserve au moins l'espoir de pouvoir inverser, en dépit de la détresse qu'il entretient, la tendance actuelle. Il ne vous aura pas échappé, toutefois, que cette analyse présuppose la morale, au moins, qu'elle la situe dans un point de vue subjectif, car l'angoisse est personnelle et circonstancielle ; et c'est là toute sa puissance : elle est une explication d'un conditionnement possible des activités humaines, et donc d'une réduction de leur champ d'action. Cependant, l'on ne peut se limiter à la seule angoisse du Mal, en cela que cette dernière ne s'intéresse qu'aux hommes qui sont censés avoir de bonnes intentions, occultant au passage tous ceux qui se plaisent à nuire à autrui.

C'est pour pallier à cette insuffisance que Kierkegaard a eu la lucidité d'ériger le concept d'angoisse du Bien dans lequel, justement, les rapports de bien et de mal sont inversés. Il la définit ainsi : « D'habitude on décrit le phénomène en laissant voir clairement que ce dont on parle est l'esclavage du péché, cet état que je ne saurais mieux dans un manteau comme si l'on n'était qu'un, et où l'un parle tandis que l'autre gesticule au hasard, sans rapport avec les paroles. Car c'est ainsi que l'animal a endossé la figure de l'homme et qu'il le caricature sans cesse de gestes et d'intermèdes. Mais être esclave du péché, ce n'est pas encore du démoniaque. Dès que l'homme pose le péché et qu'il y reste, on a deux formations dont nous venons de décrire l'une au paragraphe précédent. Faute d'y prendre garde, on ne saurait définir le démoniaque. L'individu est dans le péché, et son angoisse est celle du Mal. Cette formation, vue de haut, est dans le Bien ; et c'est pourquoi on y a de l'angoisse du Mal. L'autre formation est le démoniaque. L'individu est dans le Mal et a l'angoisse du Bien. L'esclavage est un rapport contraint au Mal, mais le démoniaque est un rapport involontaire au Bien. [...] Des exemples de démoniaque, la vie en offre à profusion dans toutes les sphères et à tous les degrés possibles. Un criminel endurci ne veut pas en venir aux aveux (c'est justement là le démoniaque, ce refus de communiquer avec le Bien par la souffrance de la peine) » (*op.cit.*). L'on voit ici que le rapport est inversé ; ici l'individu ne craint pas de faire le mal, sinon plutôt de faire le bien. Face au bien, il est mal à l'aise, dans le mal, il est totalement lui-même. Bien sûr, tout ceci est subjectif, et présuppose une morale universelle, puisqu'il faudrait que l'homme frappé par l'angoisse du Bien soit capable de savoir par lui-même qu'il est dans le mal, mais si l'on s'en tient à une réflexion relativiste, il reste possible de porter de tels jugements, à condition, bien entendu, d'avoir posé préalablement des critères inébranlables, même personnels, de bien et de mal, principes à partir desquels il devient

possible de juger ; c'est un préalable indispensable pour pallier aux présupposés qu'implique la doctrine de Kierkegaard.

Mais cette théorie a tout de même un point fort assez notoire : elle inclut de la stabilité dans l'impermanence, un conditionnement probable, et nous sommes ici aux portes de mon Chapitre VI, des activités humaines, imputable à l'érection de principes tout faits, soit par le biais de la loi, soit intrinsèquement et individuellement, à partir d'apprentissages personnels ou de jugements sur les événements et les situations. L'angoisse, présupposant le bien et le mal, agit comme une boussole pour l'individu, qui ne peut se mouvoir, sauf à changer de position, en dehors de ses délimitations. L'angoisse, c'est de la peur ; la peur de mal faire, la peur de bien faire. Cette peur porte donc sur un objet précis, sur des modes d'actions précis, et enferme par conséquent l'homme dans un cocon hermétique et statique. Sortir de l'angoisse, est-ce seulement possible ? Quel homme peut dire ne pas y être sujet, ne pas s'interroger sur la nature de ses actions et sur leurs conséquences ? Quel individu ne prévoit pas, ne calcule pas, afin d'essayer de tirer le meilleur d'une situation donnée ? Il faut bien croire que toute personne se référant au bien et au mal tombe dans ses griffes, questionne sans arrêt sa conscience sur la nature morale de ses actes, et vit ainsi prisonnier de principes qui peuvent à loisir l'écarter de la réalité de *l'être*. Ainsi l'homme doit faire face à de nombreuses contradictions, auxquelles il ne peut, dans la causalité, que se résoudre. Tant la causalité, par son activité cosmologique, que la volonté, par son aptitude à surdimensionner l'ego, que les principes figés qui le cloîtent dans l'angoisse, sont pour lui des objets d'errements bêtifiés, dépourvus de toute logique par eux-mêmes. Car l'angoisse a déjà posé les fondements de la morale, fondements considérés comme étant innés, idéaux, et par-là relevant de la cosmologie, sans s'être donnée la peine de rechercher plus loin le sens réel de la réalité. L'apparente évidence, voilà à quoi croit bien souvent machinalement l'humanité ; une réalité tronquée, comme un mirage en plein désert, un faux oasis, tout aussi inépuisable qu'une source effective, mais pas pour le moins factice. L'illusion des présupposés, c'est à cela que tient cette morale, ni plus, ni moins. L'illusion.

§ 53. Le mensonge

Une transition nécessaire vers un jumeau de l'angoisse, que j'analyserai dans le paragraphe suivant, me porte naturellement vers l'étude du mensonge. Si celui-ci représente une problématique tout à fait authentique à lui tout seul, je ne puis l'évoquer sans me référer au formidable essai de Sartre, *L'être et le néant* (Sartre 1943), dans lequel l'auteur nous fournit une analyse éclairée et fort intelligente. Mais avant tout, il convient de répondre à la question suivante : pourquoi s'intéresser au mensonge ? D'abord parce que le mensonge soulève des complications d'ordre philosophique, que je me devais de traiter dans mes travaux ; il m'était impossible d'aborder la rationalité économique sans évoquer la notion de mensonge. Ensuite, le mensonge pose le problème de sa propre moralité, d'où sa présence dans ce Livre II, puisque le propre du mensonge est bien, en déformant la réalité, de tromper, par la divulgation d'une fausse information, celui qui le reçoit. Enfin, le mensonge, puisqu'il renvoie à l'idée de réalité, met justement en cause la réalité, en quoi il est indispensable de vérifier si c'est bel et bien la réalité qu'il a vocation à déformer, ou bien quelque autre illusion que les hommes appellent communément, sans y penser, ainsi. Dans tout son rapport à la réalité, le mensonge nous invite à nous questionner, précisément, sur la nature de la réalité. Dieu merci, cette nature, je l'ai déjà déterminée dans le Livre I, et donc j'éprouverai ici moins de difficultés pour cerner la nature du mensonge ; c'est tout à fait essentiel, puisque, si l'on ignore l'objet du mensonge, ce sur quoi il porte, alors l'on ignore le mensonge lui-même. C'est alors parce que le mensonge a pour référentiel principal la réalité dans son impermanence, qu'il vise à altérer, qu'il est primordial de l'étudier, afin de vérifier son caractère moral ou amoral.

Mentir, qu'est-ce donc ? Déformer la vérité, telle est la réponse usuelle. Quelle vérité ? Cela reste encore incertain. Dans cette thèse, j'ai préféré le terme de réalité à celui de vérité, car la réalité renvoie à quelque chose de concret, de matériel, de causal, pour ainsi dire, tandis que la vérité demeure un concept abstrait et invérifiable en dehors de la simple faculté de juger à laquelle, je le rappelle, peut être réduite la raison pure ; alors s'il est certain que la faculté de juger soit une caractéristique propre à l'homme, la vérité, elle, n'est qu'une vague notion dont nul ne peut définir clairement les contours. C'est la raison pour laquelle le mensonge, dans mon exposé, portera sur la réalité, et non sur la vérité. Or, je ne saurais que trop vous le rappeler, la réalité est de deux types, active et inactive ; la réalité inactive, celle de *l'être*,

englobe le tout et *est* le monde dans sa totalité. La réalité active, celle de la volonté, induit la causalité ainsi que la multiplicité des événements, au sujet desquels, précisément, peuvent être formulés des mensonges. Car le mensonge ne peut avoir d'autre objet que ce qui est réel, ou que ce qui est cru comme tel – en cela, il est très possible, si l'on le croit vrai, de mentir sur un mensonge. Mentir, par conséquent, c'est déformer délibérément une réalité empirique, ou un mensonge pris comme une réalité empirique ; donc le mensonge peut porter tant sur les faits que sur les paroles qui viennent rapporter ces faits. Autre particularité du mensonge, il peut se manifester sous forme de non-dit, c'est-à-dire de réalité volontairement, soit parce qu'elle est dérangeante ou périlleuse, soit parce qu'elle pourrait être utile ultérieurement, masquée ; dans ce cas-là, qui est un peu particulier, il ne s'agit certes pas d'un mensonge ouvert, étant donné que ce dernier vise à, par l'usage de la parole, détourner des événements du rail sur lequel ils sont pourtant bien ancrés, mais d'un mensonge silencieux, visant délibérément à cacher une réalité phénoménale pour dévoyer l'attention d'autrui et le mener à faire ce qu'il n'aurait pas fait s'il avait disposé de la bonne information, de l'information renvoyant à la réalité. Donc le fait de dissimuler dans le but de modifier ou les perspectives, ou les actions d'autrui, est assimilable à du mensonge ; cacher c'est mentir, tout comme mentir c'est cacher. Le mensonge, en effet, n'est autre qu'un voile, qui déguise la réalité, et lui confère une identité autre que la sienne propre. Il n'y a en conséquence aucune différence entre le fait d'occulter une réalité et le fait de la déformer avec des mots, ces deux démarches étant tout autant mensongères l'une que l'autre. Ce que l'on doit retenir ici, c'est donc que le mensonge peut revêtir différents aspects, discours, dissimulation, comportement, porter sur différents objets, textes, paroles, événements, mensonges – que l'on peut regrouper en réalités crues – mais que son but est toujours le même : déformer la réalité.

Cette déformation a une autre spécificité, que j'ai déjà plus ou moins révélée : elle est volontaire. Marquée par le sceau de la volonté, elle a cette particularité d'être voulue, choisie ; aussi n'est-elle pas due au hasard ou à quelque concours de circonstances malencontreux, mais bien à la décision d'un homme, ou d'un groupe d'hommes, de duper un autre homme, ou un autre groupe d'hommes. Cela, Sartre l'avait déjà bien vu : « L'essence du mensonge implique, en effet, que le menteur soit complètement au fait de la vérité qu'il déguise⁷⁵. On ne ment pas sur ce qu'on ignore, on ne ment pas lorsqu'on répand une erreur dont on est soi-

⁷⁵ Ici apparaît la principale opposition entre la pensée sartrienne et la miennne, puisque, selon Sartre, le mensonge porte sur une vérité, concept abstrait et insaisissable, tandis que, je l'ai montré, il porte bel et bien sur une réalité.

même dupe, on ne ment pas lorsqu'on se trompe⁷⁶ » (*idem*). Malgré ces quelques discordes (voir notes bas de page), Sartre a eu le mérite d'avoir mis en avant le fait que le mensonge est issu de la volonté ; sans volonté, il ne peut y avoir de mensonge, le mensonge ne peut aucunement exister. L'on ne peut mentir sans vouloir mentir, l'on ne peut mentir par accident ou par erreur ; sans aucun doute possible, le mensonge est engendré par la volonté humaine, la volonté de vouloir leurrer autrui. Cela révèle, par la même occasion, la capacité propre à chacun d'abuser de ses comparses en toute impunité et en toute tranquillité. L'homme *peut*, s'il le *veut*, mentir, rien ne peut l'en empêcher, pas même, si sa volonté est de fer, la torture physique ; par exemple, l'histoire nous a appris comment Jean Moulin, en dépit des supplices que lui avaient infligés les nazis, est resté silencieux au sujet de ses compatriotes résistants, et s'est toujours refusé à les livrer à l'ennemi. Nul ne peut empêcher quiconque de mentir ; la volonté étant toute-puissante dans la causalité, et le mensonge dépendant de la volonté, il n'est rien, à part lui-même, qui puisse venir freiner un menteur dans ses mensonges.

Pour le menteur, à plus forte raison lorsque son ego est très renforcé, le mensonge peut être un outil très pratique et très utile. Quand il s'est acquis la confiance de ses pairs, le menteur peut aisément les manipuler, les conduire où il souhaite les conduire, et que ceux-ci en soient heureux ou, même s'ils en sont malheureux, qu'ils soient, au moins, résignés, car la résignation admet fort aisément les pires inconvenances et s'en accommode très bien, sans broncher. Il ressort donc que le menteur est un égoïste, qu'il a une grande estime de lui, et qu'il pense que les autres individus sont, par rapport à lui, des imbéciles, et qu'il peut sans peine les tromper et les utiliser. Il existe néanmoins une autre espèce de menteur, le menteur qui veut protéger ses amis et qui, pour ce faire, s'évertue à déformer la réalité, à inventer des faits – car le menteur, non seulement modifie la réalité, mais peut aussi la réinventer, auquel cas ses inepties peuvent relever de la mythomanie, tout en demeurant des mensonges, dans la mesure où la réalité telle qu'elle est à travers les événements, n'est pas l'identique de l'œuvre fantasmée du mythomane – ce dernier, nourri de bonnes intentions, soulage sa conscience et, ou, accepte le sacrifice personnel ; c'est là un cas très spécifique, sur lequel je reviendrai plus tard dans cette thèse, puisqu'il pose le problème de la liberté et l'attachement de l'individu à lui-même. C'est là de l'altruisme, donc rien de plus que de l'égoïsme ! me criera-t-on sans doute ; à tort ou à raison, je l'ignore encore, même si cette lecture est possible, étant donné

⁷⁶ Ici encore, autre source de dissension, puisque, de toute évidence, un menteur peut être très dupe ; en mentant sur un mensonge, il peut croire lui-même à des balivernes, et, se songeant particulièrement habile ou malin, mentir à leur sujet, et répandre de nouveaux mensonges, étant dupe des mensonges qu'il a altérés.

que l'homme qui ne cède pas aux mortifications, plus attaché à son honneur qu'à son corps, et dans ce cas son lien à l'ego serait encore très fort, pourrait très bien se trouver fort attristé d'y céder, ou encore, il serait possible de se placer dans un cas extrême, celui du masochisme, dans lequel l'homme torturé éprouverait quelque plaisir à subir des sévices ; reste néanmoins la question de l'indifférence, au-delà de tout sens moral, qui pourrait également expliquer pareille attitude... Cela, j'y reviendrai, il faut seulement me laisser encore un peu de temps. Tenons-nous en pour lors au mensonge qui vient satisfaire l'ego, et donc se mettre aux services de causes ; parce que je défends telle ou telle cause, alors le mensonge me paraît justifié, parce qu'il est indispensable de parvenir à telle ou telle fin, alors je ne puis que me résoudre à mentir ; tel est le mensonge qui nous intéresse, celui qui motive l'action et la parole, le mensonge de l'indifférent étant, nous le verrons, de nature et de forme bien différentes. En fait le mensonge, relatif à la volonté, est né de l'ego, et il n'a aucune réalité en dehors de ce dernier.

De plus, son rapport à la réalité est pour le moins étrange. L'on a en fait du mal à définir le mensonge par rapport à celle-ci, et pour cause, l'on a bien de la peine à la définir précisément, sans mentir ! C'est que l'objectivité manque à l'humanité, qu'elle la fuit, et qu'elle ne la gagnera jamais ; les hommes sont des êtres subjectifs, tous émoussés par une sensibilité qui leur est propre, gouvernés par des principes potentiellement générateurs de contradictions et de conflits, aucun, plus qu'un autre, ne détient, dans la causalité, le jugement juste, le jugement vrai, exactement conforme à la réalité des faits ; toute observation, même s'il faut s'y fier, et que l'on peut s'y fier, n'est qu'une estimation subjective, spatio-temporelle, de la réalité, et il se peut que deux hommes, qui observent des phénomènes identiques, ne tombent point d'accord sur la totalité du déroulement des événements ; leurs sens peuvent les tromper, mais aussi leurs propres principes, qui ont tendance à conditionner la pensée, ainsi que leur mémoire, qui peut être défaillante, de sorte que les souvenirs ne se calquent pas sur l'exacte réalité passée. C'est pourquoi il est particulièrement compliqué et périlleux de définir le mensonge par rapport à une réalité ; cela reviendrait, en effet, à considérer que cette réalité, puisqu'elle est supposée être connue, ou plutôt connaissable, et ce de la même manière, sous le même angle de vue, supposé total, cela va sans dire, de tous, est objective. Or il n'en n'est rien et chacun, bien que vivant une même situation, tire sa propre interprétation des faits, et donc sa propre réalité. C'est là une faiblesse de la réalité causale qui, toute entière, en s'octroyant le droit de pouvoir être jugée, tombe dans la subjectivité, et par là dans l'incertitude. Alors le mensonge porte systématiquement sur une réalité subjective, et jamais sur quelque phénomène objectif, vérifiable de manière identique par tous *si tous avaient été*

présents au temps t et au lieu l où s'est produit l'événement en question. Ce n'est que défini ainsi que le mensonge trouve une signification, signification qu'il avait perdu dans les textes philosophiques, qui ont communément admis, comme si cela coulait de source, qu'il pouvait être qualifié à partir d'une réalité évidente et indiscutable, sans voir, bien sûr, qu'aucune réalité de ce type n'existait dans le monde réel à travers les yeux d'êtres humains. D'ailleurs, et c'est assez ironique, considéré de ce point de vue, mais sachant qu'il est, justement, mensonger, le mensonge apparaîtrait comme le commun de la parole ; car s'il fallait supposer qu'une réalité objective était possible, alors il faudrait conclure instantanément que toute analyse humaine, subjective par nature, serait mensongère, et donc que tous les propos des hommes seraient des mensonges. Mais de pareils raisonnements flirtent avec l'absurde, admettant le tout et son contraire, ils omettent simplement qu'il n'est point de réalité objective, même dans *l'être*, quoique nous puissions probablement lui octroyer cette propriété, en reconnaissant toutefois le paradoxe qu'elle avance, qui est étranger au subjectif comme à l'objectif. Donc il faut croire – je ne mens pas ! – que le mensonge est la forme délibérément détournée d'une croyance personnelle et, c'est presque un pléonasme, subjective. Mentir revient alors à déformer volontairement ses propres convictions, en espérant que ces dernières soient largement partagées par autrui, sans quoi le mensonge, possiblement entendu par l'autre comme une conviction, n'aurait aucune portée. Le menteur a donc une double espérance : l'une portant sur sa conviction, qu'il doit espérer partagée par le plus grand nombre, sinon nul ne serait dupe de rien, l'autre sur le mensonge, altération de cette conviction initiale, méconnue de l'autre, mais seulement espérée assimilée par lui si jamais il la connaissait, dont l'objectif est précisément de déplacer la conviction vers lui-même. Ainsi le menteur a un avantage sur autrui, il connaît la conviction supposément partagée, qu'il a choisi de déformer. Reste qu'il lui faut espérer que sa conviction soit celle qui, si elle était diffusée, acquerrait parmi les hommes la plus grande reconnaissance ou que, du moins, un large partie de ses éléments soient admis par la communauté, sans quoi, bien entendu, excepté, il faut l'admettre, si la conviction du menteur et de la foule étaient divergentes, mais aussi divergentes du mensonge, quoique l'on ne puisse guère avoir la certitude que la déformation ait, dans cette configuration, la même efficacité, le mensonge n'aurait aucune valeur, ni aucune utilité. Le mensonge est donc le fruit de l'intelligence individuelle, et aussi de l'anticipation et de la spéculation des réactions d'autrui et de l'accueil qui lui sera réservé par autrui ; en fait, le mensonge est tout entier spéculation, il mise sur la faiblesse psychologique d'autrui, ainsi que sur la capacité du menteur, ou simplement sur son orgueil, à deviner, ou à prétendre deviner, les desseins des hommes. Des conditions très

précises doivent donc être réunies pour que la magie du mensonge opère. Le sont-elles souvent ? Très certainement, en témoigne la quantité de menteurs qui remplissent notre quotidien et ne cessent de déformer leurs convictions.

Cela, il fallait le comprendre, bien l'assimiler, avant de passer au paragraphe suivant, qui pose une problématique pouvant sembler d'emblée contradictoire, mais que l'exposé que je viens de réaliser va venir largement simplifier. Le mensonge est la déformation d'interprétations particulières et individuelles, n'ayant aucunement valeur de réalité, et encore moins de vérité ; donc le mensonge est de l'apanage de la croyance. C'est là quelque chose de très fort, de très puissant même, sur le plan philosophique, puisque nous dépassons le contexte sartrien du mensonge, encore situé au niveau de la réalité, et que, l'ayant rendu subjectif, tel qu'il est pour être honnête, l'on ne pourra que mieux comprendre ce qui suit.

§ 54. La foi

Si j'ai pris le temps de m'intéresser au concept de mensonge, c'était pour en venir aux notions de bonne et de mauvaise foi. La bonne foi, que j'aurais bien du mal à définir pour lors, s'oppose à la mauvaise foi, que l'on peut associer à un mensonge à soi-même. Être de mauvaise foi, c'est donc se mentir à soi-même, se nier l'évidence. C'est là un phénomène très particulier, à la limite de l'explicable, puisque si le mensonge est facile à décortiquer, en cela qu'il induit une déformation volontaire d'une conviction, la mauvaise foi, elle, est censée être une déformation involontaire de la réalité. Sartre soulève ainsi le problème : « La mauvaise foi a donc en apparence la structure du mensonge. Seulement, ce qui change tout, c'est que dans la mauvaise foi, c'est à moi-même que je masque la vérité. Ainsi, la dualité du trompeur et du trompé n'existe pas ici » (*ibidem*). Pour le résoudre, Sartre va développer des explications assez paradoxales, dans lesquelles il va recourir à la notion de sincérité, qu'il va confronter avec les idées d'être et de ne pas être, tout en s'accommodant d'une cosmologie peu à propos. Je ne vais pas retranscrire la totalité de son exposé, tant il est complexe, et vous renverrez pour cela au deuxième chapitre de la première partie de *L'être et le néant*. Cependant, je me dois de citer quelques passages, qui sont révélateurs de la pensée de son

auteur, notamment au sujet de la sincérité qui, selon Sartre, est le contraire logique de la mauvaise foi, qui est la base de son analyse, et qui lui permet de déduire la nature de la mauvaise foi : « Mais seule nous importe ici la sincérité qui se vise elle-même dans l'immanence présente. Quel est son but ? Faire que je m'avoue ce que je suis pour qu'enfin je coïncide avec mon être ; en un mot, faire que je sois sur le mode de l'en-soi, ce que je suis sur le mode du « n'être pas ce que je suis ». Et son postulat, c'est que je suis déjà, au fond, sur le mode de l'en-soi, ce que j'ai à être. Ainsi, trouvons-nous, au fond de la sincérité, un incessant jeu de miroir et de reflet, un perpétuel passage de l'être qui sait ce qu'il est à être qui n'est pas ce qu'il est et, inversement, de l'être qui n'est pas ce qu'il est à l'être qui est ce qu'il est. Et quel est le but de la mauvaise foi ? Faire que je sois ce que je suis, sur le mode d'un « n'être pas ce qu'on est » ou que je ne sois pas ce que je suis, sur le mode de « l'être ce qu'on est » » (*op.cit.*). Autant dire, par conséquent, que l'on n'est jamais ce que l'on est ; l'individu de mauvaise foi, en effet, n'est pas ce qu'il est parce qu'il n'arrive pas à admettre ce qu'il est, et l'individu sincère, tout autant de mauvaise foi, ne l'est pas non plus car, s'étant reconnu comme étant ce qu'il est, il devient soit un état statique et précis, qui le conditionnera en tous points, cela à condition qu'il épouse pleinement cet être et aliène ainsi le sien propre à son profit, soit un regard observateur, son propre juge qui, extérieur à lui-même, le dégage de ce nouvel être ; ainsi l'homme n'est jamais ce qu'il est. Il s'agit là, vous l'aurez compris, d'un discours vide et absurde, que l'on peut récuser de bien des façons. Tout d'abord, l'idée de ne pas être ce que l'on est n'est rien sinon une sottise ; *l'être*, qui détient le savoir, et qui est inactif, englobe le tout, c'est-à-dire tous les objets et chacun d'entre nous en tant que consciences individuelles. Notre conscience individuelle est notre être, notre conscience séparée, la base de nos jugements, l'ordinateur qui traite les informations qu'il reçoit, et qui est capable de se différencier d'autrui par l'intelligence, et aussi par le langage, en disant « je » pour parler de lui-même, et « tu », « il » ou « vous » pour évoquer autrui. Toute conscience individuelle est ce qu'elle est, tout en pouvant devenir autre chose, sans pour autant se détacher de *l'être* ; son devenir, illimité, est donc limité à sa propre ouverture, vers *l'être*, ou sa propre fermeture, vers l'ego. L'être de l'ego, quel est-il ? Lui-même, dirai-je, appartenant à l'infinité de *l'être*, une de ses facettes, de ses multiples réalités particulières, une possibilité de retourner vers *l'être*, ou de demeurer ego. L'ego peut donc se restreindre dans les sentiments humains, ou s'ouvrir jusqu'à disparaître, sans avoir conscience de sa disparition – sinon il serait toujours là. Il ne vient pas à l'esprit de l'ego de se dire « je suis triste », « je suis gentil », « je suis ci », « je suis là » etc. Il est instinctivement ce qu'il est et n'est nullement statique, si bien qu'il lui est toujours possible de devenir autre chose, ou de

changer d'opinion. Par contre, plus les sentiments humains ont de l'emprise sur l'ego, et plus l'individu arbore des attitudes systémiques et prévisibles ; dans cette configuration, l'être est toujours ce qu'il est, ce qu'il *veut* être, et donc l'on ne peut dire de lui qu'il n'est pas ce qu'il est. Ce qui *est est*, et l'on ne peut dire que cela *n'est pas*. L'être n'a qu'un état vis-à-vis de l'être : lui-même, et il ne peut être aliéné que par lui-même, c'est-à-dire par une volonté individuelle qui, bien que pouvant être sujette à des influences extérieures, est nécessairement du ressort de l'individu, qui choisit, en dernière instance, ce qu'il *veut*, ou ce qu'il *ne veut pas*. Qui plus est cette approche, qui renvoie à l'éventualité d'une pluralité, d'un dédoublement, de l'être, présuppose une insoutenable cosmologie. Pour preuve, Sartre énonce : « Il faut noter, en effet, que le projet de mauvaise foi doit être lui-même de mauvaise foi » (*op.cit.*), et ainsi de suite à l'infini ! a-t-on envie d'ajouter. Car ici Sartre fuit l'explication de l'origine de la mauvaise foi, qu'il renvoie à un état antérieur, qu'il, semble-t-il, ne juge pas nécessaire d'expliquer. En fait, sa mauvaise foi renvoie toujours à un état antérieur de mauvaise foi, qui lui-même se doit d'avoir une cause préalable, conditionnant la mauvaise foi, de sorte que l'on se trouve renvoyé vers une cause première, qui pourrait avoir un sens si l'on se situait sur un plan causal mais, ontologie oblige, Sartre s'en est extrait et a sacrifié sa réflexion à une cosmologie qui n'a fait que la desservir. Car la cause première, qui détermine la mauvaise foi, reste possible dans un cadre causal, puisqu'elle est manifestée à travers un événement, ou plutôt l'interprétation d'un événement ; sortie de ce cadre, elle tombe dans l'absurde de l'absolu, rêve de toute une école philosophique qui s'est fourvoyée dans des sentiers d'illogisme. En supposant une aliénation extérieure à l'être, tout en lui étant intérieure, Sartre n'a rien fait de plus que se noyer dans des explications insensées, se cachant derrière de grands concepts et des beaux mots, plus voués à convaincre le lecteur qu'à lui amener une démonstration logique. Par moment, on croirait lire Hegel. L'être est ce qu'il est, l'ego, s'il peut revêtir différents costumes, est toujours l'ego ; en quoi il est par nature inaliénable.

Ensuite Sartre définit la mauvaise foi comme prolongement du mensonge ; or, lorsque l'on sait qu'il définit le mensonge par rapport à la vérité, donc un critère objectif, l'on peut comprendre que, procédant de même à l'égard de la mauvaise foi, sachant qu'il n'est ni vérité, ni réalité objective, l'on comprend rapidement qu'il n'a pu, dans sa définition de la mauvaise foi, que faire fausse route. Pour ma part, j'ai montré que le mensonge ne portait pas sur une réalité, mais bien sur une croyance, en quoi le mensonge à soi-même, si c'est bien cela la mauvaise foi, consiste à déformer pour soi-même une croyance, de façon à ce qu'elle en devienne une autre. Un tel procédé, bien entendu, est impossible ; s'il l'a été chez Sartre, c'est uniquement parce que celui-ci a présupposé la vérité, ainsi que la possibilité de connaître la

réalité, et alors, jouant sur les mots, il a pu établir ses concepts de sincérité et de mauvaise foi. Pourtant, le mécanisme est tout autre ; lorsqu'un individu est confronté à une situation, il accumule un certain nombre d'informations et se fait une idée des circonstances, ainsi il génère sa propre réalité, ses propres croyances – à noter que Sartre avait bien senti que la mauvaise foi est relative à une croyance, « la mauvaise foi est foi » (*op.cit.*) écrit-il – à partir desquelles il sera à même, selon lui, de dire la vérité, c'est-à-dire décrire ce qu'il estime être la réalité, ou de mentir. Il paraît donc impossible, pour un individu, de se mentir ; mais ce n'est là qu'un faux problème, qui est résolu dès lors que l'on se souvient que le mensonge, étant basé sur des croyances, ne porte pas sur une réalité objective, et qu'il est donc possible, devant un même phénomène, à plusieurs consciences individuelles d'émettre différents avis, jugeant au passage ceux d'autrui soit idiots, soit mensongers, soit de mauvaise foi, sans que pour autant il en soit véritablement ainsi, mais simplement la subjectivité aura érodé et modelé le discernement de chacun. Donc nul besoin de sincérité, ni de mauvaise foi, pour commettre des approximations de jugements ; au contraire, ces approximations sont le propre de l'homme, et il ne peut juger autrement qu'en s'y référant et qu'en les reconnaissant comme autant d'erreurs possibles. Alors un homme tout à fait sincère pour lui-même peut sembler d'extrême mauvaise foi pour ses semblables, qui estimeront que ses jugements sont complètement incohérents, et peuvent même porter préjudice à autrui ; car un mauvais jugement peut emmener de mauvaises décisions, et parfois entraîner certains hommes dans le paradoxe, ou vers la destruction. Considérez, par exemple, un individu empreint d'une forte idéologie, car l'idéologie relève du conditionnement de l'ego, et donc d'une forme de mauvaise foi, s'il parvient à faire admettre pour vraie sa pensée à un certain nombre d'individus, il pourra, soulevant les masses à sa solde, mettre en branle la société et, pourquoi pas, assouvir sa soif de pouvoir, mettant en péril tout un pan de sa communauté, et en danger la vie de ses concitoyens ; ce tableau est celui d'un dictateur qui, pendant son ascension, et même sa prise de pouvoir, ne craint pas de se mettre à dos toute une partie de la société, qui l'estimera être de mauvaise foi, mais dont il n'a guère peur, étant donné qu'il se sent en mesure, soit de la contrôler, soit de la réprimer. Mais, en réalité, nul ne peut dire où se situe, même dans cette illustration quelque peu extrapolée, la mauvaise foi. En fait il est impossible de savoir, en toutes circonstances, si les individus sont de bonne ou de mauvaise foi, et de ce fait, la mauvaise foi n'existe pas ; ne dépendant que d'un jugement, puisqu'il faut qu'un individu soit jugé comme ayant une conduite de mauvaise foi pour qu'il puisse être considéré comme étant tel, ce jugement est la condition préalable à toute considération portant sur la question, l'état de mauvaise foi, ou l'être de mauvaise foi, est totalement subjectif ; il ne

dépend pas de l'individu lui-même, bien incapable de se juger comme tel, mais bien d'un tiers, qui veut lui faire remarquer sa mauvaise foi. Par conséquent la mauvaise foi n'est pas un caractère intrinsèque à l'individu, mais un état qui dépend de perceptions de sa personne qui lui sont extérieures, et qui n'est donc défini que par un autre ou d'autres individus ; par voie de conséquence la mauvaise foi n'est rien sinon une impression extérieure qui, sur le plan de la logique, est tout simplement indéfinissable, et pour cause, elle n'a aucune réalité. Si personne ne fait remarquer à quiconque qu'il est de mauvaise foi, alors nul ne se rendra compte de son attitude de mauvaise foi ; donc la mauvaise foi ne provient pas de l'être, mais bien de l'impression de l'autre, en quoi elle appartient au domaine exclusif du jugement et de ses rêves approximatifs.

Cela dit, il reste un point sur lequel il semble possible de me contredire. Considérons un contreexemple, dans lequel des individus seraient tous réunis autour d'une table, les yeux rivés sur elle, et que, subitement, cette table se soulève : tout le monde, sans ambiguïté, aura pu constater son mouvement. Seulement voilà qu'un membre de l'assistance vienne à nier ouvertement cette agitation, qu'il soutienne, bien que son regard fût figé sur l'objet, que la table a demeuré immobile ; dans ce cas il semblerait possible d'affirmer que cet individu est de mauvaise foi. Et pourtant, c'est inexact, cela pour deux raisons : il est très possible, d'une part, que cet individu soit un menteur avéré et que, bien qu'il ait pu constater le soulèvement de la table, veuille convaincre autrui que celui-ci n'était qu'illusion ; sachant alors, en son for intérieur, qu'il y a bel et bien eu mouvement, il ne fait que déformer volontairement ce semblant de réalité, sa croyance effective en cette dernière, pour duper ses pairs. D'autre part, il se peut aussi que le mouvement, bien que réel, ait échappé à la conscience de l'individu qui, fixant la table, n'a pas vraiment attardé son attention sur celle-ci, peut-être pensait-il à autre chose, et n'a pas remarqué son flottement. Ainsi aura-t-il acquis la croyance : « la table n'a pas bougé ». Vu le mouvement, phénomène réel, cette croyance est erronée, mais elle ne relève pas tant de la mauvaise foi que de l'inaptitude naturelle de l'homme à assimiler la totalité des informations qui viennent frapper à la porte de son esprit. Et alors que ses compères s'évertueront à crier : « Celui-là est de mauvaise foi ! Il nie l'évidence ! », ils ne songeront jamais que, par manque d'attention, ce mouvement, bien réel, ait pu échapper à sa conscience ; pourtant, symétriquement, il aurait suffi que, parmi l'assemblée, un seul des hommes perçoive le mouvement, fût-il tout aussi réel, pour que les autres, ne l'ayant pas perçu, le blâment pour sa mauvaise foi. C'est donc la croyance, intérieure et extérieure, et elle seule, qui est créatrice de bonne ou de mauvaise foi.

Un ultime aspect, comme une épine dans le pied, de la mauvaise foi est néanmoins encore inexpliqué ; il apparaît en effet une dernière contradiction, que l'on ressent bien dans l'exemple que j'ai cité ci-devant, entre la réalité phénoménale observable, et la croyance, pouvant lui être contraire, qui en découle. Car cette croyance peut, à n'en point douter, renverser la réalité, faire d'elle ce qu'elle n'est pas, convainquant qui la croit qu'elle surpasse la réalité, et pour cause, elle est perçue comme la seule réalité effective, et n'est, par là, jamais remise spontanément en cause ; et donc ici l'intervention d'autrui est nécessaire pour opérer un retour à la réalité – à supposer qu'autrui ait saisi les phénomènes réels, ce qui n'est jamais vérifiable d'ailleurs... Cela, et c'est bien la seule chose, Sartre l'a bien remarqué ; il affirme alors : « Le véritable problème de la mauvaise foi vient évidemment de ce que la mauvaise foi est *foi* [...] Avec la mauvaise foi apparaît une vérité, une méthode de penser, un type d'être des objets ; et ce monde de mauvaise foi, dont le sujet s'entoure soudain, a pour caractéristique ontologique que l'être y est ce qu'il n'est pas et n'y est pas ce qu'il est. En conséquence, un type d'évidences singulier apparaît : l'évidence *non persuasive*. La mauvaise foi saisit des évidences, mais elle est d'avance résignée à ne pas être remplie par ces évidences, à ne pas être persuadée et transformée en bonne foi » (*op.cit.*). Dans la première partie de son énoncé, Sartre conserve une certaine cohérence, par contre, lorsqu'il commence à mettre en avant l'opposition de l'être vis-à-vis de lui-même, c'est-à-dire à partir de « et ce monde de mauvaise foi », il se fourvoie, et ainsi lui échappe la véritable caractéristique de la mauvaise foi. Là où il voit juste, c'est lorsqu'il clame que l'individu de mauvaise foi, qui, je le rappelle, ne peut pas s'apercevoir lui-même de sa mauvaise foi, élabore un monde parallèle au monde réel, dans lequel ses croyances prévalent sur la réalité phénoménale. Persuadé d'avoir saisi la réalité, l'individu de mauvaise foi adoptera un comportement qui sera conforme exclusivement à ses croyances, et jamais, précisément, aux faits réels ; mais cela, et, vous devez le sentir, le cercle se referme, n'est pas tant de la mauvaise foi que l'incapacité de traiter la totalité des informations disponibles, et n'est donc qu'un penchant humain naturel, relevant de son *habitus*, à ne percevoir que partiellement les événements. La mauvaise foi se trouve ainsi définitivement supprimée des modes de raisonnements moraux et, par conséquent, elle devient un concept que l'on peut exclure sans crainte de toute réflexion logique. Il n'est qu'un conditionnement de l'homme par sa croyance, sa volonté de croire, celui-ci bien réel, qui n'a rien à voir avec la moralité.

Car, et je conclurai ce paragraphe sur cette dernière remarque, bonne et mauvaise foi sont des notions intrinsèquement morales. Aussi Sartre, dans sa théorie, a-t-il insufflé un brin de morale, déguisée sous des allures d'analyse ontologique de la bonne et de la mauvaise foi ;

d'ailleurs les adjectifs « bon » et « mauvais » suffisent à eux seuls pour comprendre que, ici, il s'agit de morale, et de rien d'autre. Qui plus est je ne peux taire ce propos de Sartre, dans *L'existentialisme est un humanisme*, lorsqu'il affirme, bien que rejetant en bloc la morale classique, que tout individu de mauvaise foi est « un salaud » (Sartre 1996), en quoi il porte un jugement moral. C'est que cet auteur, malgré son existentialisme avoué, n'a pas voulu renoncer à la morale, et qu'il l'a habillée de bonne et de mauvaise foi. Ce qui ressort de mon analyse, cependant, c'est que la mauvaise foi, en tant que faux concept, non seulement ne relève pas de la morale, mais ne relève de rien du tout. Les croyances, elles, dans toute leur effectivité, n'appartiennent pas non plus au champ de la morale ; sans être immorales, sinon elles auraient un caractère moral, elles sont simplement amORALES, c'est-à-dire qu'elles sont indépendantes de toute morale. Par contre, habitudes intellectuelles, elles ont la particularité d'inclure de la permanence, parce qu'elles sont figées dans l'esprit humain, dans l'impermanence de la réalité causale, et aussi de générer des conflits entre les hommes qui, ne jugeant pas identiquement des situations similaires, parce qu'ils en tirent des croyances divergentes, sont prêts à s'affronter, soit verbalement, soit physiquement, pour défendre ce qu'ils croient être la réalité, alors que ce n'est que leur propre impression de la réalité qui, du fait de l'*habitus*, leur échappe. Chacun portant des jugements sur les jugements de l'autre, l'on peut imaginer combien de discordes et de guerres peuvent émerger parmi les hommes ; c'est que d'aucuns s'aperçoivent que tout est question de croyances, et que ces croyances émanent spontanément de la volonté humaine, qu'aucun homme ne s'y réfère pas, que tout jugement est modelé par ces dernières. Cela, pour l'humanité, n'est pas une évidence ; il lui est plus facile de croire aveuglément en ses illusions, songer, dans tout son égoïsme, qu'elle détient la vérité, alors qu'elle n'a pour elle que des vagues impressions qui, au fur et à mesure que croît l'ego, sont faussées par la perception. Par conséquent, si les hommes peuvent, et doivent, se fier à leurs perceptions, c'est leur seule manière de vivre possible, il ne faut pas pour autant qu'ils les prennent pour des paroles d'Évangile. La seule réalité, celle qui détient et permet le savoir total, est dans *l'être*, le reste n'est qu'approximation et incertitude causale.

§ 55. L'anticipation et le fantasme d'un possible comportement planifié

Cela faisait longtemps que l'on n'avait pas observé, en psychologie, de travaux aussi remarquables que ceux d'Ajzen. C'est que la psychologie, ou encore la psychanalyse, autant de disciplines dépourvues, ce n'est d'ailleurs pas leur champ, d'esprit philosophique, peuvent justement apparaître, d'un point de vue philosophique, comme autant d'approximations, ersatz de philosophie, et leurs auteurs comme des philosophes qui aurait dévié de leur formation première ou de leur vocation initiale. Je vous rappelle ici, à ce sujet, au souvenir du jour de la parution de cet ouvrage, intitulé *Le crépuscule d'une idole* (Onfray 2010) qui provoqua, lors de sa sortie, un véritable tollé dans les secteurs de la psychologie, de la psychiatrie et, surtout, de la psychanalyse, en s'attaquant à l'icône de ces disciplines, à savoir Sigmund Freud, cet essai dans lequel Onfray s'attaque de front à son antihéros, le discréditant sur le fond tant que sur la forme, et reléguant au rang de pseudo science, et pire encore, la psychanalyse ! Même si ses critiques sont radicales, et peuvent sembler déplacées⁷⁷, Onfray a au moins eu le mérite de clamer au grand jour l'imposture auto alimentée par ces sciences de l'inconscient, qui renferment des savoirs bien incertains, mais qui, pourtant, n'ont jamais été démontrées, et n'ont jamais fait l'objet d'analyses scientifiques rigoureuses autres qu'en leur propre sein, dans lequel, cela va sans dire, elles se réconfortent les unes les autres, et s'assurent mutuellement avoir une certaine légitimité. Cette légitimité, on décrypte d'où elle espère tirer son essence en lisant Roudinesco, qui défend la thèse : « Quand on sait que huit millions de personnes en France sont traitées par des thérapies qui dérivent de la psychanalyse, on voit bien qu'il y a dans un tel livre [*Le crépuscule d'une idole*] et dans les propos tenus par l'auteur une volonté de nuire qui ne pourra, à terme, que soulever l'indignation de tous ceux qui – psychiatres, psychanalystes, psychologues, psychothérapeutes – apportent une aide indispensable à une population saisie autant par la misère économique – les enfants en détresse, les fous, les immigrés, les pauvres – que par une souffrance psychique largement mise en évidence par tous les collectifs de spécialistes » (Roudinesco 2009). Selon elle, c'est parce que des millions de personnes suivent des thérapies

⁷⁷ Je vous renvoie ici à la critique émise par Elizabeth Roudinesco, disponible en ligne : <http://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20100416.BIB5236/roudinesco-deboulonne-onfray.html> (Roudinesco 2010).

d'ordre psychanalytique qu'elle acquiert une véritable légitimité, semblant oublier au passage que si, au milieu du vingtième siècle, des millions d'individus ont suivi le nazisme, cela n'a pas fait de cette idéologie totalitariste et sanguinaire un idéal à suivre et respecter coûte que coûte ; ce n'est donc pas parce que des millions de fous, ou d'hommes manipulés, en position de faiblesse, suivent une doctrine, que cette doctrine est valable. D'ailleurs, au sujet de la psychanalyse, on voit mal pour qui, à par les médecins, qui gagnent leur pain en s'alimentant sur les déboires personnels de leurs patients, l'ouvrage d'Onfray pourrait être dangereux ; mais il ne faut guère être surpris, car c'est le propre des systèmes de pouvoir en place de vouloir brûler les livres de leurs opposants. Je referme ici cette parenthèse, mais il me paraissait indispensable de bien insister sur le fait que la psychanalyse, ni ses produits dérivés, ne sont des sciences bien sérieuses, et que si les psychologues et autres psys en tous genres ont tant de succès aujourd'hui, c'est sans doute plus grâce à une politique de marketing bien huilée couplée à un effet de mode, ainsi qu'un isolement des individus en société, qui, n'ayant pas d'amis à qui parler ou se confier, préfèrent se tourner vers tiers, un spécialiste proclamé ainsi par l'acquisition de son diplôme, que grâce à leur compétence à guérir des pathologies psychiques, rarement bien identifiées.

Ajzen, lui, ne s'est pas embarrassé de tant de frasques, ni de médicaments, ni de divan. Sa méthode, si elle n'a pas de vocation thérapeutique, et c'est certainement la raison pour laquelle elle est à la fois plus sérieuse et moins dangereuse pour autrui que ses homologues, a pour objectif de déterminer par avance, à l'aide d'un questionnaire, les comportements humains⁷⁸. Bien évidemment, cela est globalement irréalisable, puisqu'il est impossible de pénétrer les esprits humains, mais ce qui est particulièrement intelligent, dans sa méthodologie, c'est que, en plus du contexte, donc de l'impermanence, qui modèle les comportements humains, il s'attarde à déterminer les facteurs internes, déterministes, le mot est ici permis, autant de principes enracinés dans l'homme, qui vont conditionner l'attitude des individus, sans que ceux-ci, qui agissent naturellement, ne s'en rendent compte ; le nom de sa théorie illustre d'ailleurs merveilleusement bien cette idée, puisqu'il s'agit de la Théorie du Comportement Planifié (TCP), exposée pour la première fois dans un article daté de 1991, intitulé *The theory of planned behavior* (Ajzen 1991). Pour reprendre les termes de *Et si les hommes étaient des hommes*, car l'idée de me répéter me rebute, comme celle de me

⁷⁸ Dans l'un de mes tous premiers travaux, alors que j'étudiais le management en entreprises, j'ai utilisé cette méthode, et les résultats obtenus, s'ils n'avaient pas valeur scientifique ou philosophique, étaient tout de même assez intéressants (*Et si les hommes étaient des hommes*, Lasserre 2010).

paraphraser, surtout que l'analyse fournie me semble fort correcte, je définirai cette doctrine ainsi : « l'étude d'Ajzen, contrairement à d'autres études du même type, relativise l'importance du contexte dans le processus de prise de décision. Au contraire, selon lui, le comportement est déterminé par des caractéristiques internes (Ajzen 1991, 2002, Chauvin, Letirand, Delhomme 2007) ou, plus précisément, par des croyances. De cette analyse a découlé le modèle suivant, que j'ai choisi de vous exposer sans véritablement le critiquer. A dire vrai ce modèle se tient, à plus forte raison que, en prenant en considération les caractéristiques internes de l'homme il se fie, pour porter des jugements, et ce peut-être même sans le savoir, à la foi de chaque être humain. Les croyances, comme la foi, si elles peuvent être influencées par des phénomènes contextuels, sont relativement invariables et figées.

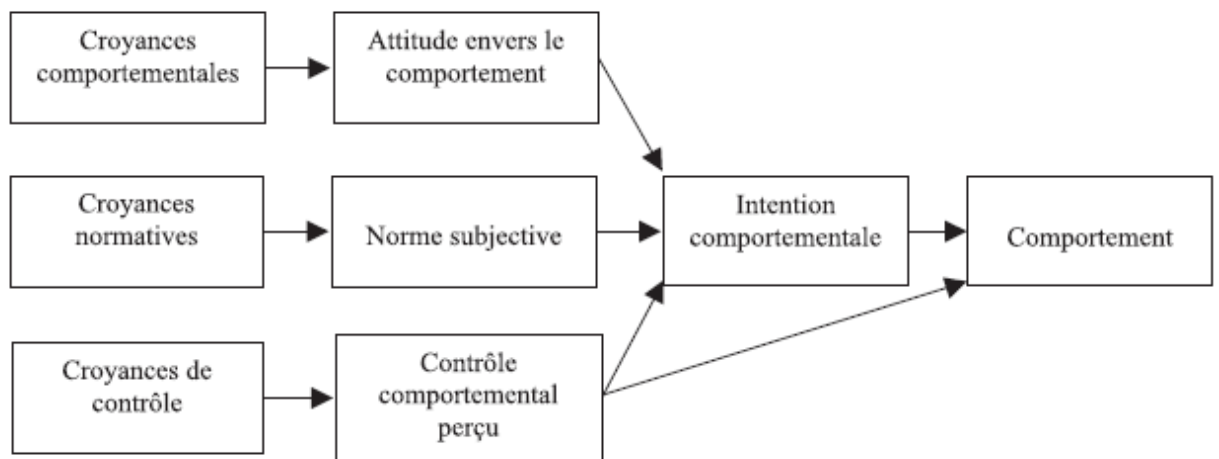


Figure 25. La Théorie du Comportement Planifié (Ajzen 2002)

Il s'agit de montrer en quoi les croyances influent sur la prise de décision ainsi que sur le comportement adopté. En d'autres termes l'on s'intéresse à la relation entre les caractéristiques humaines propres à l'homme considéré individuellement sur ses engagements.

Ajzen reconnaît ainsi trois types de croyances, qui induisent chacune un certain nombre d'éléments à ne pas négliger.

Les croyances comportementales renvoient aux résultats espérés par l'individu à partir d'un comportement donné. Elles forment l'attitude envers le comportement, qui synthétise ses évaluations des conséquences que pourraient engendrer un comportement donné.

Les croyances normatives sont de deux types :

- Injonctives : elles renvoient à l'approbation estimée par l'individu de son comportement auprès de ses semblables. L'individu devrait choisir le comportement qui serait approuvé par les personnes qu'ils considèrent comme justes et raisonnables.
- Descriptives : ici l'on se place dans l'estimation de l'action elle-même : « quels autres individus feraient ceci ou cela à ma place ? » L'agent concerné pourra donc être soumis à une forme de mimétisme abstrait, non relatif à ce que les agents font vraiment mais plutôt à ce qu'il considère qu'ils feraient à sa place.

La somme des croyances normatives constitue la norme subjective, à savoir les pressions psychologiques qui favorisent ou découragent tel ou tel comportement.

Les croyances de contrôle : elles représentent les éléments anticipés par l'agent susceptibles de faciliter ou d'inhiber le comportement envisagé. Leur somme est à l'origine du contrôle comportemental perçu ou contrôle espéré, attendu, par l'agent sur la production de son comportement » (Lasserre 2010)⁷⁹.

Ce qui est particulièrement intéressant, dans cette méthodologie, c'est qu'il s'agit de vérifier la permanence d'un comportement humain à partir des croyances individuelles. Alors, bien sûr, le terme de croyance n'a pas ici la même signification que celle que je lui ai conférée plus

⁷⁹ Pour plus de détails sur la question, je ne saurais que trop vous conseiller de lire les articles d'Ajzen publiés en 1991 et 2002, ainsi que, pour les francophones, l'excellent article de Chauvin, Létirand et Delhomme (Chauvin, Létirand, Delhomme 2007), dans lequel les auteurs expliquent de manière très pédagogique et lisible la TCP. On retrouve aussi, chez Appéré (Appéré 2006) des modèles inspirés de la TCP, visant à déterminer et décortiquer les comportements humains, plus précisément dans le processus de prise de décision. Pour une application directe et pratique en entreprise, je ne saurais que trop vous inviter à lire la deuxième partie de *Et si les hommes étaient des hommes*, mémoire disponible à l'Université des Antilles et de la Guyane (Lasserre 2010). Néanmoins, la présentation ci-exposée est suffisante pour une compréhension globale de la question, dont vous pouvez largement vous satisfaire pour la lecture de cette thèse.

tôt, dans le paragraphe précédent, en quoi il faut surtout se prémunir ici de tout quiproquo, mais il renvoie à une espèce de foi interne, à des principes, mais aussi, et là il y a une ressemblance, à l'interprétation des circonstances. En soumettant un questionnaire de type TCP à un échantillonnage d'individus, l'on peut se faire une idée de leur comportement en société, et notamment de leurs interactions ; bien sûr, plus les principes sont ancrés dans les individus, et plus leurs actions, mues par l'habitude, seront conditionnées et donc prévisibles. Aussi cette théorie, même si elle n'a qu'une portée psychologique ou managériale, a de puissants soubassements, peut-être ignorés par son auteur, philosophiques, et trouve toute sa place dans mon analyse ; à elle seule, elle recoupe les problématiques des croyances, de la mémoire et de l'habitude.

Cependant, vous l'aurez deviné, cette méthode n'est pas exempte de critiques. Ce dont elle souffre principalement, c'est précisément de ce manque de fondement philosophique ; c'est une théorie de l'intuition, presque du hasard, dont la véracité demeure invérifiable et invérifiée. Quoi qu'il en soit, dans l'impermanence, les individus ne sont pas des automates et, même s'il se peut qu'ils soient parfois gouvernés par des automatismes, il leur est possible, à tout moment, soit d'en changer, soit de renoncer à toute attitude irréfléchie et déterministe. Comme toutes les disciplines relatives au psychisme, la psychologie d'Ajzen manque de fondations solides ; elle n'a donc qu'une valeur expérimentale restreinte, et une valeur philosophique quasi nulle. Il ne suffit pas de poser quelques questions à un individu, à supposer que celui-ci ne mente pas, et c'est déjà une hypothèse très forte et très contraignante, pour pouvoir deviner par avance son comportement, ou encore cerner, ce qui est tout à fait improbable, sa personnalité. La personnalité d'un individu n'est pas une donnée intemporelle figée ; or le modèle d'Ajzen, au même titre que n'importe quel autre modèle schématique ou, pis encore, mathématique, bien qu'il incluse une dimension temporelle dynamique, est statique et inamovible ; les tableaux restent des tableaux, les équations restent des équations, et ni les uns, ni les autres, ne peuvent se substituer à l'intelligence humaine du moment. Donc ces modèles sont toujours imparfaits, toujours faux, toujours biaisés ; ils ne survivent jamais à la confrontation avec la réalité qu'ils tentent de décrire, mais qui ne leur est point conforme, ou plutôt à laquelle ils ne sont point conformes. Modéliser, c'est déjà accepter de céder au mensonge, c'est faire des courbettes aux approximations, se constituer serviteurs de ces dernières, plus encore, les suivre aveuglément. Car rien ne justifie, pour un esprit logique, de se fier à des inexactitudes, à des incertitudes certaines, démasquées, et, par conséquent, dès lors que l'on franchit le pas, que l'on accepte de suivre ces fantômes, l'on chemine dans la sophistique et dans l'erreur.

Il faut s'en tenir à ce que l'on sait et que l'on peut savoir, et que rien ne peut venir remettre en doute ; dès que le doute est permis, c'est déjà trop tard, il faut soit l'accepter, soit mentir, en feignant de ne pas le voir ; le mensonge est le propre de la modélisation, qui accepte ouvertement une certaine marge d'erreur, et qui a parfois la prétention éhontée de détenir la vérité, alors que l'acceptation du doute, car, philosopher, c'est chercher la réalité à travers le doute, et donc céder sans cesse au doute, s'y adonner, jusqu'à ce qu'il devienne impossible de douter, auquel cas la réalité trouvée ne peut plus être remise en question, est sans aucun doute possible la voie de la réalité causale ; causale seulement, dans la mesure où la réalité de *l'être* n'est pas obtenue par le doute, mais bien par la renonciation à l'ego. Alors la TCP s'inscrit parfaitement dans les imprécisions de la causalité, et elle suit cette logique, selon laquelle, tout étant impermanent, les jugements doivent aussi admettre l'impermanence, et donc l'on doit accepter les erreurs de jugements et prendre des décisions sur des bases erronées ; si ceci est relativement acceptable, dans le sens que tous les hommes, en tant qu'être soumis à la causalité dans leur ego, ne peuvent qu'accepter l'incertitude, cela devient tout à fait intolérable lorsque les jugements viennent atteindre la vie d'autrui, et donc que certains individus, sous prétexte qu'ils détiennent la vérité, vont décider de l'avenir de leurs homologues, et les manier comme des marionnettes. La permanence qu'inclut la TCP se trouve dans les croyances comme principes, mais aussi dans les croyances comme aptitude à croire propre à l'homme, et se situant systématiquement en amont de la décision chez l'homme. Tout homme, lorsqu'il prend une décision, la fonde en effet irrémédiablement sur des croyances, c'est-à-dire des savoirs causaux biaisés, mais sur lesquels il lui faut se référer, étant donné que ce sont ses seules sources de connaissances disponibles. Mais l'on ne peut accepter de voir ces approximations se transformer en instruments de puissance, en outil de pouvoir au service de l'égoïsme ; de tels raisonnements, falsifiés, sophistiqués, n'ont pas leur place dans la réflexion scientifique rigoureuse. Pourtant, cela peut sembler paradoxal, ils sont nécessaires à son avancement, et aussi à sa remise en question ; aux vues de la faiblesse de nos esprits, de leur incapacité à percer directement et spontanément les secrets de la réalité, toute réflexion extérieure, parût-elle absurde après analyse, nous est d'un certain recours ; cela n'est pas sans nous rappeler Merleau-Ponty, d'après qui autrui nous arrache des pensées que nous ne pensions pas détenir⁸⁰ (*Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty 1976), et

⁸⁰ « Dans le dialogue présent je suis libéré de moi-même, les pensées d'autrui sont bien des pensées siennes, ce n'est pas moi qui les forme, bien que je les saisisse aussitôt nées ou que je les devance, et même, l'objection que me fait l'interlocuteur m'arrache des pensées que je ne savais pas posséder, de sorte que si je lui prête des pensées il me fait penser en retour » (Merleau-Ponty 1976).

ainsi permet à chacun d'avancer intellectuellement. Néanmoins ce mode de raisonnement a des limites, et il ne permet jamais, recours à autrui oblige, à rejoindre *l'être* ; le débat, l'échange, s'il peut permettre quelque avancement, est toujours partie de la causalité et de la volonté, en conséquence il convient d'être prudent vis-à-vis des propos extérieurs, dont on ne peut jamais savoir s'ils sont baignés de réalité ou de mensonge. Mais la réflexion progresse pas à pas, la science avec elle, et, sauf à faire un grand saut, à se jeter tout entière dans *l'être*, il lui faut passer par des étapes, jamais clairement dessinées, pouvant être multiples ou peu nombreuses, toutes contradictoires à *l'être*, mais qui, peut-être, peuvent conduire l'ego à la réalité totale.

§ 56. Synthèse des approches pré expliquées

Vous vous douterez bien, cher lecteur, que je n'ai pas présenté et critiqué les travaux de Kierkegaard, Sartre et Ajzen, pour le simple plaisir de faire une présentation des découvertes et des erreurs de mes illustres prédécesseurs. En fait, si j'ai procédé ainsi, c'est parce que je crois que ces trois approches, d'une part sont liées les unes aux autres et, d'autre part, permettent toutes trois une compréhension différente, et aussi un approfondissement différent, des problématiques soulevées par l'impermanence et l'habitude. L'impermanence, c'est la réalité causale, incertaine, mobile ; elle est le monde dans lequel évoluent les humains, l'univers des sciences physiques, de la biologie, de la géologie, et de leurs lois conjoncturelles. En tous points opposée à *l'être*, elle en est néanmoins issue, et appartient totalement, sans la percevoir, à sa réalité. L'habitude, c'est l'attitude paradoxale, permanente, de l'homme dans l'impermanence ; elle est sa condition, un *habitus* dans l'*habitus*, qui fait qu'il fait ce qu'il fait sans y penser, sans y réfléchir, qu'il est hermétique à la réalité causale, et donc qu'il se conditionne, sans même le calculer, simplement par habitude. L'habitude est alors une marque de faiblesse intellectuelle, un refus d'intelligence en quelque sorte, un retour vers l'animal, une bestialité primitive, un enfermement maximal de l'*habitus*, un cheminement vers le renforcement de l'ego ; c'est la voie de l'illusion, du rêve, de la fausse certitude. Il peut donc sembler contradictoire que l'habitude soit même possible dans

l'impermanence ; preuve que l'adaptation de l'homme vis-à-vis de son environnement diverge en fonction des individus, qui n'ont pas tous les mêmes habitudes, et que, libre-arbitre oblige, ils *peuvent* bel et bien ne pas faire preuve d'une flexibilité immédiate, mais bien décider de rigidifier leur esprit, de lui imposer certains modes de raisonnements, et certains mouvements itératifs et machinaux, précédant la réflexion, se privant même de sa capacité à adapter immédiatement l'esprit à son contexte. L'ego peut choisir son adaptabilité, il peut modeler intellectuellement son environnement et, par le biais de croyances, croire que ce qui est n'est pas, et que ce qui n'est pas est. La réalité perd alors ici tout son sens et devient, elle ne peut être autrement, entièrement subjective, abandonnée au seul jugement de l'ego. C'est sans doute là que se trouve le lien entre l'impermanence et l'habitude, dans l'interaction entre la réalité causale et l'*habitus* humain.

L'angoisse, d'abord, est une première piste. Posant la morale, la présupposant, et c'est là sa grande déficience, elle parvient tout de même à introduire une forme de déterminisme dans les actions humaines ; tant l'angoisse du Mal que l'angoisse du Bien se définissent par rapport à un état, une façon de voir le monde, dans la dualité du bien et du mal ; et en cela qu'elle est peur, malgré les balbutiements de Kierkegaard, elle est la condition fermée de l'homme qui craint de faire ce qu'il s'est promis de ne pas faire. Qu'il soit dans le bien ou dans le mal, cela, en réalité, n'a strictement aucune importance ; ce qui prime, c'est le déterminisme induit pas la crainte de l'angoissé qui, se fixant un objet de rejet, ne vit et n'agit que par cet objet, par rapport à ce dernier, qu'il veut absolument éviter, avec lequel il ne veut pas se confondre. Ça c'est de l'habitude : une réalité hermétique à la réalité, un conditionnement intellectuel, une fermeture sur les événements ; quoi qu'il advienne, l'angoissé se référera avant tout, avant les phénomènes, avant les circonstances, à l'objet de son angoisse, devenant ainsi prévisible, permanent, sujet à l'habitude. Ce qu'il y a de fort dans ce concept, c'est donc le déterminisme qu'il met en avant, déterminisme effectif et indéniable, observable empiriquement et, je ne reviendrai pas là-dessus, démontré logiquement.

La foi ensuite, après avoir été liée, passage nécessaire, au mensonge, se révèle comme une marque de permanence. Elle est cependant différente de l'angoisse, à laquelle elle peut cependant faire penser, dans la mesure où, non pas fondée sur un critère figé, elle dépend de croyances temporaires, pouvant certes être conditionnées par l'angoisse, mais toujours tenues par la conjoncture. La croyance est temporaire, due à une certaine cécité ou à une certaine perspicacité, et a pour spécificité principale de déterminer l'action de l'homme, qui la prend pour une réalité bien réelle. Le rapport entre la foi et l'angoisse, dans lequel l'angoisse est antérieure, comme le décor d'une pièce de théâtre, peut être immédiat dans le sens où

l'angoisse peut conditionner la croyance, en occultant certaines parties de la réalité et en accentuant d'autres à leurs dépens, et donc générer de l'habitude. Plus l'individu sera conforté dans ses habitudes, c'est-à-dire si ses expériences lui sont favorables, et donc consolident son angoisse, et plus, à cause de sa mémoire, il succombera à l'habitude – c'est là qu'intervient l'effet blackjack, cette tendance de l'homme à perpétrer sans y penser les mêmes mouvements, quelles que soient les circonstances, même si la situation venait à évoluer en sa défaveur. Alors, si la croyance est naturelle, car tous les hommes créent spontanément des croyances, c'est la conséquence directe de leur *habitus*, l'angoisse, entremêlement de sentiments confus, peut les altérer et générer de l'habitude. Symétriquement, une croyance, si elle conduit à une situation désavantageuse pour un individu, c'est-à-dire contraire à ses désirs, car l'individu ne voit d'avantage et de désavantage, de bonheur et de malheur, que par rapport à sa volonté et à ses désirs, peut engendrer de l'angoisse vis-à-vis d'un certain état, jugé préjudiciable, que l'individu cherchera dorénavant systématiquement à éviter, et donc contribuer à l'avènement de nouvelles habitudes. Considérez, par exemple, et l'on comprend souvent mieux par l'exemple, un individu qui, passant sous un cocotier, ne prend pas garde à la grappe de noix de cocos ballante qui menace de s'abattre sur sa tête ; par malheur, il advient qu'une noix se détache et vienne heurter son crâne ; à partir de ce moment-là, effrayé à l'idée de renouveler pareille expérience, étant donné les souffrances physiques, dues aux blessures occasionnées par la noix de coco, qu'il aura dû endurer, dès qu'il entreverra l'ombre d'un cocotier, il prendra garde, soit à l'éviter, soit à ce que celui-ci soit vierge de tout fruit. Dans ce cas, une croyance, à savoir « je peux passer sans crainte sous ce cocotier », s'est transformée en angoisse, elle-même croyance nouvelle, à savoir « je dois me méfier lorsque je passe sous un cocotier », d'où éclot une habitude, à savoir « je ne passe pas sous un cocotier sans vérifier par avance que c'est sans danger ». Maintenant, je vais pousser cet exemple jusqu'à ses extrémités, pour montrer le préjudice que peut coûter une habitude. Imaginez désormais ce même homme, conditionné par son habitude, qui traverse la rue ; sur le trottoir d'en face, qu'il tente d'atteindre, qu'il va atteindre sous peu, siège une rangée de cocotiers ; tout obnubilé qu'il est par son angoisse, il fixera son attention sur les arbres, sans voir que, s'il n'interrompt pas sa marche, une automobile, arrivant à grande vitesse sur le bitume, s'apprête à le percuter de plein fouet ; mais il est trop attaché à son obsession pour s'apercevoir du grave danger qu'il encourt et, advient ce qui devait advenir, la voiture le renverse, l'automobiliste s'enfuit, les passants appellent les urgences, une ambulance vient le ramasser, le conduit à l'hôpital sur un brancard et, après passage des radios, les médecins diagnostiquent une fracture des deux jambes et des deux bras, qui cloueront notre honnête homme trois mois

sur son lit d'hôpital. L'on voit bien ici à quel point l'habitude peut constituer un péril immédiat pour l'humanité. Et l'on voit aussi, c'est l'objet de ce travail, comment elle émane de l'angoisse et des croyances.

La Théorie du Comportement Planifié, à mon sens, est la marque d'une intention de se représenter ce rapport déterministe entre l'angoisse et les croyances, mais, je crois, elle échoue cependant dans sa mission. Outil de gestion, instrument de psychologie, la TCP ne résiste pas aux approximations qu'elle tolère dans ses fondements. C'est la raison pour laquelle elle est elle-même approximative et inexacte. Cependant, je me devais d'en parler, parce qu'elle représente une tentative de synthèse des états et des mouvements conduisant à l'habitude. Mais le modèle d'Ajzen reste un fantasme, et les résultats qu'il obtient rien de mieux que des estimations fragiles. Son auteur a bien saisi que les croyances sont au centre du processus de décisions, cela il faut le reconnaître, mais l'établissement de son modèle manque de consistance, et l'on se retrouve, lorsque l'on creuse, face à un vide philosophique qui fait défaut au sein de cette théorie. Je n'ai pas jugé utile de présenter d'autres modèles, parfois plus complexes, car ils m'ont paru tous inférieurs à celui d'Ajzen, qui se rapproche le plus de ma propre analyse, qui, en fait, caricature le mieux, par rapport aux autres, la réalité.

Mais la plus grande victoire que j'ai obtenue dans ce chapitre, et dont, je dois bien l'avouer, je retire quelque satisfaction et quelque joie, à plus forte raison que, jusqu'ici, nul, je le crois, n'était parvenu à cette conclusion, au-delà de la mise en évidence des concepts d'impermanence et d'habitude, et de leurs liens par l'*habitus*, l'angoisse et les croyances, de laquelle elle découle pourtant, je suis parvenu à extirper les notions d'angoisse et de mauvaise foi de la morale. C'est là un virage à quatre-vingts dix degrés pour toute la philosophie morale, notamment dans son aspect critique de la raison pratique, qui se trouve ici totalement remodelée ; non seulement la morale ne peut pas être posée comme une dualité universelle, mais elle ne peut pas non plus l'être de manière circonstancielle. Donc la conjoncture est amoral, les croyances aussi le sont ; seule l'angoisse peut l'être ou, plutôt, peut se donner l'illusion de l'être, mais la réalité, même causale, reste entièrement amoral. L'angoisse et la mauvaise foi, réductible aux croyances, et donc dépouillée de son sens moral, ne peuvent en aucun cas constituer un critère de jugement moral, elles relèvent simplement de l'habitude, et l'habitude appartient à la sphère a-sentimentale de l'amoralité. Un grand pas en avant a donc été réalisé dans ce chapitre quelque peu complexe ; complexe parce qu'il s'agissait de concilier les contraires, complexe parce qu'il fallait faire émerger de nouvelles notions ou, du moins, critiquer des concepts tellement ancrés dans nos esprits qu'on aurait pu les croire

inébranlables, complexe, par conséquent, parce qu'il a fallu bouleverser les principes préétablis. Et cela, je m'en réjouis.

Il ne me reste plus alors, avant de passer au chapitre suivant, qu'à récapituler, sous la forme de schémas, je pense que cela facilitera la compréhension des démonstrations, les différentes étapes qui m'ont conduit à démanteler la morale circonstancielle, ou morale des existentialistes.

L'angoisse morale :

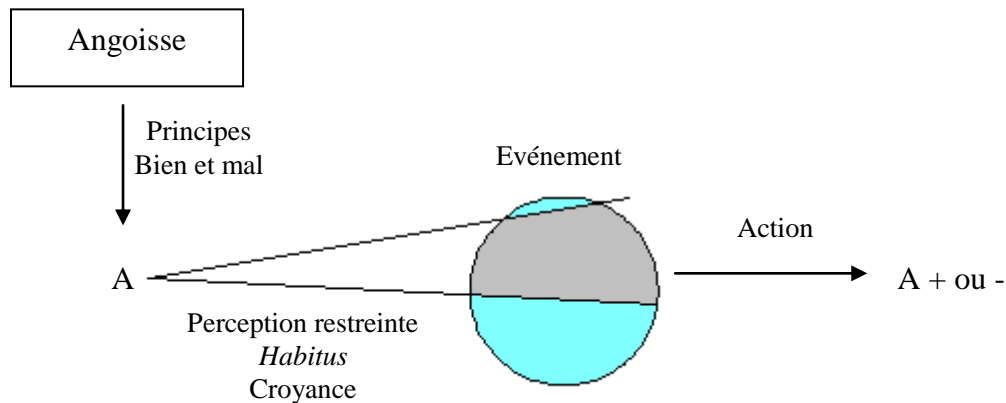


Figure 26. Morale persistante

Ici la partie bleutée cumulée à la partie grisâtre correspond à l'événement dans sa globalité. La partie grise, elle, renvoie à la partie perçue par l'agent, dont le champ de perception est restreint par l'*habitus*, ainsi que l'angoisse ; il découlera de cette perception restreinte une croyance, à partir de laquelle l'individu décidera d'une action, qui l'amènera à un état jugé supérieur ou inférieur. Dans cette configuration, l'on est encore dans la morale, l'individu recherchant toujours son propre *bien*.

Affranchissement de la morale :

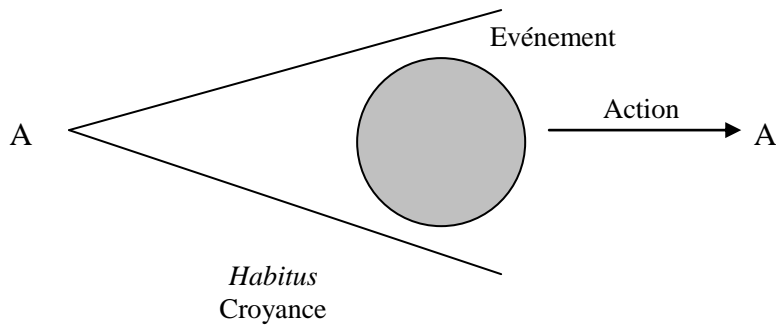


Figure 27. Perception amoral (utopie)

Ici, l'individu A est dans un état stationnaire. Il s'est débarrassé de la morale, et son champ de vision est plus large que l'événement. Si j'ai précisé qu'il s'agissait d'une utopie, c'est que cet état limite, impossible en réalité, présuppose la possibilité de connaître la réalité ; il n'est en fait réalisable que par le renoncement de l'ego à autoalimenter sa réalité restreinte. Ce schéma montre, en quelque sorte, l'état de l'individu qui côtoie *l'être*.

C'en est donc fini des absolus de la morale – car la morale circonstancielle en comporte beaucoup, bien que ceux-ci soient cachés – il faut désormais redéfinir complètement le cadre de la moralité.

Chapitre VI : Approche historique, sociétale et anthropologique de la morale : les valeurs dans les préjugés du bien et du mal

§ 57. Intérêt d'une telle approche

Le commencement et la fin, tel est le conditionnement de l'humanité, sa seule histoire, son histoire totale, sa réalité inaltérable, contre laquelle il ne peut lutter. Il ne peut s'empêcher de naître, comme il ne peut s'empêcher de mourir. L'homme est un être fini ; fini dans l'espace, fini dans le temps. Il ne reste de lui, après son passage sur la Terre, que le souvenir que transportent ses proches, des moments vécus, des paroles prononcées, des idées conservées et transmises, qui risquent à tout moment de sombrer dans l'abîme de l'oubli ; il suffit simplement que ce cercle humain soit restreint, qu'il s'érode, pour que la réalité d'un être disparu s'évanouisse à tout jamais. Alors la vie humaine ne tient pas à grand-chose, qu'à un souffle confus, une pensée vague, s'estompant sans cesse, se faussant à chaque seconde,

devenant de plus en plus infidèle à elle-même, à ce qu'elle fut et qu'elle n'est plus⁸¹. Insaisissable comme le vent, éphémère comme ces insectes nocturnes, ces papillons qui ne connaissent de lumière qu'à travers les réverbères, l'histoire réduite d'un homme, à moins qu'il ait marqué l'histoire de l'humanité entière, n'a pas même le poids d'un grain de sable dans l'immensité du désert. Ne sommes-nous pas tous demandé, à un moment donné de notre existence, à l'image d'un Napoléon déchu, ce qu'il restera de nous après notre départ, ce que les autres auront retenu de notre passage, de notre œuvre, en eussions-nous une, dans cette vie⁸² ? Ce retour éternel à l'ego, au *moi*, au *je*, nous guette et nous obsède ; je ne crois pas que nous puissions y échapper, ou, si nous le pouvons, que nous en ayons la volonté, ou plutôt l'absence de volonté. Toute l'histoire tourne, pour nous, autour de notre histoire. Tout est bon pour servir notre cause, pour appuyer notre personne. En dehors de nous, nous ne voyons que peu de choses, et tout ce que nous percevons, circule par nous, et est donc interprété par nul autre que nous. Tout transite par notre individualité, toute information est traitée par elle, aucune ne peut la fuir, aucune n'en est indépendante. Tout ce que je vois, c'est moi qui le vois, tout ce que je sens, c'est moi qui le sens ; nul ne sens *pour moi* ce que je ressens, nul n'éprouve *pour moi*, ce que j'éprouve, comme je n'éprouve guère ce qu'autrui éprouve, et ne ressens point ce qu'autrui ressent. Je suis mon propre baromètre et, même si parfois, je veux jouer à être le baromètre de l'autre, la mesure que j'opère ne vaut, ne m'en déplaît, que pour moi. C'est la raison pour laquelle nous sommes tant attachés à nos actions ; nous songeons qu'elles font de nous ce que nous sommes. « Fadaïses ! Balivernes ! » pourrait-on pourtant s'indigner. Mais rien. Nous nous en tenons à cela, nous prenons cela pour argent comptant. Tellement possédés par nos convictions, guidés par nos principes, obnubilés par la lutte, notre lutte, nous ne nous apercevons pas de la vacuité de nos actions, de l'inintérêt de nos combats ; nous luttons, nous nous battons, toute cause est bonne, suffisante, les nôtres nous semblent justes, celles des autres mauvaises, peut-être, et c'est sans doute le motif principal des querelles ; les causes des uns et des autres sont autant d'occasions de pugilats, autant de causes de luttes ; causées par nos causes, elles sillonnent dans le grand tourbillon cosmologique de la causalité.

⁸¹ Voilà une réflexion qui nous fait irrémédiablement penser à *La chambre claire, Note sur la photographie*, de Roland Barthes (Barthes 1980).

⁸² Je vous renvoie ici, vous l'aurez deviné, au *Mémorial de Sainte Hélène*, dont, si l'on est sûr qu'il n'a pas été écrit de la main de Napoléon, mais bien de celle de Las Cases, retranscrit bel et bien les idées et les sentiments de l'Empereur français (Las Cases 1828).

La dimension historique de l'homme tient en un bilan, le bilan qu'il pourra faire, dans ses vieux jours, de sa vie. Comme une grande balance, dans laquelle seront pesées les bonnes et les mauvaises actions, les gloires et les détresses, l'histoire de l'homme est le sens entier de sa vie, c'est-à-dire, le sens dans ses deux sens, à savoir la direction et la signification ; la première parce que l'homme a cette étrange impression de suivre un chemin, comme si ses pas foulaient un sentier prédéterminé, duquel il ne pourrait s'extraire qu'en se plaçant sur une autre voie, et que la direction empruntée devrait le conduire vers la tourmente ou la rédemption. Cette conception théologique, beaucoup d'hommes l'adoptent, sans pour autant avoir besoin de recourir à la religion ; même les athées, soucieux de se conformer à une certaine éthique, peuvent s'y conformer – voyez comment Sartre, le premier des athées, vient prêcher sa morale de la bonne et de la mauvaise foi, et vient juger des comportements des uns et des autres. Il n'empêche que cette vision est théologique ; elle masque un dieu, son dieu, son juge, son Saint Pierre, qui viendra vous dire, après la mort, « tu n'aurais pas dû faire ceci, tu n'aurais pas dû faire cela, allez, pour la peine, je te jette en enfer ! », cette peur inexprimable de se voir maltraité par quelque divinité, de se voir consumé dans la géhenne ; car sans dieu, sans crainte d'être juger, de devoir rendre compte de ses actes, alors la morale s'évanouit. Si rien n'a de valeur, si rien n'a d'incidence, alors autant faire n'importe quoi, voilà ce que devrait être la maxime de l'athée. Mais celui-ci se déguise, il se cache derrière d'autres principes, supposés, eux aussi, universels ; comme un hégélien, un hégélien sans dieu avoué, donc peut-être plus égaré encore qu'un hégélien, il emprunte à la cosmologie toute sa substance, sans s'embarrasser de la seule chose qui pourrait pourtant la justifier : Dieu. Dieu est la condition indispensable à toute morale. L'on a beau le tourner, le réfléchir, l'on en revient systématiquement à cette évidence. Qui plus est, ce dieu-ci est bien particulier, en cela qu'il est moralisateur ; ce n'est donc pas un dieu uniquement observateur, pouvant être tout puissant, l'un n'empêche pas l'autre, mais nécessairement moralisateur, qui, de son sceptre, vient asséner quelques coups sur la tête de ceux qui, désobéissants, ont fait le mal, et monter aux nues, en donnant des ailes et une auréole, ceux qui, toute leur vie durant, ont fait le bien. bercé par ces légendes, porté par leurs préceptes, les hommes ont bien du mal à définir autrement leur existence que moralement, par rapport à ce qu'ils font, ou à ce qu'ils ont fait. La signification de leur vie, et c'est ici qu'intervient le second sens du mot sens, est dessinée par cette morale, issue de leurs actes, jugés par autrui, mais aussi par eux-mêmes, comme moraux ou immoraux. Car l'homme, s'il sait se constituer juge de l'autre, peut aussi être son propre juge, qualifiant, *a posteriori*, après leur réalisation, ses propres actions comme étant bonnes ou mauvaises, justifiées ou injustifiées etc. etc. N'est-il pas possible au criminel, à

l'occasion de son procès, de regretter ses actes et de *reconnaître* le *mal* qu'il a commis ? Même sans remords, il peut penser, en son for intérieur, « ce que j'ai fait est mal » ; n'empêche qu'il est trop tard, que, pour ainsi dire, le mal est fait, et que la situation ne peut être autre que ce qu'elle est, que ce qu'elle est devenue par la suite des agissements humains, autant d'expressions de la volonté humaine.

Après, il appartient aux hommes de construire l'histoire, globalement cette fois-ci, à partir de faits ponctuels, jugés et commentés ; car l'histoire de l'humanité n'est autre que l'histoire de l'homme par l'homme, écrite par l'homme, interprétée par lui, inventée, qui sait, par lui. Pleine de jugements, pleine de morale, de leçons, nous dit-on, elle est censée permettre à l'humanité d'aller vers un mieux. Quel mieux ? Cela, je l'ignore encore, mais nous aurons grandement le temps d'y revenir dans cette thèse, un peu plus loin dans ce chapitre, où je présenterai, pour sceller cette question, les mythes de l'historicisme. Reste que tout homme prend part à l'histoire, même le plus anonyme, même le plus insignifiant ; tous peuvent clamer, d'une même voix : « j'étais là ». « L'on m'a oublié, qu'importe. J'y étais ! Je l'ai vu, je l'ai vécu, j'ai même été acteur ! » ; tous prennent part au grand jeu de l'histoire ; nous-mêmes sommes enchevêtrés dans sa grande pelote de ficelle, suivant les remous de son long fleuve. Et ainsi nous devenons prisonniers d'une morale, la morale de notre temps et, sans doute, bien plus encore, de la morale qui nous suivra, celle des historiens du futur, qui raconteront ce que nous aurons vécu d'après leur propre point de vue, sans jamais, c'est tristement bien impossible, pouvoir nous demander notre avis. Ce sont pourtant eux, ces visionnaires du passé, qui donneront un sens à notre histoire, nous eût-il échappé, n'y eussions-nous point prêté intérêt. Car le vécu réel, effectif, les émotions ressenties, n'ont que peu de valeur devant l'interprétation des historiens ; et aujourd'hui, ce que nous connaissons du passé n'est que bribes, spéculations. Il est néanmoins, et l'on peut s'en réjouir, quelques témoignages contemporains, c'est-à-dire ramenés directement de l'époque où ils ont été exprimés, sans avoir subi la moindre modification, qui sont parvenus jusqu'à nous, et dans lesquels apparaissent des émotions et des récits de faits précis ; sont-ils pour autant objectifs ? Non, ils demeurent personnels, incertains, sujets à toutes sortes de sentiments et d'intérêts voilés. L'objectivité n'est nulle part, et pour cause, elle n'existe pas en dehors de ce que nos consciences lui confèrent comme existence. Nous-mêmes, contemporains de ce que nous vivons, ne sommes pas à même d'établir des jugements reflétant la totalité de la réalité, cette réalité fuyante, que l'on perd à chaque instant, et que l'on perd en la gagnant, en devenant *l'être*. C'est que l'histoire se veut être la science de l'objectivité, sans voir que l'objectivité est un concept irréaliste, dépourvu de toute intelligibilité ontologique. Mais l'héritage de la

philosophie classique est si lourd que, aujourd'hui encore, nos sociétés ont bien du mal à s'en dépêtrer. Machinalement, l'on pense en termes d'objectivité et de subjectivité, opposant systématiquement l'une à l'autre. Tout notre système est ainsi ; même dans les petites classes, quand les enfants apprennent la langue française, notamment dans les collèges, les enseignants les initient aux notions de subjectivité et d'objectivité, de sorte que celles-ci, incorporées par l'homme dès son plus jeune âge, lui semblent par la suite tout à fait naturelle, et leur dichotomie tout à fait évidente, si bien que, par la suite, nul ne songe à les remettre en question ou, tout le moins, à les reconsidérer. L'opposition entre l'objectif et le subjectif est un acquis de longue date, perpétué par nos sociétés, et l'on en comprend d'autant plus la primordialité lorsque l'on s'intéresse à la philosophie. Pour se justifier, pour appuyer ses syllogismes, il est fréquent que la philosophie classique recoure à l'argument d'objectivité ou, sous une forme déguisée, de véracité – car, à l'évidence, ce qui est vrai est considéré comme objectif et vice-versa ; à l'inverse, ce qui est subjectif est entendu, soit comme faux par nature, soit comme fortement susceptible d'être faux. Le *cogito* cartésien, repris plus tard par Husserl puis, autrement, par Sartre⁸³, est la parfaite illustration de ce parallélisme philosophique entre vérité et objectivité ; c'est que la vérité reste supposément observable dans la réalité, à condition que le jugement porté sur cette réalité soit précisément objectif ; ainsi les cartésiens diront : « le *cogito*, indéniable, est donc vrai, ceci est objectif ». Pourquoi tant de certitudes ? Seulement parce que *je pense donc je suis*, conclusion obtenue suite à un raisonnement abstrait, est supposée indubitable. Pourtant, de fait, il est très aisé de la contester, car Descartes, posant le *cogito*, présuppose déjà sa propre clairvoyance, et exclut sa déraison potentielle ; cela, Foucault, dans *Histoire de la folie à l'âge classique* (Foucault 1998), l'avait bien saisi⁸⁴ ; et pourtant, l'objectivisme va bon train, étendant ses tentacules dans toutes les sphères de la pensée. Ce sont là, pourtant, rien sinon des vestiges de la morale binaire, de la morale universelle. Quasi invisible, elle est cependant bien présente, omniprésente même ; c'est qu'elle revêt différents aspects, qu'elle porte différents noms, qu'elle n'apparaît que sous la forme de corollaires, non plus tant de théorèmes, et, par conséquent, de sous-entendus... Combien de choses, de concepts, de soi-disant vérités, ne sont rien de plus que des allusions à

⁸³ Pour Descartes, lire, bien entendu, le *Discours de la méthode* (Descartes 1991), pour Husserl, les *Idées directrices pour une phénoménologie*, ou encore les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (Husserl 1985, 1964), enfin, pour Sartre, bien sûr *L'être et le néant* (Sartre 1943).

⁸⁴ Ce dernier écrit, entre autres : « Le doute de Descartes dénoue les charmes des sens, traverse les paysages du rêve, guidé toujours par la lumière des choses vraies ; mais il bannit la folie au nom de celui qui doute, et qui ne peut pas plus déraisonner que ne pas penser ne pas être » (Foucault 1998).

cette morale, des doigts au bout de sa main, des ongles au bout de ses doigts ? Quand on la croit ailleurs, elle est ici. Quand on la croit loin, elle est tout près. Liée à l'objectivité, ainsi qu'aux notions de vérité et d'universalité, elle est la théorie praticable la plus instinctive et la plus répandue dans le monde. Passerelle entre l'abstraction de la vérité, notamment au travers du *cogito*, et sa possible réalisation pratique dans l'expérience, non pas en tant que tel, mais en tant qu'expansion de sa vérité, la morale, qui met en jeu tant de sentiments humains, est la discipline la plus appliquée et éprouvée au sein de l'humanité. Je dis bien discipline, car ce n'est pas, à proprement parler, une doctrine, puisque la doctrine, si elle a une portée générale, mais peut et doit se retranscrire théoriquement, par l'usage des mots ou des dissertations, ni même un domaine, car le domaine présuppose la doctrine ou bien la discipline, mais bien parce qu'elle se peut appliquer sans nécessiter pour autant de grands fondements théoriques. Certes, il en faut un minimum ; juste ce qu'il y a de suffisant pour que la faculté de juger, agitée par la volonté, éveille la conscience et la pousse à porter des jugements qualitatifs, qu'au-delà de la quantité, du simple compte, du constat naïf de l'enfant qui, sans discerner le bien du mal, dira naturellement à ses parents, car cela lui semble naturel, « mon camarade de classe se fait frapper par son père, il a des bleus sur tout le corps », l'homme soit capable de dire de son prochain, « il n'aurait pas dû faire cela, c'est mal » ou « gloire à lui, que ses actions sont bienfaites ! ». Voilà la caractéristique principale de la morale, elle a vocation à se placer au-delà du constat, plus loin que l'observation ; incorporée cependant à celle-ci, s'y référant nécessairement, parce qu'elle a besoin, pour exister, de cas pratiques, sinon il n'y aurait plus que l'être. La morale, c'est l'application empirique de la philosophie, une espèce de pensée déformée, de transfert de l'abstrait vers le concret, du jugement spéculatif vers l'application immédiate et matérielle ; une erreur, presque, un parasite, un cheminement incompris vers quelque acte incohérent. Indéfinissable en soi, n'ayant pas de réalité propre, toujours susceptible d'être discutée, non seulement en fonction des circonstances, ce au sein d'une même société, à savoir d'un groupement d'individus usant des mêmes systèmes de valeurs morales, mais aussi en fonction de chaque réalité sociétale, qui érige et applique son propre système moral. Impermanente, la morale prône, ou plutôt, ce sont ses défenseurs qui prônent, pourtant la permanence, l'exactitude, et même, puisqu'elle se veut objective, la scientificité. Un grand mélange confus s'opère donc sous nos yeux, sans que, forcément, nous ne nous rendions compte de quoi que ce soit, tout habitués, c'est bien de l'habitude, que nous sommes, à concevoir la vie d'une certaine manière, d'après certains principes, certains

préjugés. Parfois, ce ne sont pas même des préjugés⁸⁵, mais bien des notions inculquées aux hommes dès leur plus jeune âge par leurs aïeux, qui les tiennent eux-mêmes de leurs ancêtres, et ainsi de suite de génération en génération, sans que l'on puisse distinguer clairement le moment décisif de la création de la règle, instant à partir de laquelle elle s'est propagée, comme une vérité idéologique, dans la conscience des hommes. C'est ainsi qu'est née la morale ; confusément, mais nettement et nécessairement. Dès lors que le constat a été dépassé, que le jugement amoral s'est transformé en jugement moral, que l'on est passé du quantitatif au qualitatif, bien qu'encore il puisse exister des jugements qualitatifs amoraux, du type « le ciel est bleu » ou encore « les étoiles sont brillantes », qui relèvent encore du simple constat, donc plutôt de l'observation que du *jugement*, c'est-à-dire, parce que tout constat est jugement, à l'action de juger moralement les choses, de leur attribuer des bonnes et des mauvaises qualités, l'on a versé dans la morale. La morale, c'est une observation plus quelque chose d'autre, plus un petit grain de sel personnel, une empreinte de l'ego sur le monde, une marque d'insatisfaction de l'individu, qui ne peut se satisfaire des événements, mais auxquels il lui semble bon d'ajouter sa touche personnelle, sa propre estimation, qu'il considère, il va sans dire, toujours comme l'exacte estimation, la remarque objective. Courant derrière le flambeau de l'objectivité, les hommes, dont les jugements sont tous subjectifs, sont tous persuadés, même si, parfois, dans une fausse modestie, ils affirment savoir ne pas détenir la vérité, que leur jugement est le meilleur, le plus éclairé, le plus objectif ; aussi, quand deux points de vue s'opposent et demeurent inflexibles, un conflit peut éclore entre deux parties.

⁸⁵ Il est un texte magnifique qui traite bien la problématique des préjugés ; il s'agit du premier chapitre de *Par-delà le bien et le mal* de Nietzsche, dont je crois pouvoir vous citer un passage qui montre bien son opinion sur la question de la morale universelle de la philosophie classique : « Ce qui incite à considérer tous les philosophes moitié avec défiance, moitié avec ironie, ce n'est pas que l'on s'aperçoit sans cesse combien ils sont innocents, combien ils se trompent et se méprennent facilement et souvent – bref, ce n'est pas leur enfantillage et leur puérité qui nous choquent, mais leur manque de droiture. Eux, tout au contraire, mènent grand bruit de leur vertu, dès que l'on effleure, ne fût-ce que de loin, le problème de la vérité. Ils font tous semblant d'être parvenus à leurs opinions par le développement naturel d'une dialectique froide, pure et divinement insouciante (différents en cela des mystiques de toute espèce qui, plus qu'eux, honnêtes et lourds, parlent d' « inspiration » –), tandis qu'ils défendent au fond une théorie anticipée, une idée subite, une « inspiration », et, le plus souvent, un désir intime qu'ils présentent d'une façon abstraite, qu'ils passent au crible en l'étayant de motifs laborieusement cherchés. Ils sont tous des avocats qui ne veulent pas passer pour tels. Le plus souvent ils sont même les défenseurs astucieux de leurs préjugés qu'ils baptisent du nom de « vérités » – très éloignés de l'intrépidité de conscience qui s'avoue ce phénomène, très éloignés du bon goût de la bravoure qui veut aussi le faire comprendre aux autres, soit pour mettre en garde un ennemi, ou un ami, soit encore par audace et pour se moquer de cette bravoure » (Nietzsche 2000).

L'on peut comprendre ainsi comment, quelque peu grossièrement, certainement, mais, tout de même, l'essentiel est là, sont nées les querelles et les guerres, autant de batailles de points de vue tous plus obtus les uns que les autres. Chacun croit savoir, croit détenir la vérité et veut, non pas seulement l'enseigner à l'autre, car autrui serait, dans ce cas, libre de prendre ou de rejeter l'enseignement, mais bien de l'imposer, sous peine de punitions ou autres sanctions échelonnées selon la gravité estimée de la faute ou de l'erreur. Puis, à l'égard de celui qui s'en tient au simple constat, l'enfant, par exemple, l'homme corrompu par ses préjugés aura un regard des plus méprisants, considérant cette innocence, pourtant si lucide, comme de l'ignorance, tout ignorant qu'il est lui-même des notions essentielles de l'existence. Bien entendu, cet homme innocent, que j'évoque ici, n'a rien de comparable avec le Candide de Voltaire (Voltaire 1991), qui était, lui, persuadé de vivre dans le meilleur des mondes possibles, habiter le plus beau château, avoir la plus belle épouse, écouter le meilleur précepteur etc., car ce dernier était déjà immergé dans la morale, mais il s'agit plutôt d'un enfant, devant lequel les hommes prennent tant de hauteur, qui, méconnaissant les mécanismes matériels et phénoménologiques de la condition humaine, ne jure que par ses perceptions, sans pour autant les retranscrire en jugement moral. Un tel type d'observation n'est néanmoins pas exclusif à l'enfant, mais bien accessible à quiconque souhaiterait s'y adonner – si tant est que l'on puisse s'adonner à l'observation ! En fait, il n'y a pas de terme juste, du moins, pas que la langue française nous ait donné, pour exprimer cette idée de se laisser aller simplement au constat, tout en pouvant s'autoriser l'analyse la plus fine et la plus perspicace, sans pour autant verser dans le jugement moral ; d'ailleurs, il est bien inutile de juger moralement des situations pour les comprendre, la morale venant toujours en surplus ou plutôt, si j'ose dire, en superflu. Considérez, par exemple, une femme d'une soixantaine d'années qui veuille traverser une rue sur un passage piéton, mais aucun conducteur ne lui laisse l'occasion de traverser ; alors un homme à l'apparence bienveillante vient à son secours, fait signe aux automobilistes, aide ladite femme à traverser la rue et, une fois la besogne faite, en profite pour lui soutirer son portefeuille, bien visible dans son sac à main, avant de s'enfuir en courant, sous le regard des autres passants inactifs et indifférents. Tout cela, nous le concevons fort bien, nous le percevons très précisément, et nous avons saisi, du moins pour ce que nous *pouvons* saisir, à partir de notre propre point de vue, la situation énoncée. Maintenant, mettons un peu de morale dans cette illustration : l'on peut d'abord considérer que la femme en question, du fait de son âge et de sa position de faiblesse dans un environnement hostile, est bienveillante, c'est un parfait cliché, qui colle merveilleusement à notre exemple. Ensuite, l'on peut penser que les conducteurs sont des gens mauvais, égoïstes

et irrespectueux. Et puis l'on peut fort bien concevoir que l'homme qui vient en aide à notre héroïne est un voleur, un hypocrite, un opportuniste, dont le seul objectif est d'abuser des personnes plus faibles que lui, et que son acte est pendable. Enfin, en ce qui concerne les passants, qui regardent la scène sans intervenir, l'on peut aisément les traiter de vauriens et de lâches. Ainsi étoffée de morale, notre observation arbore une tout autre allure ; elle se pourvoit d'un tribunal, de perruques, d'une massue, d'une balance, de cachots et, pourquoi pas, d'une guillotine. Est-ce que, pour autant, ce surplus moral nous aura permis de mieux saisir les événements ? Force est de constater que c'est nullement le cas, que, à l'évidence, le jugement moral n'a rien apporté à l'analyse, n'a pas permis d'éclaircir les zones d'ombres, demeurées ainsi à cause de ce cher *habitus* ; au contraire, il a déplacé notre attention vers le domaine moral, aux dépens de la réalité causale qui, pourtant, se suffit largement à elle-même. Les juges, les moralistes, après avoir rendu leur jugement, ne sont ni sortis grandis, ni plus érudits, après avoir mis en place leur mécanique morale ; mais ils sont bien restés au même stade de connaissance, ou d'ignorance, que précédemment. Cependant, je vais marquer ici un léger bémol ; en effet, si l'apport moral n'amène rien à l'analyse de la réalité causale, si elle ne permet aucune compréhension supplémentaire, l'on peut toutefois se demander si ce surplus moral peut apporter à l'homme un surplus *a côté* de l'analyse, dont il dépend, quelque chose d'autre, de, peut-être, déterminant pour l'homme. Ceci reste encore entouré de brouillard, et je tâcherai d'y répondre dans un paragraphe du présent chapitre.

Alors, devant tant de problématiques, tant d'incertitudes, d'énigmes non élucidées, je me devais de dresser une analyse pertinente et logique, qui ne se fondait pas sur l'universalisme, que j'ai décrié dans les deux chapitres précédents, mais sur la conjoncture historique, ainsi que la position de chaque homme au sein de l'humanité. J'entends par position, position sociale, avec tout ce que cela comporte, à savoir le statut social, l'éducation, l'expérience, ainsi que le sexe, ou encore l'âge etc. mais aussi sociétale, c'est-à-dire qui renvoie à l'appartenance de l'individu à un certain modèle de société. Jusque là, la morale n'a jamais été entièrement expliquée, par ailleurs, je serais bien orgueilleux de prétendre pouvoir l'explicitement totalement, mais je crois pouvoir faire un grand pas en avant, un grand bon vers une sorte d'accomplissement logique qui, s'il est paradoxal avec *l'être*, apportera une certaine satisfaction à la conscience individuelle. On le sait, c'en est fini, et Schopenhauer, qui avait su lire entre les lignes de l'impératif catégorique, avant Nietzsche et son *Gai savoir*, qui s'écriait « Dieu est mort ! » (Nietzsche 1956) le préfigurait, de la morale théologique ; le bien et le mal

sont libérés de leur carcan, et une grande place est laissée à la liberté⁸⁶ ; cette liberté, sur laquelle l'on n'a pas encore d'idée précise, est la condition de la mise en place de valeurs morales inscrites dans les coutumes, les sociétés et l'histoire. Le travail analytique consistera donc ici, d'une part en une démarche authentiquement philosophique, axée sur une réflexion morale s'intéressant à la nature humaine, par opposition aux autres espèces du vivant, d'autre part, en une démarche historique qui, si elle n'ancrera pas nécessairement mon discours dans l'histoire de la philosophie, car je crois que cette dernière ne se construit qu'après l'expression de la pensée, si elle n'étudiera guère trop non plus la philosophie de l'histoire, bien qu'elle doive, par la force des choses, y recourir quelque peu, étudiera les puissances créatrices de la morale ; étant donné que la morale universelle a disparu, je ne puis que suggérer une *création* des règles morales. Aucune autre alternative ne m'est plus permise, le champ de réflexion est désormais limité à cela. Mais il ne faut pas s'en plaindre et, d'ailleurs, je crois que ce n'est qu'en employant cette voie que nous parviendrons à définir véritablement, si vous me permettez l'emploi de cet adverbe⁸⁷, l'essence de la morale ; celle-ci n'étant plus dans

⁸⁶ A ce sujet, je ne saurais que trop vous renvoyer à une interview donnée à la télévision française en 1966 par Michel Foucault, à l'occasion de la sortie de son ouvrage *Les mots et les choses*, dans laquelle, se basant sur l'hypothèse nietzschéenne susdite, il tente de chercher des solutions aux problèmes induits par les conceptions structuralistes de la pensée postmoderne. Si je ne partage pas complètement son avis, surtout dans la forme, puisqu'il considère comme évident que « Dieu est mort », alors que cela, Nietzsche lui-même ne l'a jamais prouvé, mais l'a uniquement spéculé, quoique gardant, et il s'en sort fort bien ainsi, cependant une certaine distance vis-à-vis de ce postulat, se présentant plutôt comme un historien de la philosophie, je ne puis que trop vous inviter à le regarder et à l'écouter. Par chance, l'entrevue est disponible en ligne, à l'adresse suivante : http://www.youtube.com/watch?v=CVy_frFL7w4. A noter que ce discours structuraliste, qui s'inscrit dans une période structuraliste, mais qui n'est pas tant, lui-même, structuraliste, en cela que la vérité ne lui est pas acquise, qui suggère, non plus la mort de Dieu, sinon la mort de l'homme, fera l'objet de mon Livre III ; et l'on retrouve, ici encore, les soubassements de la pensée destructuraliste, laquelle ayant vocation à marquer une rupture la pensée philosophique postmoderne, notamment européenne, mais aussi, mais cela, vous l'aurez compris, la pensée morale telle qu'elle est communément répandue dans nos sociétés occidentales.

⁸⁷ Dois-je ici me justifier ? Je l'ignore. En fait, je souffre, comme la plupart des penseurs, des carences du langage que j'utilise. La langue française, si riche, si complète, si nuancée, a malheureusement, comme tout dialecte, quelques défauts, qui ne lui permettent pas de retranscrire par des mots certaines idées dont elle n'a peut-être elle-même pas idée. C'est que ceux qui l'ont, à travers le temps, inventée, n'ont fait que coller des mots à leurs propres idées et, ainsi, ne pouvaient pas en imaginer à partir de notions qui leur étaient encore inconnues. Faut-il alors, pour exprimer ces nouveaux concepts, inventer des mots ? A quelques exceptions près, qui rende pareille manœuvre inévitable et simplificatrice, je rechigne à me lancer dans une telle entreprise. Je préfère m'en tenir, autant que faire se peut, à ce que mes prédécesseurs m'ont légué, la langue française ; et c'est déjà un héritage colossal et magnifique, que, je crois, peu de personnes maîtrisent réellement. Les subtilités sont

l'absolu, c'est un fait, mais bien au cœur même de l'humanité. Voyez ici l'amorce d'une théorie authentique qui, même si elle pourra faire penser, sur certains points, au nietzschéisme, car Nietzsche fut le premier bâtisseur d'une morale conjoncturelle crédible, conduira à l'élaboration d'une théorie morale tout à fait nouvelle, encore jamais établie jusqu'alors et qui, je l'espère, permettra une refonte de certains mythes philosophiques. Basée sur le réalisme, l'empirisme, mais aussi la logique, celle-ci dépassant non seulement l'empirisme, mais aussi l'embrassant et s'en inspirant entièrement, puisque l'expérience, le phénomène, est l'objet de la logique, c'est-à-dire ce qu'il y a, malgré l'impermanence et l'incertitude, de tangible, elle fera descendre de l'Olympe la morale classique, avant de lui faire entreprendre une nouvelle ascension, à la mesure, non plus des dieux, ni de l'absolu, mais des sociétés humaines ; une théorie humaine pour l'humanité. S'agit-il pour autant d'une forme d'humanisme ? Je ne le crois pas. Je ne m'inscris guère dans la mouvance humaniste, et pense plutôt que celui-ci est conjoncturel, qu'il n'est que le legs rêveur de l'époque romantique en Europe occidentale. Néanmoins, sans m'attacher à l'humanisme en tant qu'idéologie, car je crains les idéologies, elles sont des structures dont la seule vocation est la déformation de la pensée, je dois bien reconnaître que la philosophie, et même toute réflexion, a tendance à placer naturellement l'homme en son propre centre ; l'homme est le référentiel de l'homme, et sa réflexion est anthropocentrique. Pourquoi cela ? Sans doute parce que, comparativement à la bête, l'homme pense détenir une grande intelligence et que, par voie de conséquence, le monde dans lequel il vit, auquel il est parvenu à s'adapter, doit certainement être déterminé, si ce n'est par rapport à cette intelligence, mais à partir de cette dernière, ou d'une plus grande encore ; d'où l'introduction fréquente de la divinité dans le discours philosophique, et encore plus, dans le discours moraliste. Mais tout ceci n'est, en réalité, qu'affaire de préjugés, et n'a de substance que dans ces préjugés. Si l'on vient à les ignorer, l'on s'aperçoit très rapidement que, en fin de compte, la morale peut être repensée, réfléchie à nouveau ; et si elle l'a été pendant des siècles, des millénaires désormais, car les premiers

nombreuses, le vocabulaire est varié, et c'est là un médium suffisant. Aussi est-il préférable d'éviter à tout prix cette logique modale qui, voulant soi-disant pallier aux insuffisances et aux imprécisions du langage, ne fait que mettre en place un discours crypté, hiéroglyphique, à peine compréhensible et, surtout, sous-tendu par une logique ouvertement, puisqu'elle est modale, anglo-saxonne. Que chacun emploie sa propre langue, qu'importe si les textes peuvent souffrir d'apparences contresens ; après tout, il est toujours possible au lecteur de les reprendre et de corriger, non pas l'erreur d'expression, mais bien leur propre erreur de compréhension. Et même si le langage peut donner naissance à des contradictions effectives, qui auraient échappé à la vue des auteurs, il est toujours possible à ceux-ci de revenir, par la rédaction d'autres textes, sur leurs travaux.

textes teintés de moralité, fussent-ils sacrés, sont datés de plusieurs millénaires avant notre ère, elle n'a jamais encore trouvé de point final. En fait, chaque philosophe, érigeant sa pensée, songeait avoir posé cet ultime point, cette pierre au sommet de la pyramide, si pyramidale elle-même qu'aucune autre ne pourrait tenir en équilibre sur elle ; et pourtant tous les raisonnements établis jusqu'alors, certains moins que d'autres, quoi que l'on éprouverait le plus grand mal à réaliser une classification, ont souffert de grandes contradictions ; les idéalistes ont péché par l'universalisme, les premiers existentialistes, au premier rang desquels Kant et Schopenhauer, ont fauté par le même biais, de même pour les existentialistes, notamment Sartre, qui s'est rattaché à la philosophie d'Husserl. Les structuralistes, qui ont dépeint la mort de l'homme, se sont enfermés dans une geôle déterministe qui, si elle est probablement héritée un peu de Nietzsche, et beaucoup de Marx, les a contraint à restreindre le champ même de la réflexion, entièrement remis en question par la nature originelle de la réflexion, supposément conditionnée par la position sociétale ; leur position demeurant ambiguë dans la mesure où elle se situe dans une dérive du nietzschéisme, de sa *Généalogie de la morale* et de ses questions transversales sur l'histoire et la société. C'est qu'ils ont mélangé le marxisme et le nietzschéisme, les ont associés sur leur base, non pas sociale, mais bien sociétale, systémique, car c'est bien là le seul point de jonction possible des deux théories, cette récupération de la morale historique par Marx qui, dans son *Capital* (Marx 1963), en fait une morale de classe, elle-même inscrite dans l'histoire des moyens de production, ce sur quoi j'aurais l'occasion de revenir dans ce chapitre, car ces transversalités entre les deux modes de pensées sont fondamentales et révélatrices de bien des mécanismes sociétaux et moraux. Nietzsche, quant à lui, considéré isolément, indépendamment de Marx, dont, en tout état de cause, il n'avait guère besoin pour s'affirmer, s'est affaibli par le caractère peu structuré de son discours, souvent prononcé sous la forme d'aphorismes, et son recours quasi systématique à l'invective⁸⁸, bien que, à mon sens, il soit le philosophe qui, sur

⁸⁸ Certaines mauvaises langues, sans doute, diront qu'il tient cela de Schopenhauer ; pour être honnête, je crois que c'est inexact. En fait, Schopenhauer ne versait pas dans l'injure, son registre, bien que parfois assez outrageux, était plutôt celui de l'indignation ; Schopenhauer, on le voit fort bien lorsqu'on le lit, était un homme indigné par les courants de pensée qui régnaient à son époque, répandus par le courant idéaliste allemand et, pour se faire entendre, usait de la provocation et, parfois, de l'insulte (voir à ce sujet la dernière préface du *Monde comme volonté et comme représentation*, ou encore dans celle de la *Quadruple racine du principe de raison*, dans laquelle il justifie ses propos), sans que l'injure soit, en soi, un moyen de communication. Pour parler familièrement, je dirais que, en son temps, Schopenhauer appelait un chat, un chat, et ne laissait aucune place, dans son discours, aux arrondis et aux petits arrangements politiques. Nietzsche, par contre, est sans arrêt dans la

le plan moral, se soit le plus approché d'une démarche et de conclusions proches de la réalité causale ; tout comme Laozi, plus mystique, qui a conservé une cohérence certaine avec lui-même, mais dont le discours anhistorique n'a pas sa place dans le présent chapitre. Et, avant de se placer en dehors de l'histoire, ce que j'ai fait dans les deux précédents chapitres, mais c'était là une démarche nécessaire, par laquelle je me devais de passer, comme un cours d'eau, avant de gagner l'océan, rencontre des plaines, des lignes droites et des virages serpents, il me faut d'abord analyser la morale dans l'histoire, la morale dans l'activité, dans le yang. C'est que les morales universelles et circonstanciées, respectivement idéalistes et existentialistes, voulaient coupler les réalités yin, incarnée par le Dieu créateur et laissant libre cour à l'activité de l'homme, et yang, incarnée, elle, par le Dieu juge et punisseur, faisant le procès des hommes après leur mort, et donc reliant Dieu à l'action terrestre de l'homme, alors que ces deux réalités, qui vont de pair sur le plan moral, ont le plus grand mal à s'associer sur le plan de l'activité considérée vis-à-vis de l'inactivité. Ici, nous sommes en plein dans la réalité yang, causale, et nous ignorerons tout à fait le yin acasual de *l'être*. Et ce n'est qu'en analysant indépendamment chacune de ses réalités que, par la suite, nous pourrons faire une synthèse cohérente, qui comprendra leurs complexités, et qui fera office, finalement, de théorie morale en adéquation avec *l'être* ; car nous serions bien sots de rechercher autre chose que la concordance avec ce dernier qui est, c'est la seule certitude que nous tenons, l'expression suprême du savoir et de la réalité.

§ 58. L'animal, l'anthropocentrisme et la nature humaine

Dans un mémoire précédant, *Economie de rien* (Lasserre 2009), j'ai accordé une large place à l'animal dans mes démonstrations ; c'est que j'opposais celui-ci à l'homme ou, pour être plus précis, la nature animale à la nature humaine. Dans cet essai, je développai donc un point de vue essentiellement naturaliste, et l'ensemble de mes raisonnements découlaient de la définition que j'avais établie de la notion de nature humaine, nature que je croyais tenir

provocation, la bousculade et, parfois, l'indécence. Il est beaucoup plus décadent que Schopenhauer, beaucoup plus extrémiste ; en fait, il est sans limite.

comme étant la chose la plus spontanée, et donc la plus inébranlable, à laquelle il était exclusivement possible et raisonnable de se fier. Depuis lors, mon discours a évolué, et je ne crois guère plus que l'on puisse baser une réflexion philosophique sérieuse sur quelque chose d'aussi incertain et conjoncturel que la nature humaine. A dire vrai, cette prétendue nature spontanée et vraie était une notion bien pratique, qui permettait l'intronisation d'un certain nombre de présupposés qui servaient à fonder l'analyse. Ce qui subsiste, dans cette thèse, ce n'est pas la nature humaine, le bien, le mal, le vrai ou le faux, mais uniquement *l'être*, qui se suffit à lui-même, et duquel je suis obligé d'extirper la totalité des notions particulières. *L'être* étant cependant une réalité large, la plus large et la plus totale de toutes, ce n'est pas là un grand malheur de s'y référer ; cela n'entraîne aucune pénibilité, aucune limite particulière, mais permet au contraire, en considérant l'infinité effective du monde, de tirer d'infinies conclusions, desquelles il convient de retenir non seulement les plus pertinentes, mais aussi les plus utiles ; utiles, c'est le terme qui convient, non pas parce qu'elles apporteront quelque richesse matérielle à l'humanité, mais parce que, dans cet état de moyens et fins, permettront, seront donc les moyens, de parvenir à la lisière du chemin de la réalité, fin ici considérée, lisière uniquement, car la voie, elle, dépasse la raison et s'affranchit de la volonté. Il s'agit donc bien d'utilité, cette notion subjective, qui renvoie toujours à des petits besoins subjectifs, mais qui ici, peuvent éventuellement se muer en nécessités, voire en une nécessité unique et prépondérante, axée sur la conscience elle-même, par opposition aux nécessités renvoyant aux besoins physiologiques des hommes. Cependant la méthode que je propose, ou plutôt la description que j'expose, n'est pas une étape nécessaire à la réalisation personnelle de *l'être* ; d'ailleurs il faudrait être bien présomptueux pour se rendre dignitaire de pareille mission divine, et, étant dupe de soi-même, songer erronément que l'humanité aurait attendu ce jour pour être ce qu'elle est, mais mes travaux proposent à leurs lecteurs une conception authentique du monde, telle qu'elle n'a jamais encore été proposée par la philosophie, ni par les sciences humaines, dont le but est de décrire au mieux la réalité du monde, et donc de proposer un regard différent, se voulant plus conforme à la réalité, sur les événements qui nous entourent. En cela le labeur est utile, car chaque individu, considéré isolément, pourra éventuellement se dire, en le parcourant : « cela m'a servi à quelque chose ». C'est bien dans cette strate-là que se situe l'utilité ; dans les bas-fonds subjectifs et égoïstes de l'humanité, qui s'approprie tout ce dont elle a besoin immédiatement afin de réaliser ses desseins individuels. Dans les sillons de la volonté, l'utilité est une puissance invisible tout à fait extraordinaire, le point de rencontre entre la volonté et le désir ; elle est ce qui stimule le désir, lui donne l'illusion de son importance, de sa nécessité ; « parce que tel objet, ou tel accomplissement, va

me servir à telle ou telle chose, alors je dois le gagner ou le réaliser », tel est le discours de la volonté guidée par l'utilité.

Est-ce que cela est propre à la nature humaine ? N'y a-t-il que les humains pour *vouloir* et pour considérer l'utile et le différencier du superflu ? Ces questions-là nous interrogent sur la spontanéité de la volonté, son côté naturel ou bestial, instinctif ou raisonné ; car nous avons bien des difficultés à cataloguer la volonté dans une catégorie précise, dans la nature ou dans l'aliénation par la bestialité, dans l'instinct ou dans la réflexion, de par les agencements intellectuels et calculés de moyens en vue de la réalisation de fins anticipées. Mais ces questions-là n'auraient pas lieu d'être si l'humanité ne se trouvait pas face à référentiel étranger à elle-même, à savoir l'animal. C'est l'animal qui suggère la bestialité, qui chuchote à nos oreilles engourdies, « méfie-toi, tu agis pareillement à une bête sauvage ! » ; s'il n'était pas là, s'il n'y avait que des hommes, alors la volonté tomberait dans la nature sans éveiller le moindre soupçon ; l'on ne la pourrait plus placer en contradiction avec elle-même, en son propre sein, avec la bestialité qu'elle laisse entrevoir, bestialité que nous ne connaissons point grâce à elle, par sa seule manifestation, mais bien à travers les troupes d'animaux qui nous sont donnés d'observer naturellement. Il s'agit par conséquent d'une contradiction toute particulière, révélée par un élément extérieur à elle-même ; en effet la volonté, considérée seule, apparaît simplement comme une énergie qui meut et intrigue l'ego, et nullement comme un précipice pour l'homme qui, y cédant systématiquement, sans réfléchir, risquerait de se comporter pareillement aux bêtes, devenant leur égal, et par-là même une créature étrangère à l'humanité, étrangère à elle-même. Il est donc ici une subtilité toute particulière, qui vient nous interroger directement sur la nature et substantialité de la contradiction, et même des contradictions en général. Il peut apparaître, de temps à autre, des éléments contradictoires dont on sait qu'ils sont ainsi ; ces éléments-là, incompatibles, s'excluent automatiquement, et toute proposition les plaçant en accord l'un l'autre sont contradictoires. Ce type de contradiction, émanant directement des éléments qui la génèrent, est du type mathématique ; par exemple, on sait que si l'on considère les relations mathématiques simples $a < b$ et $b < c$ il découle que $a < c$, et donc la proposition $a > c$ est contradictoire *de facto*, elle exprime une réalité impossible. Traduite avec des mots, on pourrait l'exprimer ainsi : Jacques est petit que Jean et Jean est plus petit que Pierre, *donc* Jacques est plus petit que Pierre, et il est impossible que Jacques soit plus grand que ce dernier ; une telle conclusion est à la fois illogique et inintelligible. C'est ce type de contradictions qui intéresse généralement la philosophie ; ce sont sur elles qu'elle s'appuie pour mettre en avant sa dialectique, et aussi pour dénoncer des paralogismes. Directement visibles, sautant aux yeux dès lors que l'on les a

démasquées, car certaines d'entre elles, enrobées de beaux mots, peuvent se croire à l'abri de la logique, elles permettent d'exclure certaines propositions, les propositions, justement, qu'elles énoncent. Mais il existe une autre forme de contradictions, plus complexe, qui ne se révèle pas de fait, mais qui a besoin, pour exister, d'un élément étranger à l'élément lui-même censé générer le paradoxe. Et c'est à cela que nous sommes confrontés ici ; tandis que la volonté ne révèle que l'ego, en quoi elle paraît tout à fait caractéristique de la nature humaine, si l'on introduit à présent la notion de bestialité, relative à la réalité du règne animal, alors la volonté peut se trouver en contradiction avec la nature humaine, en quoi un élément extérieur aux seules volonté et nature humaine vient perturber les rapports entre ces deux notions. En fait, l'existence de l'animal vient dénaturer la volonté humaine. Là où il pouvait sembler y avoir harmonie, il y a, à cause d'un élément extérieur, discorde. C'est pourquoi, avant de définir la nature humaine vis-à-vis de la nature animale – la démarche réciproque paraît impossible parce que la complexité de l'animal semble moindre que celle de l'homme – il faut avant tout venir à bout de cette contradiction, qui met en avant le fait que l'intrusion d'un élément dans une proposition peut dénaturer les éléments déjà présents, et peut donc transformer une situation harmonieuse en une situation paradoxale.

Résolution de la contradiction de la contradiction :

- a. Le monde causal est une accumulation d'événements différents qui s'entrecroisent. Des phénomènes de toutes sortes surgissent et s'évanouissent à chaque instant dans un mélimélo indescriptible en perpétuelle transformation.
- b. Il est possible que les phénomènes respectent une certaine logique, de sorte que l'on puisse émettre des jugements logiques à leur égard, et établir certaines règles.
- c. Néanmoins ces règles sont toujours circonstancielles, ponctuelles, et jamais absolues. Elles dépendent donc des dispositions de l'endroit et du moment, de l'événement observé, de sorte que les éléments qu'elles font entrer en jeu n'ont pas les mêmes caractéristiques en fonction de la conjoncture dans laquelle ils se trouvent situés.
- d. Pour porter un jugement, il faut donc tenir compte de toutes les circonstances, sinon le jugement est insensé, il demeure dans le domaine de l'hypothèse ou de la rêverie.

- e. Il s'ensuit que l'ensemble des éléments connus doit être pris en considération pour l'élaboration d'un jugement ou d'un raisonnement logique, car feindre de ne pas connaître une partie des informations accessibles revient directement à mentir, et donc à déformer sciemment la réalité.
- f. Par conséquent, si deux éléments peuvent être concordants en l'absence d'un autre, inexistant, alors rien ne peut venir biaiser cette harmonie. Par contre, dès lors qu'un phénomène tiers, fût-il issu de la pensée logique, donc de moi-même, fournit une information suffisante qui justifie l'abolition de cette harmonie, alors l'harmonie est brisée et laisse place à la contradiction.
- g. A noter que, dans le cas contraire, l'on pourrait admettre pour réel le tout et son opposé, et que c'est toute la pensée logique qui s'éteindrait.

Dans notre cas précis, donc, la définition de la nature humaine doit tenir compte de la nature animale, qu'elle peut, par chance, observer et décrire, sans quoi la conscience ferait acte de mensonge et, se plaçant soit dans une situation idéale, dans laquelle l'on supposerait l'inexistence de l'animal, et où l'on mettrait en adéquation la volonté et la nature humaine, soit dans l'exclusivité, laquelle supposerait que la nature de la volonté animale est différente de la nature de la volonté humaine ; or ce dernier cas est improbable, puisque la volonté, comme concept, reste de la volonté, et n'est rien d'autre ; qu'elle soit humaine, animale, végétale ou même calcaire, dès qu'elle se manifeste, elle est identifiable.

Enfin, je tenais tout de même à livrer quelques précisions quant à la démonstration rédigée ci-dessus, l'on la peut sans doute mieux comprendre par l'exemple : voyez ce jugement, qui semble harmonieux, « le ciel est bleu » ; si cela est avéré, si aucun nuage ne point à l'horizon, il n'y a aucune contradiction dans cette assertion. Ici pourtant, l'harmonie, donc l'on se positionne de l'autre côté du miroir, provient d'un élément extérieur : moi-même, le sujet observant, qui introduit, dans l'observation, la notion de couleur, qui vient clore le jugement synthétique *a posteriori* que je prononce. Considérez désormais qu'un autre individu survienne et affirme, devant la même scène : « le ciel est rouge ». Ainsi éclot une contradiction, non pas dans le ciel, qui est toujours de la même couleur, mais bien dans la remarque opérée par le second individu, dont le jugement synthétique est faussé par son appréhension personnelle des couleurs ; soit il est daltonien, auquel cas son cerveau lui fournit une information différente, soit il confond les termes rouge et bleus, auquel cas son erreur est

immédiatement perçue et comprise – car, dans la première configuration, l'on ne saura jamais qui des deux protagonistes tiendra la bonne définition de la réalité, ici la véritable couleur du ciel, et l'harmonie, semblant si évidente, se trouve mise en branle par ce seul élément perturbateur extérieur. Donc tout élément étranger, qui vient s'ajouter à nos perceptions et à nos réflexions, doit être envisagé et étudié. Aucun ne doit être négligé, sous peine, justement, d'avancer des inepties. Toute proposition intelligente n'est en conséquence pas contradictoire à la condition qu'elle comprenne, dans son établissement, toutes les informations disponibles de celui qui l'émet ; ce n'est qu'ainsi qu'elle peut conserver une certaine cohérence. En attendant, l'homme prend le risque de se contredire et de sombrer dans le ridicule. Alors, pourra-t-on tenter de m'opposer, le premier exemple mettant en scène Jacques, Jean et Pierre, n'est pas l'illustration d'une harmonie certaine ; en fait, cet exemple, simplifié et simplissime, met en jeu des données prédéfinies extrêmement réduites : l'individu et la taille. Ce sont les seules informations dont on a besoin pour établir la relation de transitivité, celle-ci ne se basant que sur la taille des personnages. Et comme aucune autre information ne peut pénétrer ce jugement, alors il est logique, et ses éléments, très basiques, ne peuvent être dénaturés. Voilà pour ce qui est de la nature des contradictions, et ce propos m'est apparu nécessaire pour une meilleure compréhension de ce qui va suivre, non seulement dans ce paragraphe, mais dans le reste de la thèse. Reste qu'il ne faut pas oublier, non plus, l'*habitus*, qui est lui, non pas la nature humaine, mais bien la condition humaine ; de plus, à la différence de cette dernière, il est un acquis intellectuel, étant donné que, pour lors, nous n'avons aucune certitude de la réalité d'une quelconque nature humaine.

La question de cette nature peut se poser de différentes manières, mais il semble que celle-ci soit particulièrement pertinente : par rapport à quoi existe la nature humaine ? C'est par cette voie-là que l'on pourra effectivement la définir. Le point de départ convenable à ce raisonnement est, à l'évidence, le vivant, parce que la nature humaine a pour première particularité d'être animée, considéré dans sa globalité, c'est-à-dire par opposition à l'inerte, puis dans ses diverses formes d'expressions, multiples et variées. Le non vivant, tout d'abord, est caractérisé par son incapacité à percevoir ; les perceptions, en effet, sont propres aux espèces vivantes, qui seules peuvent ressentir, à travers leurs sens, non seulement les réalités extérieures à leur propre individualité, mais aussi ce qu'elles sont et ce qu'elles éprouvent. Sans parler de sentiments, bornées au ressenti physique, les perceptions sont le moyen de connaissance de l'extérieur et de soi. Par conséquent, un objet sans perception – on le nommera d'ailleurs, inconsciemment mais à juste titre, objet et non pas être – est comme coupé du monde auquel il appartient. Néanmoins, il est certain que cet objet, appartenant au

monde, est partie de *l'être*, en quoi il est directement relié aux autres phénomènes, ainsi qu'aux individualités ; et c'est ainsi, non pas par lui-même, mais bien de fait, que l'objet inerte participe à la réalité et se trouve immergé complètement dans le monde. Donc il existe un double lien entre les objets particuliers et le monde ; l'un, suffisant, strictement matériel, l'autre, pareil à un met exquis, bien que toujours imparfait, intellectuel. Ce dernier s'opère par les perceptions, qui relient consciemment les individualités vivantes au monde extérieur, comme au monde intérieur – car, à dire vrai, l'on a bien des difficultés à discerner ce qui est extérieur de ce qui est intérieur – l'idée d'extériorité provenant de l'ego ; celui-ci pouvant se définir comme une identité autonome, à plus forte raison qu'il survit à la disparition d'autres objets et d'autres êtres, tous extérieurs, il prend ainsi conscience, contrairement à l'inerte, de la réalité du monde qui l'entoure et qu'il détient. Ce monde lui est à la fois étranger et intime, inconnu et tellement familier ; ses perceptions lui donnent l'impression d'extériorité, mais, ramenées à lui-même, le confortent dans son rapport d'intériorité, dans la mesure où le monde perçu par les sens est intériorisé dans l'esprit, et ainsi partie prenante de ce dernier. Les perceptions sont alors le lien conscient de l'être au monde, la condition nécessaire du vivant, ce qui le différencie catégoriquement du non vivant. Une dernière épine subsiste toutefois ; le monde étant uni dans *l'être*, nécessairement, l'inerte est aussi inondé de conscience, et possède donc une part, aussi infime fût-elle, de conscience. Est-ce que, pour autant, cette conscience est synonyme d'ego ? Il faut croire, et cette réalité nous est donnée à chaque instant, que c'est nullement le cas ; les objets ont des yeux pour ne pas voir, des oreilles pour ne pas entendre, un nez pour ne pas sentir, des mains pour ne pas toucher et un palais pour ne pas goûter ; l'on ne peut jamais leur demander leur avis sur une situation, ils refusent toujours de nous répondre lorsque l'on leur pose des questions ; et pourtant ils sont, eux aussi, emplis de conscience. Il ne leur manque que l'ego pour avoir l'esprit critique, que l'ego pour avoir leur propre regard sur les événements. Peu bavards, peu enclins à la sympathie, comme à l'inimitié, ils se contentent d'être sans agir – le peuvent-ils ? – et sont donc des êtres qui n'ont pas conscience d'être. Leur individualité, inexistante, ne s'est pas incarnée sous la forme que nous leur connaissons ; ils ne sont que matière, baignée de conscience, ne l'oublions pas, découpée et agencée en des formes arbitraires ou choisies, notamment pour les ustensiles fabriqués et utilisés par l'humanité, toujours transformable, et sans identité précise immuable. L'on les peut décrire librement, sans qu'ils puissent s'opposer à nos remarques. L'on les peut manipuler, soulever, déplacer, si notre force corporelle nous le permet cela va sans dire, sans qu'ils ne présentent d'autre forme d'opposition que les lois inertes de la physique, indépendante de leur propre volonté. Car de volonté, les objets non vivants n'en n'ont guère.

Ils sont des données pour le vivant, une source d'information participant au grand jeu de la causalité, mais dont le sens causal n'a de sens qu'au travers des consciences qui lui confèrent telle ou telle signification. Ainsi le non vivant n'est connu en tant que tel que par le vivant, qui lui seul, procédant par analogie, ou plutôt par différenciation, peut le reconnaître comme étant non vivant ; et donc le non vivant provient du jugement conscient du vivant, qui estime, d'un commun accord des individualités, qu'il n'est pas vivant, contrairement à son corps, qui, du fait des perceptions partagées, est jugé vivant. C'est parce qu'il perçoit que l'être vivant peut affirmer que l'objet qui ne perçoit pas n'est pas vivant, alors les notions de vivant, comme de non vivant, n'ont de sens que parce que les personnalités individuelles leur attribuent telle ou telle caractéristique et les reconnaissent comme étant ce qu'elles considèrent qu'elles doivent être, sans jamais avoir la certitude qu'elles sont bien cela. En fait, plus qu'au non vivant, le vivant s'oppose à l'inconscient, ou à l'absence d'ego, l'avolontarisme. Bien sûr, je sens venir la boutade, il n'est pas donné à une table de se mouvoir, ni de proposer son opinion sur la politique ou sur l'économie ; elle n'est pas matériellement pourvue des attributs indispensables à l'expression d'une pensée. Néanmoins, l'objet « table » est toujours avolontaire ; inconscient, il ne *veut* pas. Seul l'ego est capable de distinctions et d'analyse par recoupements ; cela est bien impossible à l'inconscient, outre les objets, même tout à fait éthéré, qui ne peut, dans sa conscience, rien faire d'autre que de regarder sans porter de jugement. C'est cela sa nature intime, sa réalité inévitable et fatale. Lui est-il possible d'y échapper ? L'inconscient peut-il *devenir* conscient ? – pas dans une métamorphose matérielle évidemment ; parce qu'une plume ne va pas se transformer en oiseau, mais l'on se demande ici si la part inconsciente de l'inerte est apte à s'individualiser et s'incarner, même dans l'éther, sous la forme d'une individualité consciente ; ce qui, vu la constance de *l'être*, ne semble pas poser de problème à l'inconscient, qui est lui-même, quelque part, conscient, qui se régénère automatiquement dans l'inerte. Cela, nous n'avons aucun moyen de le savoir ; hors de notre mémoire, hors de nos perceptions, pareille transformation nous est parfaitement inconnue. Aussi ne peut-on ni la valider, ni l'infirmier. Ce n'est cependant pas bien grave, puisque notre analyse n'a pas besoin de ce détail pour répondre à la problématique posée. Par contre, ce que je dois déterminer, c'est la part de conscience dans l'inconscient ; en effet, je ne puis dire, dans le même temps, que la conscience inonde le monde, et que la part avolontaire de la conscience est inconsciente. En fait, la méprise tient à une erreur de langage ; l'inconscient est une notion créée de toutes pièces par le conscient pour définir ce qui ne lui apparaît pas comme semblable à lui-même, c'est-à-dire conscient. Mais, en réalité, l'inconscient n'est que la part du conscient qui est

dépourvue de volonté, le conscient avolontaire ; ce qui le différencie du conscient, en conséquence, n'est pas la conscience, mais seulement la volonté ; alors la bonne interrogation est plutôt la suivante : la conscience peut-elle *devenir* volontariste ? Cela, nous l'ignorons ; intelligiblement, cela peut sembler impossible, puisqu'il faudrait, pour que la volonté tombe dans le monde, qu'elle soit impulsée par une autre volonté ; tout du moins, c'est ce qu'il peut sembler évident à un esprit naturellement volontariste. Mais force est d'admettre que la volonté, si elle vient de nulle part, est alors une caractéristique du monde, caractéristique parmi tant d'autres, une marque insignifiante de son infinité, un accident, déterminé par elle, car seule la conscience peut la connaître et elle seule peut vouloir, parmi la masse de phénomènes qui se déroulent dans l'univers. Plus loin encore, si l'on sait que seule la volonté peut vouloir, l'on peut encore se demander si elle seule peut se vouloir, c'est-à-dire décider d'être ce qu'elle est, décider de se recentrer vers un quelconque ego. A priori, la conscience semble illimitée, et ses facultés sans frontières ; alors, après tout, pourquoi ne pourrait-elle pas se mouvoir en volonté, sachant qu'elle peut, dès qu'elle le décide, ou plutôt qu'elle cesse de vouloir, recouvrer l'état de repos ? Il ne me paraît pas y avoir d'incompatibilité dans ce mouvement, ni de contradiction. La nature humaine, volontariste, trouve donc une définition vis-à-vis de l'inerte, pas tant inconscient qu'avolontariste, et se distingue de ce dernier par l'exaltation de ses egos multiples et variés. Le vivant est donc quasiment semblable au non vivant ; il est le non vivant auquel l'on a ajouté la volonté.

Il est pourtant encore un point de discussion fondamental au sujet de cette distinction ; en effet, si l'on admet que ce qui différencie le vivant du non vivant est la volonté, l'on affirme du même coup que toute espèce vivante est capable de volonté ; ce qui est inexact. C'est qu'il est encore une nuance à exprimer entre les termes de volonté, de conscience et d'inconscient, par rapport au vivant. Les plantes, les arbres, les végétaux en général, sont des éléments considérés comme vivants ; ces espèces agissent directement sur leur environnement, puisent en lui les ressources nécessaires à leur survie, et modifient certaines de ses conditions, permettant ainsi à certaines autres espèces de pouvoir se développer. Par exemple, par le mécanisme de photosynthèse, les plantes créent du dioxygène suite à une absorption et transformation, en leur corps, du dioxyde de carbone, nocif pour l'animal et pour l'homme. De par cette action, elles entretiennent sur terre la vie humaine et animale. Pourtant les végétaux ne semblent pas avoir de volonté, tout comme ils peuvent paraître inconscients. Tout comme avec les pierres, l'on ne peut pas entretenir de conversation avec eux, les dispositions du langage leur font défaut. Similairement, n'ayant pas de cerveau, ni de centres nerveux, ils ne peuvent pas prendre de décision autre que ce que leur permet leur condition, mais est-ce

que cela suffit à vérifier qu'ils n'ont pas de volonté ? En fait, c'est insuffisant car, si les plantes n'avaient vraiment aucune volonté, alors elles ne prendraient pas la peine de s'alimenter dans les sols, leurs racines ne perdraient pas de temps à y puiser l'énergie nécessaire à leur survie. Reste que toute leur existence peut relever, c'est le dernier argument qui s'opposera avec cette pensée, de l'automatisme, et donc d'une action non calculée, non prévue, non volontaire. A cela je répondrai que peu importe l'automatisme, la réaction mécanique car, d'une part, la conscience étant partout, elle est nécessairement dans les végétaux et, d'autre part, la manière dont elle se manifeste en eux, même si elle nous est étrangère, même si nous ne la saisissons pas, si nous ne la pouvons, aveuglés par notre ego, comprendre, relève bel et bien d'une forme primitive, peut-être extrêmement habituelle, de volonté ; chaque végétal a, en quelque sorte, son ego ; et s'il ne peut se distinguer lui-même, par sa propre conscience, des autres, nous le pouvons en constatant l'individualisation effective des plantes et des arbres. Et cette individualisation n'est pas une illusion, elle est un constat causal qui s'impose de lui-même. Comme les hommes, les plantes prennent part à la totalité de *l'être*, mais ont une individualité dont elles ne peuvent se séparer. Que leur volonté soit limitée à leur propre entretien, qu'elle soit une espèce d'habitude inconsciente, elle est néanmoins volonté, néanmoins expression de la conscience. Par conséquent l'association entre vivant et volonté tient, elle n'est pas brisée ni affaiblie par ce contreexemple ; ce qui est inerte n'a pas de volonté, ce qui est vivant a un certain degré de volonté. Qu'elle soit inconsciente, cela n'a pas grand intérêt, ni grande signification ; car l'inconscient n'a de sens que par rapport au conscient, qui lui seul, par ses manquements, lui donne naissance. Ce qui existe, c'est la conscience ; qu'elle soit mécanisée, habituée, cela ne lui ôte pas son caractère conscient, ni volontariste. L'inconscient, lui, s'évapore dans cette logique, dans cette réalité ; il est, chez l'homme, le voisin de l'habitude, cet affaiblissement de l'intelligence, cette expression on ne peut plus renforcée de la volonté qui, ancrée dans un mode de vie, dans une suite d'actions prédéterminées, ne veut en dévier ; cette habitude est un roc, un mur massif quasi infranchissable, une porte fermée vers la conscience totale, un renfermement maximal sur soi ; et toute manifestation de ses traits de caractère est une preuve suffisante de la présence de volonté. Les plantes, sujettes à l'habitude, et ce n'est pas autre chose, ça ne peut être autre chose, il n'y a pas d'espace pour autre chose, sont donc marquées du sceau de la volonté, et ainsi le lien entre vivant et volonté est établi, et ne peut plus être dissout.

Alors l'animal, c'est la déduction immédiate que je puis faire, est soumis à la volonté ; par nature, il *veut*. Sa volonté, pourtant, peut sembler différente de celle de l'homme. C'est que ses facultés intellectuelles sont bien différentes de celui-ci, qu'il n'est pas du tout situé sur le

même mode de raisonnement. Bergson comme Nietzsche laissent d'ailleurs sous-entendre que les bêtes sont limitées au présent (Bergson 1996 b., Nietzsche 1990), et donc qu'elles sont tout autant incapables de faire des projets futurs que de se souvenir de leur passé. Cependant, force est de constater qu'elles ont tout de même une fonction mémoire effective, puisqu'elles sont capables de répéter certaines actions, et même d'obéir à certains ordres. Par exemple, il est possible de dresser des bergers allemands de façon pointue, de sorte qu'ils exécutent scrupuleusement les directives que leur donne leur maître ; de manière extraordinaire, qui plus est, si le dressage a été bien effectué, ils refusent d'obéir à tout étranger, ou encore d'accepter des offrandes suspectes etc. Aussi est-il là une manifestation d'une certaine intelligence, même d'une intelligence certaine qui, même si elle est limitée, car, là encore, de même que pour les végétaux, il manque aux animaux l'esprit critique, prouve bien que les bêtes ne sont pas de simples objets, ni même, parce qu'elles souffrent lorsque l'on les blesse, qu'elles éprouvent certaines émotions, des automates. S'il existe des dissemblances évidentes entre l'homme et l'animal, il existe donc également quelques ressemblances ; et c'est à cause de ses similitudes que les hommes se sentent parfois si proches des bêtes, qu'ils les trouvent si familières. En fait, l'animal apparaît à l'homme comme une miniature intellectuelle, capable d'émotions, d'une intelligence restreinte, mais incapable de réflexions complexes et d'actions aussi profondes que l'humanité sur son environnement. C'est que la logique animale a ses bornes ; et, bien que nous ne les connaissions pas et, fussions-nous animaux, nous les ignorerions, du fait de notre condition, encore, nous pouvons constater qu'elles le restreignent dans sa capacité de penser et de réfléchir, d'analyser les phénomènes dans un certain détail, ou encore de conférer un sens à l'existence. Comme l'a remarqué Schopenhauer, certains liens de causalité leur échappent (Schopenhauer 1882) ; et si vous couplez cela avec l'inaptitude de réaliser des liens temporels, alors vous comprendrez fort bien en quoi les animaux sont limités. Il est néanmoins possible d'affiner quelque peu l'analyse, qui est déjà relativement pertinente, en s'intéressant à la nature animale. Cette nature, l'on l'associe généralement, instinctivement, à l'instinct. L'animal, tout au long de son existence, se bat pour sa survie ; ce qui prime, sauf exceptionnel esprit de sacrifice, c'est sa survie, le plus souvent en milieu hostile. Recherchant des aliments pour se nourrir, les climats les plus propices à leur existence, qui leur permettront d'être à l'abri et du besoin, et du danger, ils sont guidés irrémédiablement par leur instinct de survie. Si jamais leur vie est en péril, ils n'hésiteront pas à recourir, si nécessaire et s'ils en ont les moyens, à ce que nous considérons comme étant de la sauvagerie. Le meurtre, l'infanticide, ne leurs apparaissent pas non plus comme des interdits, mais, parfois, comme des nécessités, ou des évidences. Leur vie de

couple, elle aussi, est confuse ; guère institutionnalisée, elle laisse pleins droits au plus puissant, qui, non seulement domine les femelles, mais aussi les autres mâles, qu'il élimine parfois dans des combats acharnés. Tuer, saccager, faire souffrir, tout ceci n'est que futilité pour l'animal qui, en certains milieux sauvages, en fait son quotidien. La notion de courage est également peu parlante pour les bêtes qui, lorsqu'elles sont en danger, préfèrent fuir que de tenter de porter secours à leurs homologues ; c'est par exemple le cas des troupeaux de zèbres qui, pourchassés par des carnivores dans la savane, laissent périr leurs pairs, fussent-ils leurs enfants qui, à cause de leur faiblesse, sont souvent les premières victimes, et prennent, paraît-il, sans aucun remord, la poudre d'escampette. Alors les animaux n'ont aucun sens de la bravoure, ni de l'honneur ; les plus faibles sont victimes des plus forts, et rien ne peut venir changer la donne. Chez l'animal, le meurtre est de légion, il est la norme régulatrice qui régit, outre l'âge, la mortalité. Quel fossé, alors, entre l'homme et l'animal ! La différence la plus frappante, la plus dégoûtante, même, pour l'homme, est cette cruauté bestiale, dépourvue de sentiments, dépourvue de moralité. Les animaux n'ont aucunement le sens du bien et du mal, du beau et du laid, de la haine et de la compassion ; ce sont des êtres immoraux, diront les hommes, alors que, en réalité, ce sont des êtres amoraux. La différence est grande, car, si pour être immoral, il faut avoir conscience de la morale, et donc l'enfreindre délibérément, un être amoral n'a, par essence, aucun sens moral, aucune connaissance morale, pour lui, la morale n'existe pas, et donc tout lui est permis. Qui n'a pas connaissance du bien et du mal, qui ne saisit pas le sens de ses notions, ne pourra jamais s'inscrire dans une logique morale, et il est fort à parier que, à un moment donné, il finira par agir dans le sens contraire de cette logique. Bien entendu, ce n'est pas parce qu'un être est amoral qu'il agira systématiquement contre les règles de la morale, règles elles-mêmes fixées par des individus ayant un sens moral, dont celui-ci n'a point connaissance, mais il ne verra précisément aucun mal à agir contre la morale puisque, pour lui, la morale ce n'est rien ; et donc il agira selon sa volonté primitive, selon son instinct. En fait, pour l'animal, la question ne se pose pas même en ce sens ; il ne se demande jamais si ce qu'il fait est bien ou mal, juste ou injuste, honorable ou sauvage ; ces notions n'ont aucune forme d'existence en son esprit, elles ne veulent rien dire. Ce n'est donc que parce que les hommes jugent de tout d'un point de vue moral, qu'ils insèrent de la morale à tous les niveaux de leur jugement, qu'ils vont décider que les bêtes, qui ignorent cet aspect de leur propre nature, sont sauvages, violentes, lâches etc. Les hommes sont alors de si bons spéculateurs et analystes qu'ils connaissent mieux les animaux que ces derniers ne se connaissent eux-mêmes ! C'est dire le relativisme du savoir, c'est dire s'il dépend de peu de choses. Mais les hommes n'ont que trop souvent confondu le savoir dans sa globalité du seul

savoir humain ; car il est un savoir humain, propre à l'homme, qui n'est pas celui des arbres, ni des microbes, ni des insectes, ni des grenouilles, ni des lions. Ce savoir est propre à l'espèce humaine, limité par la condition humaine, tenu par l'*habitus* invisible mais pourtant bien présent. Aussi n'a-t-il aucune valeur de savoir universel. L'universalisme n'est qu'une marque de pauvreté intellectuelle, d'une fierté clamée mais pas tout à fait assumée, ayant pour objet la connaissance, supposant implicitement que l'homme est capable de déceler le savoir réel, véritable, de le diffuser et même de l'institutionnaliser ; ce cirque joyeux fait œuvrer bon nombre d'hommes qui, tout de bonne foi, défendent ses valeurs qu'ils croient universelles, les institutionnalisent et les renforcent, afin d'assurer leur perdurance dans le temps, leur survie à travers les époques ; mais il est très rare que la remise en question soit de légion, qu'elle vient même, faute à l'habitude, effleurer les esprits. Le seul avantage, néanmoins, et je dois reconnaître que c'est un atout considérable, non seulement vis-à-vis des bêtes, mais aussi à lui seul, pour l'humanité, dont jouissent les hommes est leur conscience de la possibilité, même s'ils ne peuvent se le représenter, en tant qu'êtres finis, de l'infini. Faut-il voir ici le blason des élus ? Sans doute, c'est ce que lisent les hommes dans les lignes du destin ; mais rien ne nous assure pour autant que cela témoigne d'une quelconque supériorité sur le reste du vivant. Rien n'atteste que, au contraire, c'est là une marque d'infériorité ; j'y reviendrai mais, pour sûr, les rapports de supérieur à inférieur, de fort à faible, sont conjoncturels et culturels, ils n'ont aucun sens en soi, ni aucune, quoi qu'on puisse croire de prime abord, objectivité. Ce que les hommes ont, en plus, et cela tient au constat, c'est l'esprit critique et l'esprit d'analyse ; plus que toute autre espèce vivante, ils sont capables de réaliser des jugements synthétiques, mais aussi de se projeter dans l'avenir, de penser l'espace et le temps et de s'interroger sur leurs qualités ; l'homme, plus que tout autre être vivant, est capable de s'interroger sur le monde et sur lui-même, sa vie toute entière étant une grande question, qui se traduit sous forme de quête, qu'elle soit du bien-être, du bonheur, ou encore de la vérité. L'homme est un animal philosophe, un animal tourmenté. Il ne sait jamais vraiment où il va, toutes ses certitudes sont éphémères ; il porte un lourd fardeau dont est relaxé l'animal : le fardeau du questionnement. Quand il a des certitudes, il se mue en fanatique, sans voir que, en réalité, sa vie n'est que mensonge. Par conséquent, si l'on ne peut dire de l'homme qu'il est supérieur à l'animal, ce qui n'aurait aucun sens, l'on peut lui reconnaître certaines qualités que ne détient pas, du fait de sa condition, son cousin vivant, et donc, si je ne puis encore définir nettement de nature humaine, car je dois m'en tenir à la seule condition, qui est acquise, je peux déjà distinguer l'homme du règne animal.

Mais alors comment affirmer une nature humaine ? Comment peut-on dire : ceci est la nature humaine ? C'est, de fait, assez complexe, car la nature n'est pas la condition ; si la condition est donnée par un constat, la nature, si elle existe, doit se déduire d'un raisonnement. Comme je l'ai expliqué plus haut, elle se place en contradiction avec l'animal parce que, et l'homme et l'animal existent dans le monde. Tout d'abord, tous deux sont assujettis à la volonté ; l'animal, instinctivement, est conduit par l'habitude ; telle est sa réalité, c'est ainsi qu'il se règle, qu'il établit son mode de vie ; et ce n'est pas parce qu'il n'en n'a pas conscience qu'il n'en n'est pas ainsi, la seule réflexion permet de le vérifier – de même que pour la contradiction de la contradiction, l'on ne peut feindre, en se mettant dans la peau de l'animal, d'ignorer l'habitude, qui est induite par la volonté ; ainsi, là où l'on perçoit de la volonté, l'on peut percevoir de l'habitude. L'homme, lui, est plus complexe, et les formes d'habitude qu'il épouse sont aussi plus variées ; sans être nécessairement liées à l'instinct, elles peuvent relever du calcul, de la morale, inconnue de l'animal, ou du renoncement à la réflexion – qui n'est guère instinctif. Dans la notion d'instinct transpire l'idée de survie, de réflexe, de sauvagerie, de bestialité, de toute ce qui n'est pas réfléchi, mais aussi de tout ce qui n'est pas négligé ; car la négligence, qui peut entraîner l'habitude, résulte plus d'une pensée mûrie et réfléchie, d'un refus de s'adonner à telle activité, affichant une préférence pour l'oisiveté, et non d'un instinct primitif ; le comportement oisif calculé est donc différent de l'action instinctive. C'est l'exemple célèbre, en sciences économiques, du free rider qui, dans son entreprise, étudie ses collègues et tâche de tirer son épingle du jeu en travaillant le moins possible sans que ses supérieurs hiérarchiques ne s'en rendent compte ; son habitude tient dans le calcul, la volonté de duper, et non dans l'instinct, qui aurait, seul, été bien incapable de réaliser ce genre de plans. Mais elle n'en demeure pas moins habitude ; esclave de sa volonté, de ses petits plaisirs, le free rider ne sait réfléchir différemment que dans un sens très restreint et très fermé, au service de ses intérêts ponctuels et ciblés. Donc il y a chez l'homme l'instinct plus quelque chose d'autre, un subtil supplément issu de sa faculté de juger et d'inscrire sa pensée dans une logique causale aux variations temporelles et spatiales jamais établies par avance. Ce n'est donc pas dans la réflexion que l'on reconnaît de la bestialité chez l'homme, mais plutôt dans ses basses réactions, ses réactions instinctives, comparables aux agissements des animaux. Par exemple, quand deux hommes s'affrontent en duel pour le gain, car ils en sont à penser à un gain, d'une femme, prêts à s'entretuer, leurs actions sont semblables à celles de la bête sauvage, qui veut s'imposer comme mâle dominant. Un autre exemple : les combats durant les guerres – pas les guerres elles-mêmes, car elles peuvent être le fruit d'une mûre réflexion stratégique – qui, si les hommes s'y donnent vraiment à cœur

joie, peuvent être d'un rare barbarisme et d'une incroyable bestialité. Il est donc des cas précis dans lesquels l'homme peut ressembler à l'animal ; et c'est tout. Car l'homme n'est pas l'animal, il est tout sauf l'animal, il est autre chose. Si, parfois, il peut lui ressembler, arborer un regard similaire, s'aliéner d'une violence analogue, porté par son instinct, perdre tout sens, non pas moral, mais de la réflexion, il n'est jamais, en son être, pleinement animal ; et pour cause, il est toujours tenu par la condition humaine. La limite inférieure de l'*habitus* humain ne s'entrecroise pas avec la limite supérieure de l'*habitus* animal ; leurs conditions ne sont pas pareilles à des intervalles mathématiques, ni à des équations, qui pourraient les rendre exactement définissables. On ne peut observer, entre l'homme et la bête, que des ressemblances et des dissemblances, sans pouvoir, dans le même temps, affirmer de manière positive, « cela relève de la nature animale, et cela relève de la nature humaine » ; ce que sont ces natures, nous ne le savons pas véritablement et, à plus forte raison que nous avons posé *l'être* comme unique réalité totale, nous ne les pouvons définir sous des conditions particulières, à moins d'accepter les biais de la causalité, et donc de verser dans un discours vide et plein d'erreurs. La nature humaine, si commode, permettant de justifier tant de choses, tant d'actes, tant d'évidences, est un concept semblable au ciel : il n'a pas de fond. Alors l'on ne peut pas se reposer dessus ; toujours susceptible d'être débattu, remodelé, reconstruit, repensé ou recalculé, il n'a aucune solidité. « La nature humaine c'est ceci », entendra-t-on, « Ah non ! C'est cela ! » ouïra-t-on encore ; mais toutes ces affirmations ne seront soutenues que par des hypothèses et des préjugés douteux, qui, bien souvent, serviront de ressort à la morale ; comment, en effet, mieux justifier la morale qu'en usant du sacerdoce de la nature humaine, cette sacro-sainte nature humaine ? Comment mieux expliquer la distinction entre le bien et le mal grâce à la nature humaine ? Il suffit de hisser l'homme en haut d'un piédestal, de l'enluminer d'attributs merveilleux, de faire de lui un héros, un être surpuissant, un roi du vivant, doué d'une intelligence hors norme, et ainsi seul capable de mettre en place des règles morales – soit-il loué, cet être intelligent ! – pour convaincre tant d'hommes portés par l'habitude que la morale est la résultante du génie humain. Voilà la différence fondamentale entre l'homme et le reste du vivant : la conscience morale. L'homme est capable d'établir des règles précises, puis d'en changer, puis de les transformer en contrats, ou en lois. Il est capable d'inventer de la morale. Cette particularité, si elle est colossale, n'a pourtant rien à voir avec la nature humaine, mais elle est plutôt le fruit de l'*habitus* ; parce que l'*habitus* permet à l'homme de penser ainsi, alors il pense ainsi. Le penchant moral, apparemment naturel, ne l'est pourtant guère ; il tient au seul fil, à la fois fragile et solide, de la pensée dominante, de la culture en vigueur. Si les hommes se positionnent dans la morale, ce n'est

pas parce que c'est naturel, mais parce qu'ils l'ont décidé ; libre à eux de réfléchir autrement, libre à eux aussi d'en rester là. C'est que l'anthropocentrisme, tellement promu par les philosophes classiques, mais aussi par les humanistes, les a poussés à croire à la spontanéité de la morale, et ils ont traîné ce préjugé dans leurs systèmes de pensées sans que quiconque, à part Nietzsche sans aucun doute, à qui l'on doit le commencement d'une nouvelle réflexion philosophique morale, vienne les remettre en cause, les questionner sur leur bien-fondé. La nature humaine, considérée comme supérieure à l'instinct animal, et qui s'autorise à qualifier certains hommes de bestiaux, d'aliénés par des caractères animaux, alors que ce ne sont là que de simples comparaisons sans aucune valeur scientifique, ni philosophique, est donc une notion que je ne puis retenir dans ma réflexion ; je préfère m'en tenir à ce qui est tangible, c'est-à-dire à l'*habitus*, donné par la condition humaine, duquel l'on peut tirer une source intarissable de conclusions intelligentes et pertinentes.

§ 59. Le surplus moral

Quand un jugement est établi, il peut avoir une teneur morale nulle, c'est-à-dire s'en tenir au fait, à l'analyse de l'événement, indépendamment du bien et du mal induit par ce dernier. C'est la situation que j'ai décrite dans le § 57, avec le cas du larcin, fait observable, et le jugement moral que l'on en peut faire a posteriori. L'événement peut être saisi dans son intégralité ou, tout le moins, car la totalité demeure une grande inconnue pour les humains, une grande partie de ses éléments en peut être perçue, de sorte que des recoupements soient réalisés entre toutes ces dispositions ponctuelles, et que ces observateurs puissent l'analyser en ayant *compris* ce qui venait de se produire. Car tout est question de compréhension et d'interprétation ; un même mouvement, perçu par deux individus différents, peut être compris et interprété différemment en fonction des points de vue particuliers de ces individus, et donc, plus que le mouvement lui-même, c'est l'interprétation qui en sera faite, la compréhension qui en sera tirée, qui lui donneront l'importance et la valeur qu'il acquiert dans le monde ; cela se comprend davantage mieux lorsque l'on vient à imaginer un monde sans conscience, sans attache avec le temps ni la matière, dans lequel les phénomènes se dérouleraient dans

l'indifférence la plus totale, si bien que la terre pourrait prendre feu que nul ne s'en soucierait. Par conséquent, l'on voit bien ainsi que c'est la conscience individuelle qui donne du sens aux choses et que, en soi, ces choses n'en n'ont aucun ; en soutirant la conscience au monde, on soutire aussi tous les sentiments, tous les jugements et toutes les significations ; alors le sens du monde tient à très peu de chose, à sa nature intime, non accidentelle évidemment, qui, parce qu'elle est vivante, juge de ce qui lui convient ou ne lui convient pas, de ce qu'elle croit devoir faire ou ne pas devoir faire. C'est là une grande subtilité, et aussi un grand obstacle philosophique, puisque nous sommes dans l'obligation, pour comprendre la morale ainsi que les sentiments humains, de bien saisir la réalité de la conscience ; ce n'est que de cette manière que nous pourrions déterminer si le sens a un sens, ou s'il n'en n'a aucun, s'il est un bras ballant de la subjectivité ou une nature justifiée. Mais là encore, le raisonnement est affaibli, car il n'est rien de justifié en dehors de la conscience, et ainsi elle ne saurait trouver de justification en dehors d'elle-même, en quoi, raison pure dans sa faculté de juger, elle est la condition même de la justification. Puis, en soi, la justification est une notion insensée, comme tous les concepts en soi d'ailleurs ; car, en soi, *en soi* ne veut rien dire, ce n'est qu'un absolu caché, vêtu d'une autre robe, un garde-fou de la cosmologie – et employer, finalement, « en soi » ou « dans l'absolu » revient exactement au même ; distinguer l'un de l'autre, c'est se prêter à un jeu du chat et de la souris n'aboutissant à rien de solide. Alors l'embûche persiste, elle semble incontournable ; la conscience, analysée d'un point de vue individuel, ressemble à une boucle impénétrable, sans début, ni fin, sans avant, ni après, et donc sans impulsion qui pourrait la venir justifier ni lui donner de signification. Par conséquent, en recherchant le sens de la pensée, on recherche le sens du sens, étant donnée qu'elle seule peut donner du sens aux événements, et donc la nature de la nature de l'objet, l'objet de l'objet, l'être de l'être, ce qui est dans ce qui est, mais qui fait qu'il est ainsi, et que ce qu'il est est ceci. C'est comme se regarder dans un miroir et se prendre pour un autre ; s'interroger soi-même, et se laisser surprendre par ce que l'on ne trouve rien de plus que ce que l'on est, et que la glace, au lieu de nous offrir des réponses, ne fait que nous renvoyer nos propres questions ; ou encore comme se demander : « qui suis-je ? » et de se voir répondre : « c'est moi », sans qu'aucune autre réponse, demandasse-je, « est-ce un autre ? », ne puisse résonner en mon esprit. Aussi interroger la conscience sur elle-même est tâche compliquée ; justification par essence, jugement par condition profonde, il n'est rien en elle qui soit autre chose que cela, que la justification de la possibilité de cela – et de la possibilité tout court d'ailleurs, couplée à la conditionnalité incluse dans l'*habitus* – et donc l'on voit mal quel pourrait être son action si ce n'est celle-ci, sauf si le jugement moral, bien entendu, devait être

un mirage superflu, une addition à l'observation seule dont pourrait se satisfaire la conscience. La justification se trouve dans la conscience, et elle n'existe qu'à travers la conscience, qui l'imagine, la crée, la remodèle ; elle lui donne divers manteaux, divers chapeaux, mais il n'empêche qu'elle est toujours ce qu'elle est : conscience. Je ne saurais que trop vous rappeler la conclusion de mon Livre I : la raison pure, c'est la faculté de juger, et cette faculté n'existe que par la conscience ; la raison, ainsi réduite à son minimum, à si peu, diront certains, alors que c'est déjà énorme, que cette faculté de juger, source de l'esprit critique, est le point de départ de toute subjectivité – à moins que ce soit la subjectivité qui en soit la source ; ces concepts étant réciproques, il se peut même qu'ils soient tombés dans le monde au même moment. Elle ne se peut penser, ni calculer, autrement que dans la conscience, ni d'un point de vue extérieur à la conscience ; n'ayant aucune réalité sans cette dernière, il est impossible de la concevoir autrement qu'en son sein. Toute conception portant en son cœur des hypothèses visant à écarter le jugement de la conscience serait en conséquence erronée ; de même, toute supposition venant retirer la conscience du monde, c'est-à-dire essayer de penser un monde sans conscience, serait tout à fait malvenue ; car comment penser un concept sans lui-même, alors que, pour ce faire, l'on a besoin de recourir à lui ? Pareille spéculation, vous l'aurez compris, ne tient pas debout ; l'on ne peut honnêtement concevoir l'absence de conscience dans le monde alors que, dans cette optique, l'on a besoin d'utiliser la conscience ; pareil procédé reviendrait à penser l'absence de pensée grâce à la pensée, c'est-à-dire à imaginer le néant, ce qui n'est pas, ce qui n'existe pas et qui n'existera jamais ; il s'agit donc d'une entreprise vaine et improductive qui, au mieux, aboutira à un amas de mensonges et d'élucubrations.

J'ai donc fait un grand pas en avant : la conscience, partie prenante de l'être, ne peut être dissociée du monde, et donc ne peut être imaginée comme ne faisant pas partie du monde ; mieux vaut encore imaginer des choses qui n'existent pas qu'une telle situation, qui ne pourra jamais exister. Autant mettre un coup d'épée dans l'eau ou se jeter dans le vide en espérant être rattrapé par une main providentielle. La conscience est dans *l'être* et ne peut en être extraite ; déjà pensée, il est trop tard pour l'anéantir. Il restera toujours un de ses vestiges ; son édifice fût-il effondré, il en restera toujours quelque ruine, quelque pierre solide, même à la mesure d'un grain de sable, qui ne pourra jamais être détruite. Trop tard, telle est la réalité ; quand quelque chose d'infini se produit, il est trop tard pour le faire disparaître. La conscience, si elle peut alors s'interroger elle-même, ne peut pas se nier, alors, ce qui nous intéresse, ce sur quoi l'on peut se questionner nous-mêmes, c'est la forme des jugements qu'elle peut porter, ainsi que leur intelligibilité et la part qu'ils laissent à l'ego, à savoir le

caractère moral ou amoral de ceux-ci, et l'importance réelle, intelligible, qu'occupe cette moralité dans la conscience, et donc dans *l'être*. Préalable indispensable à la réflexion, notez que la conscience peut s'asseoir sur l'observation, l'analyse, d'où elle peut tirer des conclusions parfois certaines, dont *l'être* en est une, ainsi que sur la morale, avec tout ce qu'elle englobe, à savoir un jugement qui outrepassa l'observation. C'est la raison pour laquelle je parle de surplus moral, parce que la morale vient s'ajouter à l'observation, sans apporter quoi que ce soit de supplémentaire, ni aux événements, ni à l'analyse. Et la question que l'on se pose ici est : mais alors, est-ce que ce surplus apporte quelque chose à quelqu'un ? Dans l'hypothèse où la réponse serait affirmative, alors il convient de définir et de qualifier cet apport, dans le cas contraire, il est inutile d'approfondir outre mesure.

La conscience est partie de *l'être* ; de manière quelque peu abusive, je dirais qu'elle est la facette consciente de *l'être*. Elle ne saurait être définie autrement que par elle-même, que par ce qu'elle est, et aussi par ce qu'elle est vécue ; car la conscience a cette incroyable spécificité d'être vécue sans avoir besoin d'être préalablement calculée. Dans cet univers phénoménal et causal, elle est à la fois cause et conséquence, aberration, en quelque sorte, et l'on comprend ainsi d'autant plus sa relation à *l'être*, à la fois de la vie, qui est comprise en elle et comprise par elle, et de toute logique, qui n'existerait pas sans elle, et sans laquelle elle n'aurait aucune raison d'être, ou aucun moyen d'être représentée. Considérée ainsi, sous aspect causal, la conscience ne peut être saisie ; parce que, en réalité, elle ne prend pas part à la cosmologie, que, en tant que forme *a priori*, elle est située en dehors de la causalité, et que son seul objet est la matière, qu'elle peut regarder et étudier, la conscience ne se pense pas, mais seule elle peut penser. Il n'en faut pas pour autant en faire l'essence de l'univers, ce qui reviendrait à supposer que celui-ci aurait été, avant, tout conçu par l'intelligence, conception tout à fait contradictoire avec la réalité de *l'être* qui, au contraire, met à plat les rapports temporels entre les différentes formes *a priori* du monde. L'essence de tout, c'est *l'être*, et pas uniquement la conscience, qui n'en n'est qu'une forme restreinte et isolée, et qui, en tant que telle, est déjà pensée causalement. C'est d'ailleurs assez amusant, car la conscience est la seule réalité du monde à pouvoir se penser, s'imaginer, comme elle n'est pas, sans pour autant être contradictoire, puisqu'elle est la seule forme à détenir l'aptitude à penser. De cette formidable capacité découle la faculté de juger, qui est bel et bien ancrée en elle, et qui, déjà, est plongée dans la causalité, et c'est sans doute pour cela qu'elle est la raison pure car, comme celle-ci, elle est engendrée par les causes et les effets, c'est-à-dire qu'elle est déjà pensée par un ego, et aussi les sentiments humains ou autres multiples émotions. En fait, cela fait bien ressortir le fait qu'il est, non pas une, mais deux formes de conscience : l'une dans *l'être*, contemplative,

l'autre dans la causalité, active. Ces deux espèces sont néanmoins issues de la même réalité, elles sont la même conscience, sinon l'une ou l'autre ne serait pas de la conscience, distinguées par leur mode de fonctionnement. La conscience dans *l'être* détient la connaissance totale ; l'ignorant sans doute, s'ignorant peut-être, elle doit suffisamment se connaître pour avoir conscience d'être, et suffisamment s'ignorer pour ne pas se personnifier, et donc se teinter de sentiments. La conscience dans la causalité, elle, est bien différente ; elle est le reflet intellectuel de l'individu, ce qu'il est à travers ce qu'il pense. Elle a donc de nombreuses manifestations, exprime une quantité incalculable de sentiments, et prend à chaque instant une multitude de décisions ; unique dans sa forme, elle est multiple de par ses individualités, pouvant ainsi sembler, si l'on considère les conflits qui opposent les individus, et donc les consciences, être en contradiction avec elle-même. Mais elle est sauvée par son infinie capacité d'imagination, qui annule toutes ces contradictions. Une telle conscience ou, devrais-je plutôt dire, de telles consciences, sont guidées par une volonté individuelle propre à chacune d'entre elles, et raisonnent systématiquement face aux circonstances en termes de moyens et fins. Plongées dans l'impermanence, impermanentes elles-mêmes dans leurs prises de positions, elles ne jurent que par la conjoncture, à laquelle elles désirent s'adapter, afin d'en tirer le meilleur. Une telle conception du monde, dans laquelle il convient de toujours tirer son épingle du jeu, d'obtenir les meilleurs résultats possibles, est déjà une conception morale et moralisante ; rien que, en effet, dans l'idée de *meilleur*, sommeille la morale, car, s'il y a meilleur, il y a donc moins bon, donc moins bien, et peut-être meilleur encore, donc supérieur dans le bien. La morale imprègne alors cette conscience causale, qui n'a de reconnaissance que pour les moyens et les fins matérielles et temporelles. Donc, quand je peux savoir que *je pense*, je sais d'ores et déjà que *je suis* dans la moralité. Dans cette proposition *je pense*, c'est le *je*, marque de l'ego, qui induit la moralité, et il est ainsi extrêmement difficile pour une conscience individuelle de concevoir le monde phénoménal autrement que d'un point de vue moral. Voilà la grande tragédie humaine, qui justifie des odyssées et des héros, des guerres et des guerriers, autant de mises en scènes, parfois affolantes, si chères à notre humanité. Nous sommes, nous, êtres humains, dans la morale comme les poissons, tout amoureux, sont dans l'océan, comme les flammes sont dans la fournaise et comme l'eau est dans la pluie. Victimes de notre propre création, qui inonde notre conscience, nous n'avons de cesse de nous employer à des jugements moraux qui, bien que pouvant être approximatifs, voire infondés, mettent en avant les bonnes actions des uns et les méfaits des autres, faisant ainsi, quelque peu vulgairement, les bons et les méchants.

Quand l'on est spectateur d'une situation, dans la mesure de l'*habitus*, ainsi que de notre propre concentration, de notre volonté de nous concentrer, nous pouvons en retirer certains éléments, ceux que nous jugeons être les plus déterminants, et ainsi tirer des conclusions de ce qui s'est produit. Pareille observation peut être totalement amoral, et s'en tenir aux faits. Les déductions qui en découleront, si déductions il y a, seront également possiblement amoral, se fiant de même exclusivement aux faits. Ni ces observations, ni ces déductions ne seront pour autant impertinentes, sans substance ou ridicules, c'est juste qu'elles se satisferont de ce qu'elles auront obtenu, c'est-à-dire de ce qui leur aura été donné de constater. Mais, spontanément, le spectateur aura tendance à moraliser son analyse, à la nuancer selon qu'il estime que telle ou telle action est bonne ou mauvaise, fera ainsi ressortir les points qui appuient au mieux son argumentation, qui justifient sa moralisation. Pourquoi procédera-t-il ainsi ? Parce que, en fait, il est rare qu'une situation laisse un homme dans l'indifférence ; souvent, au contraire, ses émotions seront émoussées et ses sentiments affectés ; faute à son expérience, son éducation, son milieu, son système pour ainsi dire, ainsi que ses propres jugements, ce qu'il reste de lui indépendamment de son conditionnement, une onde dans la marée, un souffle dans le vent, il tracera sa propre interprétation des faits, et inventera ainsi sa propre réalité. C'est cela, le surplus moral, la monnaie de la pièce de cette force supérieure qui a fait de l'homme, et qui fait en permanence de lui, ce qu'il est. Si, en soi, il ne sert à rien, s'il n'apporte rien, s'il ne rend personne plus érudit ou plus sot, il procure, étant l'individualisation du jugement, son originalité, son authenticité, diront certains, une certaine satisfaction personnelle ; parce que mon jugement est mien et n'appartient à personne, qu'il est la preuve de la liberté de penser, de ma possibilité de penser ce que je veux. Mais tout ceci est à la fois naïf et paradoxal, dans la mesure où cette recherche de liberté, et cette défense de l'autonomie de l'individualité dans le jugement, promue par la moralisation de ce jugement, ne tient pas autant, bien qu'il y paraisse, à cette liberté qu'au conditionnement permanent de l'homme, qui a hérité de certains principes et s'est construit certains préjugés, s'enfermant dans un système de logique illogique bouclé à double tour, une forteresse imprenable, hermétique à tout assaut. Bien évidemment, je ne généraliserai pas cette proposition à l'ensemble des jugements ; bien sûr, il est des esprits plus indépendants que d'autres, plus libres, peut-être, si l'on place l'habitude intellectuelle comme une barrière, mais, dans la causalité, ils seront toujours tributaires des événements, ainsi que des différents courants de pensées existants, qu'ils affronteront ou épouseront, ou pas encore existants, qu'ils tenteront de créer. Ils subiront tous des influences ; en ce monde, nul n'est libéré des circonstances changeantes, et rares sont ceux qui échappent à l'habitude. On voit ici, par ailleurs, qu'il est

possible de ne pas céder à l'habitude tout en portant des jugements moralisateurs, sauf à considérer que, faire de la morale, c'est déjà de l'habitude. Et c'est sans doute exact, d'autant plus que la morale est introduite dans la conscience par la volonté, condition du conditionnement et aussi de la causalité, et qu'ainsi elle est détachée de *l'être*, et donc sujette à l'habitude.

Autre point important, la morale a un caractère inéluctablement égocentrique. Puisqu'elle est individuelle, et non pas universelle, elle siège nécessairement dans l'ego. Alors ce surplus moral, source de satisfaction chez l'individu, peut faire aussi office de faire-valoir, certains individus s'estimant particulièrement clairvoyants ou intelligents, pouvant faire étalage de leur belle analyse morale. Car chacun croit savoir ce qui est bon ou pas, et ainsi dire, vis-à-vis d'une situation donnée, ce qu'il aurait convenu de faire pour améliorer la conjoncture, ou ce qu'il conviendrait de faire pour changer la donne ; en somme, ce faisant, les hommes se livrent à un jeu politique, ils se font faiseurs de monde et politiciens. Les conversations humaines sont alimentées par cette moralité, et les échanges, parfois virulents, tournent uniquement autour de cette nébuleuse ; les désaccords, les débats, naissent de la morale, de ce que certains pensent que telle ou telle chose est bonne, alors que leurs opposants considèrent qu'elle est mauvaise, et ce selon différentes graduations, avec des degrés de gravité variant d'après les estimations personnelles. De ce surplus moral, cette couche au-dessus de l'observation, surgissent donc les conflits idéologiques, les pulsions guerrières, les envies de lutte ; lui seul justifie cette tendance va-t-en-guerre de l'humanité qui, si elle se satisfaisait de l'observation, au moins, ne serait jamais querelleuse, ni injurieuse. Mais chacun a la certitude de détenir la vérité, c'est-à-dire d'être dans le bien, et est prêt à se sacrifier, ainsi qu'à sacrifier autrui, le supposé méchant, toujours avant soi-même d'ailleurs, pour défendre cette certitude personnelle. L'ego est au centre de ce surplus moral ; il l'affirme et le dessine, se bat pour lui, le place au centre de son analyse. Ainsi l'on voit bien comment l'analyse est biaisée par cette moralisation ; c'est qu'elle ne regarde que par un petit trou de serrure, que par l'ego, très étroit, dont le champ de vision est très limité, et donc qu'elle passe au travers de l'essentiel, que, aveuglée, focalisée sur ses fins morales, il advient qu'elle ne le voit même pas. Plaçant au premier plan la morale, l'ego peut oublier ou occulter certaines réalités ; alors le surplus moral prend le dessus sur l'individu, et aussi sur l'analyse ; les événements sont ainsi relégués au second plan, et il ne s'agit plus, dans une situation donnée, de les étudier, mais bien, avant même qu'ils ne se déroulent, de porter un jugement moral, souvent accompagné de sentences, sur ce qui se produit ou qui va se produire. La réalité phénoménale est alors mise complètement de côté, et ne sert plus que de support aux juges voulant s'essayer à la morale,

et voulant proposer ou imposer, et là l'on retrouve le fanatisme de l'universaliste, leurs propres opinions.

Par conséquent, le surplus moral, s'il n'apporte rien de plus aux événements, s'il ne permet pas, après analyse, de mieux connaître une situation, et donc d'acquérir quelque connaissance, est un moyen de satisfaction personnelle et un motif de conflit suffisant pour alimenter les querelles humaines. Tellement émancipé, il peut lui arriver de prendre le pas sur la réalité phénoménale ; si, en effet, je reconsidère l'exemple cité dans le § 57, il est fort probable que quelques spectateurs, mués en juges, ne retiennent de cette situation que la stupidité des automobilistes, la faiblesse de la dame abusée, la vilénie de son voleur et la lâcheté des passants, si bien que, lorsque vous leur demanderez ce qu'ils ont retenu de la situation, ils vous rétorqueront : « les automobilistes étaient des égoïstes imbéciles, et alors le voleur a su profiter de la position de faiblesse de sa victime pour l'abuser, alors que ces lâches de passants n'ont pas même bougé le petit doigt », et ainsi vous saurez tout sauf ce qu'il s'est réellement passé. Et donc les moralistes ne savent pas voir, ne savent pas observer ; ils préfèrent laisser de côté ce qu'il se passe vraiment au profit de leur analyse morale qui, pourtant, n'existe pas dans les phénomènes. Plus étonnant encore, cette analyse morale est le motif de l'action humaine, qui détermine ses décisions par rapport à elle, et qui donne un sens aux événements grâce à elle. Expression transpirante de l'ego, traçant les pourtours de l'altruisme et de l'égoïsme, donc de l'égoïsme en général, ce surplus moral est la transformation humaine de la réalité, sa déformation ou, qui sait, sa perception de *l'être* ; elle est une observation personnelle troublée de *l'être*, que l'ego peine à voir, non pas faute à la subjectivité de l'individu, mais à cause de sa moralisation et de la moralité de ses jugements, qui l'éloignent de la réalité causale, ainsi, par là, que de la réalité tout court. En conséquence l'on assiste à un double éloignement ; la distance est prise tant avec les événements, c'est-à-dire la causalité, qui sont omis par le juge, qu'avec *l'être*, qui est ici complètement ignoré. J'en déduis donc que le surplus moral est la part la plus habituée de la subjectivité, et que l'individu qui en est affecté est son rejeton le plus domestiqué, le plus faussement libre ; il est comme les prisonniers de Platon dans la caverne, sûr de sa liberté, sûr de ses connaissances, il serait bouleversé par la réalité s'il venait à être libéré de ses chaînes. Et, pour reprendre la métaphore, ainsi que les antagonismes qu'elle évoque, notamment à la fin du texte, stipulant que, si jamais l'ancien prisonnier songeait à revenir chez les siens, ou que quiconque venu de l'extérieur avait l'idée de leur promulguer un enseignement n'entrant pas dans le cadre de leurs préjugés, ils se heurteraient à une réticence des prisonniers, certains de leurs acquis, et mettraient donc leur vie en péril (Platon 2004) ; quiconque viendrait dire à un esprit borné ce

qu'il ne souhaite pas entendre s'exposerait de même à l'invective et à l'agression physique. Car l'homme, habité par la morale, et donc ne jugeant des situations qu'à travers le surplus moral, est un dictateur, guidé par la colère et la soif de combat, d'avilissement de tout ce qui s'oppose à lui ; s'il n'était pas des forces contraires, qui viennent faire pression sur son ego, s'il n'était pas son *habitus*, qui ne lui permet pas de faire tout ce qu'il voudrait faire, il écraserait absolument tout autour de lui ou, au moins, tout ce qui ne rentrerait pas dans ses normes. Aussi, ce qui régule l'humanité, c'est l'humanité elle-même ; les hommes, qui s'affrontent, se canalisent mutuellement et s'empêchent de verser dans l'horreur. Tous poussés par la morale, par leur morale, les hommes ne voient le monde que moralement, qu'en termes de bien et de mal, alors que, s'ils s'intéressaient de plus près à la réalité, ils pourraient, d'une part avoir une meilleure appréhension des phénomènes, et, d'autre part, avoir une autre conception du monde, en concordance avec *l'être*. Le rapprochement vers *l'être*, je le rappelle, s'obtient dans la contemplation, c'est-à-dire l'observation passive et la méditation, ce qui suggère donc que la morale, au même titre que tous les caractères de l'ego, à ceci près que celui-ci est particulièrement puissant, pour gagner *l'être*, doit être mise de côté. Le monde est amoral ; transparent, il n'est pas né dans le bien et le mal, mais seulement dans *l'être* impersonnel et infini.

§ 60. Ce qu'est une valeur – ou la valeur de la valeur

Dois-je parler de valeur au singulier ou bien de valeurs au pluriel, ou encore de système de valeurs, pour qualifier la morale ? A dire vrai, je pense que ces termes sont à peu près équivalents, et même que la proposition « système de valeurs » est redondante, en cela qu'une valeur est nécessairement systémique. Quant au nombre, il est sans grande importance, dans la mesure où, pour qu'il y ait des valeurs, il faut bien qu'il y ait au moins une valeur. Nous n'allons donc pas nous emmêler dans le verbiage, et utiliserons le terme seul de valeur, que j'emploierai au pluriel lorsque cela s'avérera nécessaire. L'expression « système de valeurs » elle, reviendra par la suite, pour différencier tel agencement de valeurs de tel autre agencement.

En morale, la notion de valeur est tout à fait centrale et fondamentale ; et l'on a d'ailleurs bien du mal à parler de morale, à plus forte raison lorsque l'on s'est débarrassé de l'universalisme, car, quand il n'y a plus de dualité idéale claire, l'on est obligé de s'en remettre à un certain subjectivisme, sans évoquer ces fameuses valeurs, constitutives de tout un patrimoine moral. Plus il y a de valeurs, et plus ce patrimoine a de l'ampleur, plus, aussi, ces valeurs sont fortes, plus leur symbolique parvient à s'imprimer dans l'esprit des individus, et plus, aussi, ce patrimoine se trouve gonflé. Car la quantité des valeurs ne fait pas forcément la grandeur d'une morale ; mais les symboles, les images, les mythes, qu'elles peuvent évoquer, les sentiments, les espérances et les peurs auxquels elles renvoient, remplissent bien mieux les systèmes moraux qu'une multitude de réglottes mal agencées dont la signification échapperait à la masse. Frapper, tamponner les esprits, voilà ce que font les bonnes valeurs morales, celles qui subsistent, celles dont on se souvient et dont l'on craint de déroger.

Mais ces valeurs, quelles sont-elles, que signifient-elles ? Puisent-elles leur sens dans l'*habitus* ou bien dans l'interprétation morale ? Leur pouvoir, avoué, est-il justifié, a-t-il seulement un sens ? Tout d'abord, il va de soi que l'*habitus*, s'il autorise la création de valeurs morales, en quoi il est une condition nécessaire, dans son aspect conscient de la conscience, à leur apparition, n'est pas une condition suffisante à leur multiplication, ni à leur instauration, ni même à leur avènement. La conscience morale, elle, par contre, joue un grand rôle dans l'émancipation des valeurs morales ; s'inscrivant dans le surplus moral, cette déformation intellectuelle des événements, soit elle génère de nouvelles valeurs, soit elle veille à ce que l'on ne déroge pas de celles déjà en place. Ici, plus qu'à l'origine des valeurs, que j'aurais l'occasion de présenter dans les pages qui suivent, je vais plutôt m'atteler à définir ce qu'est une valeur. Déjà, antécédent indispensable, pour être valeur, une valeur doit avoir de la valeur ; c'est-à-dire qu'elle doit valoir quelque chose, qu'elle ne doit pas laisser indifférent. Ce qui ne vaut rien, en effet, est toujours laissé de côté, jeté à la poubelle, et vite oublié. Au contraire, ce qui a de la valeur est conservé, choyé, l'on y attache beaucoup d'attention, l'on surveille que ça ne s'abîme pas, que cela garde un grand éclat ; il faut que ce soit un objet cher et désiré, que l'on n'a pas envie de voir disparaître. L'on comprend bien alors que, si les valeurs n'avaient pas de valeur, elles ne subsisteraient pas à l'épreuve du temps, elles ne seraient pas transmises, de génération en génération, par les ancêtres à leurs descendants, ni ne seraient inculquées dans les systèmes politiques et éducatifs ; si elles n'avaient aucune valeur, elles seraient piétinées et oubliées, nul, même, n'en pourrait parler, car nul n'y ayant prêté intérêt, n'en n'aurait connaissance. Alors reste à déterminer aux yeux de qui la valeur doit avoir de la valeur, ainsi que ce qu'est qu'avoir de la valeur. Evidemment, un objet, ou un

concept, ne peuvent trouver de valeur qu'aux yeux des hommes. Il est, dans la notion de valeur, un aspect radicalement qualitatif ; une valeur se suffisant à elle-même, elle n'a guère besoin d'apparaître en très grand volume, d'être répliquée un très grand nombre de fois, pour acquérir une certaine importance. Mais cette importance, parce qu'elle dépend directement des hommes, est toujours subjective et conjoncturelle, si bien qu'une valeur, aujourd'hui très importante, pourra paraître désuète dans la seconde qui vient, soit si les circonstances changeantes le justifient, soit si les seuls hommes estiment qu'elle doit être remplacée ou strictement effacée, auquel cas ce sont les seuls aléas la conscience individuelle qui motivent le changement. Parce que la valeur morale est issue de la conscience – elle ne peut siéger nulle part ailleurs – alors il n'est que les hommes pour lui accorder de la valeur. L'on comprend ainsi fort bien pourquoi les bêtes, qui n'ont pas la possibilité morale dans leur *habitus*, sont totalement détachées de ces valeurs, et que, pour elles, elles n'ont pas même la moindre forme d'existence ; elles ne *peuvent* pas exister. Chez l'homme, par contre, la place laissée aux valeurs est grande ; et si ces valeurs, comme je l'ai précisé, sont qualitatives, à plus forte raison qu'elles renvoient systématiquement au bien ou au mal, il faut également, pour que leur mayonnaise prenne, qu'elles aient un relais quantitatif ; ceci est d'autant plus vrai que les hommes ont des aspirations matérielles, qu'ils visent quelque pouvoir, quelque puissance, que leur amour de l'argent les tient au bout de son harnais inusable, que leur ego prend le pas sur leur conscience, et que leur volonté les conduit vers moult désirs ponctuels, de sorte qu'ils soient éternellement insatisfaits. Ce relais quantitatif s'exprime par le nombre, et donc à travers la matière ; alors, si la valeur, intrinsèquement qualitative, veut être reconnue, il faut qu'elle ait des retombées quantitatives susceptibles de satisfaire ceux qui s'y conforment, sinon ils la délaisseront. Par exemple, une valeur formulée à la manière du commandement suivant : « ne t'enrichis pas – parce que l'argent te perdra, que tu vendras ton âme aux avoirs, que cela te fera mépriser ton prochain etc. », n'a aucune chance de rencontrer du succès parmi les hommes qui, refusant de vivre dans la pauvreté, veilleront à s'enrichir et à prospérer ; ainsi considèreront-ils que ne pas s'enrichir, c'est mal, et que s'enrichir, c'est bien, donc ils œuvreront à accumuler de la richesse. A noter que, ici, le passage du qualitatif au quantitatif est nettement visible ; tandis que le qualitatif insiste sur les méfaits de l'enrichissement (l'argent te perdra, tu vendras ton âme aux biens matériels etc.), qu'il le rattache directement au mal – d'où la négation dans le commandement – le quantitatif se traduit par le désir des hommes de s'enrichir, et donc les intérêts matériels, quantitatifs, des hommes, sont ici en contradiction avec le précepte qualitatif énoncé ; la chaîne est donc rompue, un maillon a cédé, et cette valeur ne sera pas reconnue par les humains, ils ne lui

confèreront aucune valeur. *A contrario*, l'on peut considérer la valeur suivante : « enrichis toi – parce que, par l'acquisition d'objets, tu obtiendras un certain bien-être, que ta vie sera confortable, que vous ne souffrirez pas, ni toi, ni tes proches, de la famine et de la maladie, que tu n'auras pas à avoir peur des lendemains difficiles etc. ». Dans le présent cas, l'enrichissement sera considéré comme salubre, et donc associé au bien, ce qui conviendra tout à fait aux hommes qui, soucieux de leur propre personne, des soins qu'ils peuvent eux-mêmes se promulguer, du bonheur qu'ils peuvent ainsi s'assurer, épouseront ce commandement comme une valeur focale qu'il ne faudra point tenter d'entraver ; quiconque s'y essayant pouvant être accessoirement considéré comme un fou, un paria ou un danger public. Cet exemple montre comment un commandement peut gagner la considération des hommes, et être adopté en tant que valeur, valeur nécessairement, puisqu'elle renvoie au bien et au mal, morale ; il suffit qu'il serve leurs intérêts, qu'il aille dans leur sens, qu'il ne leur pose pas de contrainte autre que ce qui pourrait les empêcher de s'adonner à leurs désirs, ou qui pourrait barrer la route de leur volonté, et il devient valeur, valeur, qui plus est, de grande valeur ! Autrement, il ne peut y avoir d'introduction de valeurs morales dans la vie des hommes ; il faut que ces valeurs aient de la valeur, donc que l'on puisse les relier à quelque chose de matériel. Car, au fond, qu'est-ce qu'avoir de la valeur ? En soi, cela ne veut rien dire, et donc ne peut trouver aucune définition objective. La valeur des choses est octroyée individuellement par les individus ; et si, d'aventure, un groupe de personnes, aux intérêts visiblement divergents, pourrait se trouver en accord sur la valeur d'une valeur, ce n'est pas tant parce que celle-ci est universelle que parce qu'elle s'accorde idéalement avec les égoïsmes de chacun, car, il ne faut pas l'oublier, la norme, si l'on peut parler de norme, disons plutôt, ce qui est le plus répandu, de l'ego, c'est l'égoïsme et, dans la causalité, aucun homme n'échappe à son tourbillon. Tout ce qui vient satisfaire l'ego, se courber devant lui, par conséquent, peut entrer dans le cadre des valeurs morales ; le reste n'y a pas sa place.

Il apparaît donc qu'une valeur est originellement un commandement, en quoi elle a initialement une teneur qualitative. Elle est donc, par essence, une idée. Cependant, elle n'est pas purement idéale – d'ailleurs rien n'est ainsi – mais est toujours nécessairement reliée à quelque phénomène matériel. Donc la valeur est un commandement qui porte sur la réalité causale et, plus précisément, sur le comportement humain dans cette réalité. Elle a donc vocation à modeler les hommes, à faire d'eux ce qu'elle est, et en conséquence à effacer leur être primitif, ce qu'ils sont, au profit de ce qu'elle préconise ; ainsi l'on dit souvent des gens : « regarde comme il est gentil ! » ou « vois un peu comme il est avare » etc. et l'on se confond dans des éloges et des procès au cours desquels l'on mêle l'être à la valeur morale que l'on a

choisie. C'est que cette valeur, une fois qu'elle est adoptée, fait office de principe, de loi, et donc de critère de jugement. Elle s'ancre donc dans la faculté de juger comme constante dans l'impermanence, se constituant universel dans l'inconstance et l'incertitude. Au même titre que les deux types de morales que j'ai décrits dans les chapitres précédents, la valeur morale veut insérer de la permanence dans l'impermanence ; et cela se comprend d'autant plus que, en fait, c'est par elle que se constitue la morale universelle. Ce n'est qu'ainsi que naît cette morale, comme toute morale d'ailleurs, fût-elle circonstancielle puisque, cela je l'ai montré, cette dernière recourt déjà à l'universalisme, par l'introduction d'une idée devenue commandement, et étant acceptée par au moins un individu, car, sans personne, il ne peut y avoir de morale, c'est-à-dire satisfaisant au moins un individu, qui choisira de s'y conformer en toutes circonstances, brisant ainsi la glace de l'impermanence. Cependant, et l'on peut noter ici un léger bémol, il est fort à parier que si un seul individu dans la masse choisit une valeur morale donnée, ce contre le reste de la foule, qui s'est réglée sur une valeur antagoniste – et pareille situation est courante, j'y reviendrai – et si jamais il lui vient à l'idée de défendre sa valeur, il sera méprisé, ou bien jeté en prison, ou encore banni par la communauté ; enfin, châtié d'une manière ou d'une autre, car les hommes qui se sont fixés une loi, qui pensent devoir mourir pour elle, ne sont que très rarement enclins à tolérer la différence. D'où il découle que la valeur morale est l'essence pratique de la morale ; pratique parce que son essence première est dans la conscience, qui juge bon, c'est presque pléonastique, de se conformer à tel ou tel commandement, et donc à telle ou telle règle. La valeur, elle, est la traduction théorique d'une approche pratique de l'existence, approche embrassée par ce surplus moral, qui prend le pas sur la réalité des faits. Elle porte en elle tout un univers paradoxal : cette constance accidentelle dans l'impermanence effective. Mais elle a une grande ampleur et, de par la multitude de formes qu'elle peut arborer, s'immisce dans la quasi-totalité des relations humaines. D'ailleurs, les rapports d'amitié ou d'inimitié sont définis par ces valeurs morales ; parce qu'il y a coïncidence de valeurs, des êtres sont en accord ; s'il y a divergence, alors l'harmonie se défait et laisse place au conflit. Automatiquement, une valeur induisant une attitude, et conditionnant ainsi l'homme, tous les hommes qui auront opté pour une même valeur auront les mêmes comportements et feront, selon les circonstances, les mêmes choix, d'où l'on peut comprendre leur entente et leur sympathie partagée. Mais si l'un d'entre eux dévie, s'il ne s'est pas conditionné, ou s'il s'est conditionné différemment, alors il sera considéré comme le mouton noir, la brebis galeuse, et sera chassé par le reste du troupeau. Tout est affaire de concordance des conditions, toute l'existence humaine se résume à cela ; il n'est rien qui agite et préoccupe plus les hommes que

les valeurs d'autrui, à partir desquelles d'une part ils se définissent et, d'autre part, ils jugent du caractère bon ou mauvais de l'autre ; et comme chacun croit appartenir au camp des gentils, il va sans dire que tous verront du mauvais œil quiconque adopte des valeurs contraires aux siennes propres. Fréquemment, ces gentils distingueront en eux d'énormes qualités, et en autrui autant de défauts, si bien qu'il semblerait que le propre de l'homme soit de ne pas supporter ce qu'il perçoit comme étant les défauts d'autrui, tout en s'accommodant fort bien des siens propres, qu'il est incapable de déceler. Il n'y a ici plus de grande place pour la liberté, pas même celle de penser, qui est tenue par les valeurs ; étouffée, elle glisse souvent d'un système à un autre, tenant l'homme coincé dans son étau et cela, c'est bien l'ironie, faite à l'homme lui-même, qui décide de s'enfermer dans des valeurs. Avec les valeurs morales, l'homme se conditionne lui-même, il devient son propre tyran et son propre bourreau ; son propre esprit lui impose des obligations et des interdits, une manière de vivre conditionnelle, tenue par des principes, des préjugés devenus commandements, devenus valeurs morales. Et il est très difficile pour l'homme de s'affranchir de ses valeurs, à plus forte raison lorsque celles-ci ont, à son sens, une grande valeur, qu'elles lui permettent d'acquérir de belles vertus.

Car valeurs et vertus ne sont pas très éloignées les unes des autres. Si, dans le *Fondement de la morale*, Schopenhauer ne parle que de vertus, qu'il ne jure pas que ces fameuses vertus, dites cardinales (Schopenhauer 1991), il ne voit pas que ces dernières, la justice et la compassion, pour les nommer, sont déjà conditionnées par des valeurs, des principes tirés de la conscience et de l'expérience. C'est parce qu'il a en lui telle et telle valeur morale, qu'il considère que ces vertus sont cardinales. Si, par exemple, j'épouse le commandement « tu aideras ton prochain si celui-ci est dans le besoin », alors il est de grande chance que je reconnaisse la compassion comme une vertu, c'est-à-dire comme quelque chose de bien. Après, il n'est guère d'autre justification qui puisse venir expliquer la préférence pour telle ou telle valeur morale, sachant que le conditionnement peut être d'abord extérieur, être imposé par les proches, la famille ou la société. Quant à l'origine de ces préférences... ? Elle est gravée dans le marbre de l'égoïsme. En tout cas, les vertus de chacun, que chacun s'attribue, en définitive, et qui ne trouvent de reconnaissance parmi les hommes que dans les cercles qui partagent les mêmes valeurs – en dehors de ceux-ci, elles peuvent, au contraire, apparaître comme étant des défauts – ou au moins une valeur commune, puisque des systèmes moraux peuvent s'entrecroiser, c'est-à-dire avoir, dans le même temps, des similitudes et des dissemblances, sont autant de points communs qui conduisent les hommes à se rapprocher les uns des autres, à sympathiser, vivre ensemble, et se glorifier mutuellement. Il est cependant

un danger notoire, qui survient lorsque l'illusion des vertus communes disparaît ; j'entends par-là, quand deux communautés, pensant avoir des vertus semblables, s'aperçoivent ne pas être sur la même longueur d'ondes pour la totalité de leurs préceptes ; alors là commence la division, émergent les tensions, et se multiplient les querelles. Quand les vertus des uns sont les tares des autres, alors tout discours devient dialogue de sourd, d'autant plus d'ailleurs que les valeurs de chacun ont de la valeur. Alors le lien social est rompu et, soit les hommes aux vertus différentes préfèrent éviter de se rencontrer, soit certains vont tenter de convertir les autres à leurs propres valeurs, soit, dans un cas extrême, ils essaieront de les éliminer ou de les faire disparaître. Aussi bon nombre de combats sont imputables aux valeurs ou aux vertus qui, si elles proviennent, dit-on, toutes d'un bon sentiment, ne craignent pas de se salir les mains avec le sang des hommes. Il les peut bien souiller, qu'importe ! Ne sont-elles pas des forces supérieures, qui valent bien quelques sacrifices ? Et les hommes de valeurs ne voient pas plus loin que cela. Ce qui est plus affligeant encore, c'est de voir certains individus, persuadés d'être dans le bien, qui ferment leurs oreilles à tout avis extérieur, et se cantonnent dans leur petit système clos, qui, soit dit en passant, n'est ni pire ni meilleur qu'aucun autre système. Tout homme moral est prisonnier d'un système, prisonnier de lui-même. Il tient, dans une même main, ses chaînes et la clé de ses chaînes ; et il ne lui manque que la volonté de se libérer. Sa volonté, pour lors, est de rester captif. Peut-être sa cage est-elle confortable ; y ayant ses repères, ses certitudes, l'homme s'y trouve sans doute à l'aise ; craignant l'extérieur, le dehors, ses étrangers, ses créatures et ses menaces, il ne souhaite peut-être pas s'aventurer au-delà de ses barreaux de sable. Ses habitudes lui sont tellement chères qu'il ne désire point en changer ou, sans en changer, simplement les laisser derrière lui.

§ 61. De la provenance et du maintien des valeurs : généalogie et anthropologie de la valeur

Vous vous en douterez, je ne vais pas ici faire le travail d'un linguiste ou d'un anthropologue. D'abord, je n'ai pas les compétences requises pour une telle besogne, ensuite, cela prendrait trop de temps, et de place, dans cette thèse. Cependant je ne puis aborder les problématiques de la morale sans me référer à la généalogie et à l'anthropologie, la première

parce qu'elle peut être directement rattachée à la philosophie et, pour preuve, Nietzsche y recourt dans la *Généalogie de la morale* (Nietzsche 1971), qu'elle permet d'introduire la morale dans un contexte authentiquement historique⁸⁹, la seconde parce qu'elle pose le problème du conditionnement des hommes en société par les normes des sociétés, et donc par les institutions en place, mais aussi les hommes qui y vivent et qui contribuent au maintien de certaines valeurs. L'étude anthropologique sera donc limitée à la structure des sociétés ou communautés humaines, sans pour autant redéfinir l'anthropologie en aucune manière que ce soit.

Alors que les valeurs proviennent des commandements, ainsi que de la conscience morale, l'on peut se demander comment, historiquement, elles ont pu connaître une telle émancipation, à plus forte raison que l'homme, originellement, semble être amoral, et résister à l'épreuve des époques, des Etats, des guerres et des régimes politiques. Parce que ces valeurs ont une incroyable ténacité ; elles sont si résistantes que les hommes les ont crues véritables et universelles, et ont ainsi alimenté leur moulin. C'est un peu comme cela que fonctionnent les cercles vicieux, ils s'autoalimentent, se conditionnent et se renforcent eux-

⁸⁹ C'était le grand souci de Nietzsche : réaliser une généalogie de la morale qui soit bel et bien une analyse historique, et non pas autre chose ; c'est-à-dire ne pas verser dans le moralisme douteux de la philosophie classique. Au début de sa dissertation, il reproche d'ailleurs aux historiens de la morale de ne pas tant se soucier de l'histoire que des valeurs qu'ils souhaitent défendre : « Honneur donc aux bons génies qui veillent peut-être sur ces historiens de la morale ! Il est malheureusement certain que l'*esprit historique* leur fait défaut et qu'ils ont été abandonnés justement par tous les bons génies de l'intelligence du passé. Ils ont tous, selon la vieille tradition des philosophes, une façon de penser *essentiellement* antihistorique : on ne saurait en douter. La niaiserie de leur généalogie de la morale apparaît dès le premier pas, dès qu'il s'agit de préciser l'origine de la notion et du jugement « bon ». – « À l'origine, décrètent-ils, les actions non égoïstes ont été louées et réputées bonnes, par ceux à qui elles étaient prodiguées, à qui elles étaient *utiles* ; plus tard on a *oublié* l'origine de cette louange et l'on a simplement trouvé bonnes les actions non égoïstes, parce que, par habitude, on les avait toujours louées comme telles, – comme si elles étaient bonnes en soi. » Voilà qui est clair : cette première dérivation présente déjà tous les traits typiques de l'idiosyncrasie des psychologues anglais » (Nietzsche 1971). Nietzsche, qui n'avait pas de grand amour pour les moralistes, philosophes et psychologues anglais, met en avant l'impertinence de leurs raisonnements ; c'est le point de départ de son analyse, dans lequel il justifie qu'il ne veut surtout pas imiter ces messieurs, à partir duquel il va expliquer le bien fondé de sa démarche généalogique, démarche effectivement tout à fait historique, car elle s'intéresse à la signification des caractères moraux à travers le temps, et ainsi permet au lecteur de saisir la réalité historique de la morale. J'ose le dire, cet ouvrage de Nietzsche a fait de lui un précurseur dans la philosophie de la morale ; il fut le premier à, enfin, s'affranchir de tous ces vieux principes qui tenaient la philosophie dans la nécessité d'un universalisme moral. En subjectivant totalement la morale, il fut le premier philosophe de la morale libre, dont la pensée avait pour seule source, non pas des préjugés, mais la réalité.

mêmes, se refermant un peu plus à chaque instant, à chaque fois qu'une occasion le permet. Par conséquent, pour ouvrir ces voies closes, tant l'analyse anthropologique que généalogique sont justifiées : toutes deux s'inscrivent dans une logique historique et, il faut l'admettre, structuraliste. Il n'est néanmoins point question de faire ici l'éloge du structuralisme, mais bien de mettre en évidence les réalités qu'il fait ressortir. Jusqu'alors d'ailleurs, la pensée que j'ai développée, notoirement destructuraliste, sans être aussi formaliste que ce courant de pensée, s'appuie tout de même sur une démarche teintée de structuralisme ; dès lors que l'on admet un conditionnement possible des hommes, à la manière de Foucault, qui annonce la mort de l'homme (cf. note bas de page 86), c'est-à-dire sa dissolution dans les sociétés, son aliénation par les pouvoirs politiques, l'on reconnaît également l'influence des structures sur les hommes, qui modèlent et subissent les pouvoirs institutionnels des sociétés. Sans doute comprendra-t-on mieux la pensée structuraliste postmoderne, c'est-à-dire après Saussure⁹⁰, en lisant Lévi-Strauss, qui n'est autre que l'un de ses fondateurs : « Si comme nous le croyons, l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu, et si ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés – comme l'étude de la fonction symbolique, telle qu'elle s'exprime dans le langage, le montre de façon si éclatante – il faut et il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution ou à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes, à condition, naturellement, de pousser assez loin l'analyse » (*Anthropologie structurale*, 1998). Telle est la définition que nous donne Lévi-Strauss. Ce qui saute aux yeux, c'est l'absence initiale de raisonnement philosophique, et la méthodologie, basée exclusivement sur l'observation et la comparaison. Certes, il est une hypothèse première qui est posée, et qui est toujours discutable, puisque l'on ne peut jamais avoir la certitude que les mœurs ou coutumes proviennent de quelque inconscient – et ce n'est pas mon rôle de faire de la psychanalyse – mais il est certain que les sociétés sont bien régies par ces formes collectives d'habitudes. J'aspire alors ici à donner une autre dimension au structuralisme, si tant est qu'il s'agisse encore de structuralisme, en n'insistant pas tant sur les structures pour trouver l'essence des sociétés en procédant par analogie, mais bien, dans la lignée de Foucault, pour mettre en avant le contrôle des sociétés sur l'humanité. Bien entendu, et cela fera aussi l'objet du livre suivant, il ne faut guère oublier

⁹⁰ *Le Cours de linguistique générale* de Saussure (Saussure 1995) est une référence linguistique qui utilise, pour la première fois, une méthode structuraliste vouée à l'étude des langages. Néanmoins, l'auteur n'emploie pas le terme structuraliste dans son analyse.

que cette mainmise des sociétés sur l'homme est grandement dépendante de l'homme, en tant qu'individu d'abord, parce qu'il choisit lui-même, par commodité, de se faire aliéner par les valeurs sociétales, en tant que société ensuite, ou réciproquement, parce qu'il n'est de société sans homme et, par voie de conséquence, que l'aliénation, l'anéantissement de la subjectivité individuelle bien distinguable, ne se fait que par l'homme, fût-il regroupé sous la forme de masses ; mais les masses sont humaines, elles ne sont autres, et donc, bien que souvent considérées comme un corps étranger à l'homme, sont totalement fabriquées et conservées par ce dernier ; alors l'homme assassine l'homme, lui soutire sa propre conscience et tente de lui transmettre la sienne propre. Le jeu des valeurs s'opère ainsi. Elles sont des principes, des lois, qui ont vocation à s'universaliser, et donc à s'appliquer aux groupements humains, à s'imposer à l'ensemble des consciences ; elles visent à un collectivisme faussé, à une fausse conscience collective ; et pour cause, si la conscience totale, que l'on pourrait considérer comme collective, embrasse le tout, la valeur, qui veut aussi tout incorporer, atteindre toutes les consciences, ne forme qu'un collectif partiel, sujet à la dispute, circonstanciel et alors plus fragile que de la porcelaine. Cet universalisme, cette doctrine qui se veut universelle, dépend de tant de circonstances, de tant d'incertitudes, de tant de relations de pouvoir, susceptibles d'être modifiées d'un moment à un autre, qu'il n'est rien d'autre qu'une norme conjoncturelle en rien absolument universelle.

Alors si l'on s'accorde à dire que les valeurs proviennent des sociétés, ce qui est tout à fait cohérent, puisqu'elles ne sauraient s'universaliser autrement que par les biais de ces communautés humaines, l'on doit encore s'accorder, sans quoi l'on ne ferait que jouer avec les mots, sur la définition du terme société. Une société est un ensemble d'hommes, qui se sont regroupés soit volontairement, soit par la force des choses. Souvent, plus que l'amitié ou les valeurs communes, ce sont des contraintes géographiques et économiques qui les ont conduits à se rassembler et à travailler de concert. Parce qu'il fallait bien qu'ils se nourrissent, qu'ils s'abreuvent, qu'ils se logent, en bref, qu'ils survivent, les hommes se sont organisés et ont fondé des sociétés ; si leur taille est variable, si elle n'est pas réglementée, décidée à l'avance, c'est parce qu'elle ne se fige que sur les nécessités de ses fondateurs et de ses membres, ainsi que sur leur esprit conquérant. Par conséquent les sociétés ne prennent pas naissance dans la morale, dans la bonne volonté, ni dans la sympathie ou la volonté de s'associer pour construire ensemble un bel édifice à la beauté gratuite, sinon plutôt dans des contraintes d'ordre économique. C'est parce que l'homme isolé est incapable de survivre dans ce monde, que, s'isolant, il condamne sa propre espèce, que les sociétés ont vu le jour ; c'est donc l'accumulation des égoïsmes, ce souci de soi permanent, qui a été l'élément déclencheur

du fondement des sociétés. L'égoïsme étant la norme, la caractéristique première de tout homme, c'est la somme des égoïsmes humains qui a conduit à la création de sociétés ; elles étaient nécessaires à la sauvegarde de l'humanité, à sa pérennité matérielle. Les valeurs morales, elles, se sont superposées à ce système sociétal, et ont visé à lui donner un sens, c'est-à-dire tant une direction, puisqu'elles glorifient certaines actions et en blâment certaines autres, en quoi elles limitent la possibilité d'agir, et une signification, toute symbolique, comme un mythe à la fois fondateur et essentiel à l'intégrité de la société. Par voie de conséquence, l'on comprend bien que ces valeurs ont, elles aussi, une visée économique ; elles sont le moyen de maintien du système économique en place, sa garantie, son assurance tous risques. Etant donné que qui en déroge se constitue comme un ennemi de la société, et doit être traité en tant que tel, ces valeurs sont un puissant instrument de sauvegarde des structures ainsi que de leur propre sauvegarde, assurée par le châtiment qu'elles promettent à tout réfractaire. Mais, ce qu'il est le plus étonnant encore, c'est la manière dont ces valeurs parviennent à se propager et à convaincre, car cela relève bien du registre de la conviction, les individus en société. Car force est de constater que, au sein d'une même société, il est des individus déviants du système de valeurs en place et, sans doute, tous les individus sont ainsi ; mais cette déviance est si faible, si insignifiante, que les valeurs dominantes tiennent toujours les hommes. Cela peut s'expliquer assez simplement : tous les hommes n'étant pas des clones, ils ont, originellement, leur propre subjectivité ; cependant, durant leur existence, dès leur naissance même, ils subissent l'influence d'autres hommes, qui tentent de leur inculquer des valeurs, c'est-à-dire des règles infaillibles et permanentes auxquelles il convient de se conformer sous peine de quelque chose. Je dis bien « quelque chose » parce que les peines peuvent être variables mais, quoi qu'il en soit, il faut qu'elles soient suffisamment effrayantes ou humiliantes pour dissuader quiconque d'outrepasser le règlement. Différentes valeurs peuvent valoir dans différents milieux, différentes classes, différentes familles au sein même d'une société ; et, même, différents systèmes de valeurs, bien que pouvant sembler antagonistes, peuvent tout à fait s'entrecroiser sur certains points, et diverger complètement sur d'autres ; ce phénomène est si réel que l'on pourrait d'ailleurs diviser une société en plusieurs sociétés, en fonction des systèmes de valeurs adoptés, et ceci plus encore si des classes ou des clans – car le seul niveau social ne suffit pas à justifier l'adoption de certaines valeurs – sont formés au sein d'une seule et même société, si bien que la seule notion de société est bien restrictive au regard de la réalité, ne demeurant qu'une hypothèse friable, qu'il est encore nécessaire de décomposer. Pour être plus cohérent, au lieu de parler de sociétés, j'emploierai le terme système ; il est, dans le monde, dans les sociétés, différents systèmes et

sous-systèmes, ou structures et sous-structures, divisibles ainsi jusqu'à la paire d'individus qui, elle aussi, parce qu'elle adopte des valeurs, peut être considérée comme la forme la plus fine du système⁹¹. Qu'en est-il de l'individu seul ? En tant que tel, solitaire, il ne peut être pris comme un système, mais bien comme un homme ; néanmoins, il est, à chaque instant, potentiellement générateur d'un système nouveau, dans lequel il peut embrigader d'autres individus. Aussi les systèmes sont-ils partout, partout ils marquent l'humanité de leur empreinte ; s'ils ne sont pas encore créés, ils sont toujours en passe de l'être ; régis par l'égoïsme, par cette prétention aveugle propre à chacun de penser détenir la vérité et de la vouloir divulguer et ordonner à ses semblables, ils sont l'expression visible de l'ego. En chaque homme sommeille un système, des valeurs qui, soit sont ancrées en lui et qu'il applique en toutes circonstances pour faire bonne figure dans le système au sein duquel il évolue, soit un nouveau système, qu'il essaiera de faire surgir de sa conscience et d'étendre à d'autres individualités. De l'ego provient le système, avec sa volonté, qui le pousse sans cesse à penser en termes de moyens et fins, il met en place de nombreuses valeurs, auxquelles il peut renoncer si le besoin s'en fait ressentir, qui lui sont utiles, car il ne faut jamais rechercher au-delà de leur utilité personnelle les motifs des hommes, et, tant que cette utilité est présente, tant qu'elle règne au milieu de l'esprit humain, la valeur ne peut disparaître ; elle est le vassal de l'ego, le sbire de son utilité. Si elle peut sembler contraignante, à plus forte raison si elle s'est muée en règle sociétale, elle ne l'est que pour ceux qui ne voient pas en elle l'accomplissement de leurs intérêts particuliers et donc, en quelque sorte, par les ennemis du pouvoir en place – je ne m'étendrai néanmoins pas outre mesure sur cette notion de pouvoir, que j'aurai largement le temps d'analyser dans le Livre III de la présente thèse. La valeur, c'est donc l'utile et la contrainte, le moyen et la limite de moyens, en fonction que l'on se situe d'un côté ou de l'autre de la barrière, que notre ego soit servi ou desservi par les valeurs. Si une telle situation est possible, à savoir si les valeurs peuvent faire obstacle aux individus, c'est parce que, par nature, elles ne sont pas très flexibles ; constantes dans l'impermanence, les hommes peinent souvent, puisqu'ils croient que ce sont des vérités universelles, à ne pas s'y conformer, et encore plus à y renoncer et à les modifier. C'est parce qu'elles s'appuient sur l'universalisme que ces valeurs ont tant de force, qu'elles prennent tant d'ampleur, et qu'il est si difficile de les abroger ; toute leur puissance réside en cet universalisme, sa seule idée

⁹¹ Je préfère cependant le terme « système » à celui de « structure » dans la mesure où, précisément, un système est systémique, et porte donc en lui tout ce qu'il a vocation à imposer aux hommes, tandis que la structure, elle, bien que structurelle, apparaisse comme étant plus flexible que le système, et qu'elle ne porte pas nécessairement en elle des valeurs d'ordre systémique.

suffisant à leur maintien. Ainsi, même un individu dont la volonté serait contraire aux valeurs en place peine, si sa conscience est marquée par ces dernières, à suivre cette volonté première, et préfère se conformer à ces valeurs ; de cette manière sa volonté se déplace depuis la fin première, qu'il vise sans se poser de question d'ordre moral, vers un motif plus abstrait, plus métaphysique et plus louable croit-il, parce qu'il ne voit pas que, originellement, ces valeurs, pour lesquelles il a tant de respect, naissent dans les rapports causaux vulgaires de moyens et fins, qui trouve sa finalité dans une réalisation morale de l'individu. L'universalisme, voilà qui maintient les valeurs morales, voilà qui leur assure leur résistance. Il permet, qui plus est, de faire glisser les volontés individuelles, de les porter vers d'autres objectifs, leur donnant l'illusion de ne plus être pensées en termes de moyens et fins, mais plutôt de se consacrer à l'accomplissement d'un but supérieur et plus honorable, un but moral transcendant, alors que la fin demeure bel et bien, sous la forme, ici, de pouvoir ou de service du pouvoir, et que le moyen, lui, n'est autre que la valeur morale ; considérées ainsi, les valeurs perdent quelque peu de leur crédit ; voulant se faire passer, ou plutôt, quelques egos s'y affairant, pour quelque chose de plus grand, du plus fort, teinté de mysticisme et de magie, elles ne sont que des moyens primitifs pour réaliser les envies de certains individus, ceux qui les ont instaurées et qui les contrôlent. Pour ceux-là, d'ailleurs, l'universalisme n'a aucun sens ; s'ils peuvent avoir foi en lui – comme Hitler, sans doute, avait foi en la Shoa – ils l'utilisent toujours pour servir leurs fins personnelles et combler le trou béant de leurs désirs. C'est ainsi que s'installent de nombreux systèmes, et que certains sont dominés par d'autres. Ce schéma n'est pas vraiment pyramidal ; en fait, il est un système dominant, qui s'assoit sur tous les autres, et qui assoit son pouvoir sur ces derniers, les autres systèmes devant s'adapter à ses valeurs et ses modes de conservations. Car un système, surtout lorsqu'il est dominant, veut toujours se préserver, il ne veut pas disparaître ; aussi use-t-il de tous les stratagèmes qui sont à sa disposition pour se sauver de toute attaque extérieure, et perdurer malgré la conjoncture et l'épreuve du temps. Il est donc un système qui prévaut sur d'autres, et une infinité de mini systèmes – bien que le découpage demeure éternellement flou et puisse être retracé à l'infini – qui parviennent à employer leurs propres valeurs dans des circonstances précises, à l'abri des regards du système dominant, mais qui sont toujours contraints par celui-ci, et opprimés si jamais ils s'affichent sur la place publique ; sans être nécessairement pires ou meilleurs que leur maître système, ils se positionnent néanmoins en ennemi potentiel de celui-ci, et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle le maître système rejette en bloc ces valeurs multiples et tend à universaliser les siennes propres. Il est donc une guerre des systèmes permanente, qui oppose

les différents systèmes d'une société – celle-ci étant un système dominant, laquelle est toujours susceptible d'être ou de devenir dominée par un ou plusieurs autres systèmes.

Comment alors des valeurs peuvent-elles s'imposer aux hommes, et comment peuvent-elles générer un système dominant ? Telle est la question anthropologique que soulève la morale. Pour y répondre avec exactitude, il aurait fallu se trouver là, à l'origine des mondes, à l'origine des peuples, à l'instant si singulier de la première rencontre entre deux ou plusieurs humains. Etant donné qu'aucun d'entre nous n'était présent à cet instant-là, nous ne pouvons que spéculer, ou imaginer ce qu'il a pu en être à partir de ce que nous connaissons des relations humaines, et que nous avons pu déduire de la puissance de l'ego des individus. Ce que je tenais à signaler, avant tout, c'est, au regard des différentes sociétés, la diversité des valeurs adoptées par les différentes communautés ou différentes tribus. Il suffit de lire *Tristes tropiques* de Lévi-Strauss pour vérifier cette assertion (Lévi-Strauss 1993) ; dans cet ouvrage, l'on apprend notamment que le cannibalisme est légion dans certaines tribus d'Amérique latine et, plus on lit cet ouvrage, plus l'on s'aperçoit qu'il existe des modes de vie, exprimés par des coutumes et des mœurs diverses, très différentes de celles auxquelles l'on se réfère dans nos modèles occidentaux ; ce qui pourrait nous paraître inimaginable ou odieux, en certains endroits du monde, est monnaie courante, et vice-versa, ce qui est banal chez nous, peut sembler barbare à d'autres hommes situés en d'autres lieux du globe terrestre. Mais nous sommes tellement limités par notre universalisme que nous pensons, à tort, que notre mode de vie est exemplaire, et que tout ce qui s'en écarte relève de la barbarie ; ainsi nous portons des jugements péremptaires à l'égard de ce qui est différent de nous, sans jamais voir que l'universalisme qui nous berce, que nous prenons pour référence et qui fait que nous nous sentons tellement supérieurs, n'est que le moyen de notre propre avilissement intellectuel. Et même quand une certaine ouverture d'esprit apparaît, qu'elle vient nous compter, à la manière de Montaigne, les bonnes coutumes de ce mythe qu'est le « bon sauvage » (*Essais*, Montaigne 2007)⁹² – sauf que l'on peut reconnaître à Montaigne le mérite, non pas tant d'avoir promu le

⁹² Je ne saurais que trop vous inviter à lire le Chapitre XXX du Livre I des *Essais*, intitulé *Des cannibales* ; Montaigne y dit notamment : « Or je trouve, pour revenir à mon propos, qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté : sinon que chacun appelle barbarie, ce qui n'est pas de son usage. Comme de vray nous n'avons autre mire de la vérité, et de la raison, que l'exemple et idée des opinions et usances du païs où nous sommes. Là est tousjours la parfaite religion, la parfaite police, parfait et accompli usage de toutes choses. Ils sont sauvages de mesmes, que nous appellons sauvages les fructs, que nature de soy et de son progrez ordinaire a products : là où à la vérité ce sont ceux que nous avons alterez par nostre artifice, et destournez de l'ordre commun, que nous devrions appeller plustost sauvages. En ceux là sont vives et

bon sauvage que celui d'avoir relativisé les sacro-saintes valeurs du monde occidental – cette ouverture est toute relative, très étroite, car elle n'observe en son champ que d'autres systèmes, tout aussi réduits que celle dont elle est issue ; qu'elle procède par le blâme ou par l'éloge, cela n'a guère d'importance, à plus forte raison que son jugement n'aura pas plus de sens que celui que l'on voudra bien lui donner. Le bon sauvage n'est donc pas une ouverture totale vers l'extérieur mais, selon la manière dont il est abordé, une inclinaison plus ou moins fermée vers le système de celui qui s'y intéresse. En fait, nul besoin de franchir les océans et de rencontrer des peuplades en des terres reculées pour s'apercevoir de l'étroitesse de nos modes de réflexions, ainsi que de nos valeurs. Il suffit simplement de réfléchir sur la nature des valeurs morales pour se rendre compte de la petitesse de nos systèmes et de la non universalité des normes de nos sociétés ; alors le bon sauvage n'est qu'une image finie de ce que peut être l'autre, l'ailleurs, sans pour autant constituer une réalité radicalement différente, structurellement dirais-je, de ce qui nous est donné dans nos propres sociétés ; si son système diffère largement de ce que nous connaissons, et si cela nous surprend, ce n'est que parce que nous n'avons pas l'habitude d'observer ses inférences, alors qu'il ne s'agit, ni plus ni moins, que d'un sous système que nous rejetons, qui se trouve comme grossi à la loupe, et qu'il devient impossible de réprimer.

Au-delà de cette simple considération, l'on recherche toujours l'origine des valeurs dans les sociétés. Comme je l'ai dit plus haut, cette dernière est grandement économique ; alors que les egos veillent à leur propre conservation, qu'ils usent de tous les moyens possibles, et c'est ainsi que s'illustre leur égoïsme, pour se préserver, ils leur est possible, entre autres, de recourir à la persuasion mentale, pouvant être appuyée, si la seule énonciation de la règle est insuffisante, si les seules conséquences qu'elle suggère ne sont pas assez terrifiantes, bien entendu, par la répression physique. Pour s'affirmer et s'étendre, il faut que ces valeurs aient une certaine crédibilité ; et tous les moyens sont bons pour les rendre crédibles. Ceux qui y

vigoureuses, les vraies, et plus utiles et naturelles, vertus et propriétés ; lesquelles nous avons abbastardies en ceux-cy, les accommodant au plaisir de nostre goust corrompu. Et si pourtant la saveur mesme et delicatesse se trouve à nostre goust mesme excellente à l'envi des nostres, en divers fruits de ces contrées là, sans culture : ce n'est pas raison que l'art gagne le poinct d'honneur sur nostre grande et puissante mere nature. Nous avons tant rechargé la beauté et richesse de ses ouvrages par noz inventions, que nous l'avons du tout estouffée. Si est-ce que par tout où sa pureté reluit, elle fait une merveilleuse honte à noz vaines et frivoles entreprises » (Montaigne 2007). Montaigne rappelle ici les Européens à une humilité que leur culture impérialiste a probablement érodée ; l'on y décèle ici une remarquable conscience relativiste qui, étrangement, a demeuré enfouie sous la terre, et les idéalistes ont veillé à la garder ainsi, jusqu'à ce que Nietzsche la fasse resurgir et l'utilise comme fer de lance de sa philosophie.

ont recours, ceux à qui elles sont utiles, à qui elles permettent de disposer d'autrui comme d'un objet en l'aliénant à travers elles, ne manquent pas d'idées pour les mettre en place et les faire pérenniser. Mais au bout du compte, c'est le plus fort qui instaure sa morale ; et cette morale n'est rien sinon un ensemble de règles qui viennent le servir. Alors, si les normes proviennent de la morale, de valeurs pouvant être marginales mais, parce qu'elles sont susceptibles de trouver du succès auprès d'un large public, ayant un grand potentiel pour se propager à travers les hommes, une fois instaurées, elles servent le clan dominant, du plus fort, celui qui les a mises en place, et qui ne veut surtout pas les voir disparaître. La domination n'est toutefois pas systématiquement de type marxiste, en cela qu'elle n'a pas vocation à se transformer systématiquement en lutte des classes, mais peut être atténuée et nuancée par bien des facteurs et des éléments circonstanciels ; autrement que par la force brute, les valeurs peuvent s'imposer par le contrat, le compromis, un commun accord, auquel cas la force n'est pas extériorisée, mais seulement intériorisée sous la forme de crainte réciproque. Ainsi, lorsque je conviens d'un contrat, qui induit pour moi des contraintes, je ne m'y résous que parce que, d'une part, la contrepartie que j'ai à y gagner est suffisamment importante pour que j'accepte de réaliser un sacrifice, et que, d'autre part, je crains un conflit potentiel avec l'autre, ou les autres, cocontractants. Ni la bonté, ni la grandeur d'âme ne doivent être impliquées ici ; seuls le profit et la peur doivent être retenus, eux seuls étant le motif réel et honnête du contrat, ainsi que des valeurs qu'il contient. C'est dans la force que sont nées les règles, et dans la force que sont nées leurs valeurs. Et si j'ose la confusion entre norme et valeur, c'est justement parce que les lois se fondent sur des valeurs, sur du bien et du mal, des bons et des mauvais ; les gentils étant ceux qui assurent la sauvegarde du système, les méchants ceux qui essaient de le modifier, l'altérer ou le détruire⁹³. Il revient donc aux gentils de réprimer les méchants, de les pousser jusque dans leurs derniers retranchements et,

⁹³ Chomsky, philosophe controversé, néanmoins emblématique, arbore une position à peu près similaire. S'il n'est pas allé profondément dans l'étude des systèmes, car il n'a pas poussé son analyse jusqu'à leur constitution dans les valeurs morales, il a su voir comment le pouvoir en place procède pour se maintenir et asseoir sa domination. Entre autres, on retrouve cette idée dans *Comprendre le pouvoir* : « Le boulot des intellectuels du courant dominant, c'est de servir en quelque sorte de « clergé laïque », de s'assurer du maintien de la foi doctrinale. Si vous remontez à une époque où l'Eglise dominait, c'est ce que faisait le clergé : c'étaient eux qui guettaient et traquaient l'hérésie. Et lorsque les sociétés sont devenues plus laïques [...], les mêmes contrôles sont restés nécessaires : les institutions devaient continuer à se défendre, après tout, et si elles ne le pouvaient pas le faire en brûlant les gens sur le bûcher [...], il leur fallait trouver d'autres moyens. Petit à petit, cette responsabilité a été transférée vers la classe intellectuelle - être les gardiens de la vérité politique sacrée, des hommes de main en quelque sorte » (Chomsky 2005).

surtout, d'éviter qu'ils appliquent leur influence sur un trop grand nombre d'individus. Telle est la gentillesse des systèmes, leur morale sacrée et idolâtrée : un merveilleux outil d'oppression, de répression et, éventuellement, de haine.

Cela, l'on le comprend bien également en s'intéressant à la généalogie de la morale, c'est-à-dire à l'origine historique et étymologique du bien et du mal. C'est Nietzsche le premier qui, dans la *Généalogie de la morale* (Nietzsche 1971), eut l'idée d'une telle démarche et, ce qu'il mit en avant, c'est que les notions de bien et de mal, de bon et de mauvais, ne naissent pas tant d'une volonté saine et divine, mais plutôt dans les querelles qui opposent les hommes et dans lesquelles ont pu se démarquer des plus faibles et des plus forts. A cet égard, Nietzsche écrit : « le jugement « bon » n'émane *nullement* de ceux à qui on a prodigué la « bonté » ! Ce sont bien plutôt les « bons » eux-mêmes, c'est-à-dire les hommes de distinction, les puissants, ceux qui sont supérieurs par leur situation et leur élévation d'âme qui se sont eux-mêmes considérés comme « bons », qui ont jugé leurs actions « bonnes », c'est-à-dire de premier ordre, établissant cette taxation par opposition à tout ce qui était bas, mesquin, vulgaire et populaciel », et « – L'indication de la véritable méthode à suivre m'a été donnée par cette question : Quel est exactement, au point de vue étymologique, le sens des désignations du mot « bon » dans les diverses langues ? C'est alors que je découvris qu'elles dérivent toutes d'une *même transformation d'idées*, – que partout l'idée de « distinction », de « noblesse », au sens du rang social, est l'idée mère d'où naît et se développe nécessairement l'idée de « bon » au sens « distingué quant à l'âme », et celle de « noble », au sens de « ayant une âme d'essence supérieure », « privilégié quant à l'âme ». Et ce développement est toujours parallèle à celui qui finit par transformer les notions de « vulgaire », « plébéien », « bas » en celle de « mauvais » » (*idem*). La première citation n'est pas sans nous rappeler ce que j'ai démontré ci-devant, c'est-à-dire que la bonté est toute relative et que, et là j'irai plus loin que Nietzsche, de toute façon, tout le monde pense être bon, gentil, et que l'autre, l'étranger, qui ne se réfère pas aux mêmes valeurs, est mauvais et méchant. La seconde, plus étymologique, montre comment, dans les langues, la notion de bonté est rattachée non pas tant à des qualités morales qu'à des distinctions sociales ; et l'on retrouve cette même réalité dans la langue française, tout le moins si l'on se réfère au *Dictionnaire Larousse* qui donne, pour « bon », les définitions suivantes : « Qui, dans son genre, présente des qualités supérieures à la moyenne », « Qui est conforme à la norme » et « Qui a de la générosité, de la bienveillance, est porté à faire le bien ; qui témoigne de ces qualités » ; seule la troisième définition, qui présuppose le bien moral, et donc qui est biaisée par ce présupposé, met en avant l'importance des vertus morales, tandis que la première fait bien ressortir les rapports de supériorité et

d'infériorité qu'induit la bonté, et que la seconde montre comment la bonté peut se rapporter à la norme. L'on comprend d'autant mieux l'orientation de ces définitions qu'elles sont élaborées et autorisées par le système en place ; d'où la troisième définition, qui veut nous faire croire que la bonté a quelque chose de bon ! Cela tient d'autant moins debout que les qualités mises en avant ne sont pas décrites ; or, si ces dernières ne sont rien d'autre que la supériorité ou la norme évoquées dans les deux premières définitions, alors l'on peut directement conclure que cette bonté n'est autre qu'un pouvoir politique. Par conséquent, non seulement au temps de Nietzsche, mais aussi à notre époque, la bonté est rattachée à des notions qui, étrangement, peuvent sembler bien éloignées d'une morale universelle au cœur de laquelle siègerait la bienveillance. Historiquement, la morale prend sa source dans un rapport de pouvoir, dans l'utilité, au sens économique du terme, soulevée par les circonstances dans lesquelles se sont trouvé plongés les êtres humains. La valeur morale n'a pas d'autre origine que la conscience individuelle, qui veut et préserver son corps, et satisfaire des désirs supplémentaires, ce dans la mesure de ses possibilités ; c'est à partir des sentiments et des souhaits personnels qu'éclosent les valeurs morales, et c'est par la confrontation que certaines se maintiennent et se renforcent, et que d'autres sont éradiquées. Les plus forts, les plus rusés, les plus opportunistes, sans doute les plus intelligents, réussissent à installer leur système moral, leurs valeurs, et veillent à faire prévaloir celui-ci sur les autres, tous les moyens étant bons, si j'ose dire, pour parvenir à cette fin.

La bonté, alors, n'a rien de très glorieux, et ses strasses ne sont pas bien brillantes ; il suffit de les froter un peu pour qu'elles se tarissent, et encore un peu pour qu'elles pourrissent. Les gentils, que l'on adule bien souvent, ne sont que des soldats du système, ses plus fidèles et sûrs gardiens. Les méchants, eux, sont des dissidents, des hors-la-loi, et donc, des ennemis du système. Gentils comme méchants peuvent être, sans que cela ne pose aucun problème d'ordre paradoxal, des voleurs, des menteurs, des usurpateurs ou des criminels, sans pour autant que leur statut leur soit retiré, si bien que l'on puisse être un parfait meurtrier et, dans le même temps, être perçu comme un gentil ou, selon le contexte, comme un méchant. Deux assassins, même, en fonction de leur situation vis-à-vis du système, peuvent être symétriquement considérés comme un gentil et un méchant ; et ainsi, ce n'est pas au sang versé que l'on mesure la bonté, sinon plutôt à l'aptitude à se conformer à un certain nombre de normes, aux normes d'un système de valeurs. D'ailleurs, comme l'on sait que l'égoïsme est la norme qui régit les relations humaines, l'on ne doit point être surpris par ces conclusions ; chacun voulant tirer son épingle du jeu, et ce sans se soucier des aspirations d'autrui, seule une morale égoïste peu naître de l'humanité ; et les valeurs courantes, les plus

transversales, celles par lesquelles le plus grand nombre d'individu se sentent concernés, et qu'ils approuvent volontiers, sont celles de l'égoïsme dominant, ou celles qui satisfassent la plus grande quantité d'ego. Ce n'est qu'ainsi que l'on peut concevoir raisonnablement les valeurs, qu'ainsi que l'on peut observer la morale sans se contredire dans des conceptions universalistes toutes intenable. La morale, c'est l'expression exacerbée d'une puissance physique ; et les valeurs morales ne sont autres que l'extériorisation et la justification du recours à cette force.

§ 62. De la négation des valeurs : les deux ressentiments ou la croisée des chemins du marxisme et du nietzschéisme

Parler de morale, c'est parler de pouvoir. Ces deux notions sont inséparables. Les valeurs, mêlées aux sentiments et aux égoïsmes, induisant les règles, et les règles induisant le pouvoir, l'on ne peut dissocier la morale des rapports de forces qu'elle génère et qu'elle nourrit. Une opposition, un conflit, sont toujours sous-jacents aux valeurs morales. Derrière une valeur, derrière une règle, sommeille un combat. Soumis à la règle, obligés par la loi, des hommes sont opprimés par cette morale, qui les empêche de vivre leurs propres valeurs et de libérer leur propre système, ainsi que leur propre volonté. Toute règle est une barrière, une limitation ; elle bloque l'accès à certains biens, mais aussi à certaines réalisations ; coffre fort du désir, elle contraint en permanence ceux qui rêvent de l'enfreindre. Ceux-là peuvent d'ailleurs se comporter différemment : soit, comme je viens de l'expliquer, ils peuvent se résoudre à suivre la règle, et donc leur volonté glisse vers d'autres aspirations, soit ils peuvent choisir de se rebeller, de récuser la règle, et de tout mettre en œuvre pour la critiquer, la bafouer et, à terme, l'abolir. Les réticences peuvent être telles que, au lieu d'accepter de se conformer à la loi, des individus, voire des communautés d'individus, peuvent discuter, s'organiser, et préparer un renversement de valeurs, consistant à jeter à terre les anciennes règles, coutumes et traditions, ou, tout le moins, une partie de ces dernières, pour les remplacer par de nouvelles, plus adéquates à leurs valeurs. Dès lors que la lutte est possible, que la guerre, même en sous-sol, est déclarée entre plusieurs castes d'individus, alors l'on se

retrouve dans une situation d'opposition des valeurs, à laquelle un seul système peut réellement survivre. En effet, deux systèmes de valeurs fortement antagoniques ne peuvent cohabiter en un même lieu, ni être gouvernés par une même couronne ; à un moment ou un autre, un maillon casse et des affrontements font surface.

Je ne tournerai pas autour de la question, ni vous ferai languir plus longtemps, ce type d'opposition de valeurs a déjà été mis en avant par des philosophes ; trois principalement les ont révélées, dont un, fin analyste et véritable précurseur de ce type d'analyses, en particulier. Ce philosophe-là est Nietzsche qui, dans la *Généalogie de la morale*, a introduit la notion de ressentiment ; c'est une notion centrale et cruciale en philosophie de la morale ; aussi devais-je l'évoquer, à plus forte raison qu'il est possible de s'y référer en bien des occasions⁹⁴. Pour comprendre ce qu'est le ressentiment nietzschéen, qui se décline sous deux formes, l'une systémique, vis-à-vis des valeurs, qui est un peu critiquable, l'autre dans la lutte entre les différents systèmes de valeurs, qui colle à la réalité, ou ressentiment moral, que l'on peut communément associer à la rancœur, ou encore à la colère, voire à la haine, je ne puis procéder autrement qu'en citant celui qui, pour la première fois dans une réflexion philosophique, mit en avant son fonctionnement : « – La révolte des esclaves dans la morale commence lorsque le *ressentiment* lui-même devient créateur et enfante des valeurs : le ressentiment de ces êtres, à qui la vraie réaction, celle de l'action, est interdite et qui ne trouvent de compensation que dans une vengeance imaginaire. Tandis que toute morale aristocratique naît d'une triomphale affirmation d'elle-même, la morale des esclaves oppose dès l'abord un « non » à ce qui ne fait pas partie d'elle-même, à ce qui est « différent » d'elle, à ce qui est son « non-moi » : et *ce* non est son acte créateur. Ce renversement du coup d'œil appréciateur – ce point de vue *nécessairement* inspiré du monde extérieur au lieu de reposer sur soi-même – appartient en propre au ressentiment : la morale des esclaves a toujours et avant tout besoin, pour prendre naissance, d'un monde opposé et extérieur : il lui faut, pour parler physiologiquement, des stimulants extérieurs pour agir ; son action est foncièrement une réaction » (*ibidem*) ; voilà pour la première conception. Celle-ci, qui se base sur des constatations, détient tout de même en elle une supposition forte : les hommes faibles, ceux qui subissent, dans ce cadre-là, le pouvoir aristocratique, incapables d'ériger par eux-mêmes

⁹⁴ Le ressentiment est le seul concept que ma critique déconstructive et reconstructive ne visera pas ; pris dans la *Généalogie de la morale*, et expliqué par Nietzsche, il peut être laissé tel quel, sans avoir besoin d'être repensé ou modifié. Néanmoins, reconnaître la véracité du ressentiment ne revient pas pour autant à épouser tout le nietzschéisme, que l'on peut discuter sur bien des points, mais seulement à utiliser cette notion sans avoir à lui enlever, ni y apporter, quoi que ce soit.

des systèmes moraux, vont créer leurs valeurs à partir, en fait, par opposition, aux valeurs dominantes. Ceci suppose donc l'incapacité de l'homme du peuple à générer de lui-même, indépendamment du contexte social, ses propres valeurs. A dire vrai, il est un point discutable ici, un point plus petit qu'une fourmi certes, mais qu'il convient de soulever, sous peine de se contredire : en réalité, l'on ignore l'origine précise des valeurs ; si l'on les peut expliquer d'un point de vue logique, l'on ne sait guère, d'un point de vue historique et chronologique, comment elles se sont agencées dans les sociétés humaines, et comment, par quels mécanismes précis et ordonnés, certaines ont survécu et d'autres ont disparu. Ce que je veux dire, c'est que rien ne prouve que la morale du ressentiment soit née de son contraire ; il est très possible que plusieurs systèmes aient été, à un moment donné, mis en concurrence, et que, au bout du compte, l'un d'eux est sorti vainqueur des combats idéologiques et politiques qui les ont opposés ; que ce système se soit imposé, qu'il se soit mué en pouvoir politique et que, par la suite, les systèmes opprimés, bien que pouvant être en désaccords sur certains points, aient décidé de se coaliser contre ce dernier dans le but de le renverser, cela est fort possible ; mais de là à clamer qu'il est une opposition simple entre un système dominant et un système dominé ayant puisé ses racines exclusivement dans son modèle supérieur, il y a tout de même une différence certaine. Ce qui est sûr néanmoins, et sans doute Nietzsche en a été spectateur à son époque, c'est qu'il est des individus toujours dans l'inaction, qui subissent les événements et qui, au lieu d'agir, ne font que réagir et mépriser ceux qui les font ; par exemple, l'on peut observer, quasiment au quotidien, dans les joutes politiques, des attitudes de ressentiment ; dans un régime démocratique, dirigé par des partis, quand un gouvernement instaure une nouvelle loi, et que ses opposants crachent dessus gratuitement, traînent ses dirigeants dans la boue par l'emploi d'un verbiage injurieux, usent des médias pour le ridiculiser, sans rien proposer de concret en contrepartie, cela c'est du ressentiment. Le ressentiment, dans ce cas, c'est l'incapacité de créer quelque chose de son propre chef, d'avoir besoin d'autres valeurs pour les pouvoir dénigrer, ainsi que de boucs émissaires, afin de pouvoir médire à leur sujet. Il est alors possible de distinguer deux types de ressentiments : l'un qui se traduit par la haine du pouvoir dominant, qui empêche l'émancipation de valeurs authentiques chères à une communauté, que je qualifierai de ressentiment actif, l'autre, qui consiste à attaquer tout et son contraire, et donc à se construire soi-même uniquement par rapport aux événements, en réaction à ceux-ci, que je qualifierai de ressentiment réactif. Le ressentiment actif suit la bonté au sens de Nietzsche, c'est-à-dire qu'il est une affirmation de la force individuelle, qui n'a pu s'imposer faute à plus puissant que soi ; il est actif parce qu'il est antérieur au système sociétal présent ; il en est le vestige, la ruine pas encore abattue,

l'écume pas encore dissoute. Il puise son énergie dans la volonté, et est transmis par cette dernière ; manifestation de la résistance individuelle ou communautaire au système, il trouve ses fondements, non pas dans, mais à côté de ce dernier. Le ressentiment actif est une habitude contrariée, une fraction de la conscience individuelle qui n'a pas encore glissé vers le système dominant et qui, habitude oblige, aura grand mal à se diriger vers ses valeurs. Sans être inflexible, car rien ne l'est, il est extrêmement rigide ; et ceux qui le supportent attendent leur heure, ils attendent l'instant où ils pourront remplacer le système dominant par leur propre système. Néanmoins, le ressentiment actif n'est pas incompatible avec un système dominant ; d'abord parce que, s'il n'y avait pas de rapport dominant à dominé, il n'y aurait pas de ressentiment, ensuite parce qu'il peut, si sa volonté penche en ce sens, s'en accommoder et se développer en parallèle, tout en faisant bel et bien partie du système ; tout dépend, ensuite, non seulement de la portée des valeurs en question, et de leur possibilité de coexister avec le système dominant, mais aussi du degré de tolérance de celui-ci, c'est-à-dire de sa propension à admettre des théories et des systèmes qui lui seraient contraires – un tel système, qui accepterait l'expression de son opposé, fait preuve d'une tolérance paradoxale ; en effet, en ne recourant pas à l'oppression immédiate, il s'expose lui-même à des dangers qui pourraient causer son renversement et sa disparition ; cependant, il existe tant de moyens de contrôles, de moyens sous-jacents, invisibles mais efficaces, de degrés de réflexion et de tolérance, d'hypocrisie même, que les dominants, qui ont plus d'une longueur d'avance sur les dominés, peuvent s'autoriser ce genre de comportements ; bien sûr, si la tolérance est trop grande, si trop de voix peuvent s'exprimer, il ne faut pas exclure la possibilité, fût-elle bien maigre, de voir la situation filer entre les doigts des dominants, et le témoin du pouvoir passer dans la main des dominés. Les valeurs justifiant le ressentiment actif, par conséquent, ont vocation à s'émanciper, vocation à paraître, à être vues et partagées et, surtout, à ne pas se laisser périr. L'objet de ce ressentiment est donc d'annuler le pouvoir en place pour le remplacer par les valeurs de ceux qui l'éprouvent ; par voie de conséquence, il est à la fois destructif, parce qu'il veut détruire ce qui existe, et constructif, car il renferme en lui un système authentique. Cette double attribution ne rend pas ses valeurs pour autant meilleures ou pires que celles qui revêtent, en société, un caractère officiel, mais mettent en évidence son caractère positif, relatif à son aptitude à bâtir quelque chose de personnel, je dirai, lié à une habitude individuelle ou communautaire. L'histoire nous en a donné quelques illustrations : une partie de la bourgeoisie qui a fait la Révolution Française s'inscrivait dans cette logique, de même que les ennemis de Napoléon Bonaparte, qui ne voulaient pas revoir la France gouvernée par une tête couronnée, ou encore, plus récemment, les résistants et maquisards

durant la Seconde Guerre Mondiale, sans oublier la poignée de lycéens, démocrates et autres communistes, qui a défilé le 11 novembre 1940 pour protester face à la gouvernance nazie imposée par la France, dans l'espoir d'un retour vers l'ancien système de valeurs ; moins glorieux peut-être, les bolchevicks eux-mêmes suivaient cette ligne logique, puisqu'ils espéraient, par leur révolution, instaurer un système nouveau, conforme aux valeurs de la révolution prolétarienne. Nombreux sont les exemples de ressentiment actif qui ont parsemé l'histoire de l'humanité ; l'on ne les peut pas tous cataloguer, tant leur quantité est impressionnante. A un niveau moindre, par ailleurs, ce type de ressentiment se manifeste à tous les échelons de la société, dans la famille, les associations, les communes etc. si bien qu'il est impossible de référencer tous les cas.

Le ressentiment réactif, lui, comme vous pourrez vous en douter, est quelque peu différent ; sa réalité ne naît pas dans des valeurs authentiques, qui auraient été éludées ou mises de côté par le système dominant, mais uniquement à travers ce qui existe déjà. Alors, certes, si toute valeur a besoin de circonstances pour éclore, elle n'a guère besoin d'autres valeurs ; le ressentiment réactif, par contre, lui, a besoin d'autres valeurs pour apparaître, et il ne se définit pas tant par rapport aux circonstances ou aux événements, tous deux couplés à la volonté, qu'aux valeurs préexistantes du système dominant, qu'il veut éradiquer à tout prix, sans se donner l'obligation de proposer quelque alternative. Aussi ressemble-t-il plus au ressentiment que nous décrit Nietzsche. Pure négation, il n'existe qu'à travers son contraire et, si jamais celui-ci venait à disparaître, le ressentiment réactif disparaîtrait avec lui ou, au moins, il lui faudrait trouver autre chose à détruire ; alors, ce qui caractérise le mieux le ressentiment réactif, c'est la destruction ; l'homme qui le ressent, qui en est épris, est incapable de construire, il a besoin de détruire. Son habitude est donc différente de celui qui agit selon un ressentiment actif, et pour cause, elle est exclusivement axée sur l'anéantissement. Par conséquent, contrairement au cas décrit plus haut, dans lequel l'homme de ressentiment actif vivait selon une habitude contrariée, l'homme de ressentiment réactif voit son habitude sans cesse alimentée au fur et à mesure qu'il rencontre des objets à annihiler. Son entreprise de démolition n'est jamais achevée puisque son habitude porte précisément sur la destruction, et donc elle n'est jamais contrariée étant donné que, pour exister, elle a besoin d'objets, de règles, de doctrines et de mythes à démolir. Cette tendance à l'annihilation de toute chose est propre à l'homme de ressentiment réactif ; incapable de créer quelque chose par lui-même, d'observer subjectivement, à travers son propre ego, les circonstances, toute son existence repose sur les constructions du monde, notamment humaines, qu'il veut détruire. Un tel homme est sans projet, presque bestial, sans avenir, il est

incapable de bâtir quoi que ce soit ; cela serait contraire à son habitude, contraire à ses non valeurs, ses sentiments de haine et de mépris envers toute ce qui existe et tout ce qui lui est proposé. Toujours dominé, il a besoin, pour survivre, d'un dominant et, si jamais il n'en n'avait plus, alors il chercherait toujours un ennemi à abattre, un pouvoir à liquider, en quelques mots, un objet qui agiterait sa haine et qu'il lui faudrait absolument détruire. Cet homme voue un culte au néant, il adore ses idoles inexistantes. Sa vie entière, faute de projection positive vers l'avenir, est stagnation ; il s'agit d'un être ahistorique, qui peine à inscrire son action dans l'humanité, tout en ayant besoin, pour exister, pour se motiver, de l'humanité. Sa conception du bien, très éphémère, parce qu'elle peut changer en fonction de la cible visée, apparaît comme une contradiction à celle du système dominant, qui lui semble être le mal. Gentil en toutes circonstances, il combat les méchants qu'il veut en tout temps éliminer ; les méchants en question peuvent varier en fonction de la conjoncture ; en fait, vulgairement, l'on peut dire que les hommes de ressentiment réactif se fixent comme méchants les victimes qu'ils ont potentiellement sous la main. Il existe, dans l'histoire, quelques exemples de pareils individus : le nazisme, évidemment, en cela qu'il est haine de tout, qu'il veut tout détruire, le méchant juif, comme le méchant tzigane, le méchant homosexuel, le méchant latin etc. – à ceci près qu'il veut conserver, du moins telle était sa volonté dans ses prémices, le bon aryen – que, même son ordre nouveau n'est que guerre et mort, relève du ressentiment réactif. Le stalinisme aussi, parce qu'il n'est qu'anéantissement de l'homme sans aucun projet pour l'homme, et que ses valeurs sont aussi creuses que l'esprit de ses dirigeants. A un niveau moindre, le Liyannaj Kont Pwofitasyon⁹⁵, qui avait, dans sa ligne de mire les méchants colons, les méchants blancs, les méchants Français, tout en se refusant de proposer quoi que ce soit à la société, illustre bien la notion de ressentiment réactif. Enfin, je donnerai un dernier exemple, certains partis politiques belliqueux, dont les partisans n'ont que l'injure au bout de la langue et la subversion dans l'âme, définissent leur programme, tout à fait vide, par opposition à ce que fait le pouvoir en place, de sorte que, si ce dernier sort un texte de loi, puis, quelques jours plus tard, fait paraître un texte exactement contraire, les partisans du ressentiment réactif feront face de la même manière aux deux textes opposés ; un tel tableau, qui peut sembler caricatural, est pourtant bel et bien effectif, et des centaines d'exemples sont donnés tous les jours à nos yeux et à nos oreilles. L'on voit bien

⁹⁵ Le LKP est un collectif qui a organisé une grève générale de quarante-quatre jours en Guadeloupe, dans les Antilles Françaises, au début de l'année 2009. Pour plus de détails sur la question, lire l'ouvrage de Verdol (2010).

alors la divergence entre les deux types de ressentiment. Leur processus de fonctionnement est radicalement différent, de même que le type d'habitude qui les régit et les motive ; tandis que l'un, l'actif, gamberge dans la contrariété, l'autre, le réactif, trouve son impulsion dans la haine de tout.

Pour ce qui est de la lutte entre les différents groupements, que j'évoquais au début de ce paragraphe, et qui est mise en avant par Nietzsche, elle met simplement en avant le fait que l'homme de ressentiment invente lui-même le méchant. Cela apparaît clairement dans une sentence rédigée par Nietzsche : « si l'on se représente « l'ennemi » tel que le conçoit l'homme du ressentiment, – on constatera que c'est là son exploit, sa création propre : il a conçu « l'ennemi méchant », le « malin » en tant que concept fondamental, et c'est à ce concept qu'il imagine une antithèse « le bon », qui n'est autre que – lui-même... » (*op.cit.*). Ce phénomène de création de l'ennemi vaut pour les deux catégories de ressentiments. Qu'il soit de nature active ou réactive, le ressentiment génère ses bons et ses méchants ; le bon est toujours l'homme de ressentiment, qui dit vouloir faire le bien, le mauvais, celui qui s'oppose au bien de l'homme de ressentiment, qu'il perçoit comme un mal. Tous les hommes ont une telle estime d'eux-mêmes qu'ils croient tous être bons ; et même s'il advient que certains disent « je sais que je ne suis pas parfait, que j'ai des défauts etc. », cela n'est qu'hypocrisie car, s'ils le savaient vraiment, et s'ils, comme ils le disent, voulaient vraiment être bons, alors ils gommeraient instantanément ces défauts qu'ils auraient décelés en leur esprit et en leur personne. En fait, chacun est persuadé d'être bon, et considère quiconque s'oppose à son individualité comme méchant. Les luttes vont alors de soi, elles sont quasiment nécessaires et, à coup sûr, inévitables ; elles le sont d'autant plus que les supposés gentils sont hargneux et qu'ils veulent pacifier le monde, c'est-à-dire le modeler selon leur conception, et donc se débarrasser des méchants qui le peuplent. Ainsi vivons-nous dans un monde où, dans le même temps, tout le monde est gentil et tout le monde, à part soi-même, est méchant. C'est qu'il y a tant de subjectivité dans la morale, tant de préjugés, tant de fanatisme qui dicte les actions des hommes moraux, tant de ressentiment qui enrobe leur cœur, que le combat doit avoir lieu, il est une nécessité, une réalité inéluctable et sans cesse imminente.

Du reste, si j'ai bien expliqué ce qu'est le ressentiment, si j'en ai distingué deux types, je dois encore, dans le présent paragraphe, réaliser quelque analyse. Tout d'abord, plus haut, j'ai précisé qu'il y avait non pas un, mais trois philosophes qui ont abordé la problématique du ressentiment ; Nietzsche est le premier, et les deux autres sont, ouvertement Scheler et, implicitement, Marx. En ce qui le concerne, Scheler a même consacré un livre entier, sorte de confession philosophique catholico-nietzschéenne, à la problématique du ressentiment ; il

s'agit de *L'homme du ressentiment* (Scheler 1970), lequel est à la fois proche et éloigné de l'œuvre de Nietzsche ; proche parce qu'il reprend quasiment mot pour mot les concepts de la *Généalogie de la morale*, éloigné parce que le propos schelerien, catholicisme oblige, est teinté d'une certaine religiosité. En apostrophe, je signalerai que Sartre, dans *L'être et le néant*, rédige une brève remarque à l'égard de la notion de ressentiment, dans laquelle il fait justement allusion à Scheler : « c'est bien comme un Non que l'esclave saisit d'abord le maître, ou que le prisonnier qui cherche à s'évader saisit la sentinelle qui le surveille. Il y a même des hommes (gardiens, surveillants, geôliers, etc.) dont la réalité sociale est uniquement celle du Non, qui vivront et mourront en n'ayant jamais été qu'un Non sur la terre. D'autres, pour porter le Non dans leur subjectivité même, ne s'en constituent pas moins, en tant que personnes humaines, comme une négation perpétuelle : le sens et la fonction de ce que Scheler appelle « l'homme du ressentiment », c'est le Non » (Sartre 1943). Ce qui ressort ici, c'est la négation propre à l'homme de ressentiment, ici sous son caractère réactif – qui est en fait le seul énoncé par Nietzsche, comme par Scheler – sans grand apport à ce que nous avons vu précédemment. Ce qui est plus intéressant, et plus profond aussi, c'est le lien que l'on peut faire entre le marxisme, sous son aspect de lutte des classes, et le ressentiment. Dans la mesure où morale et pouvoir sont indissociables et, à plus forte raison, que l'on peut constater, en société, des courants de pensées, des systèmes moraux dominants, ainsi que des systèmes dominés, et qu'il est probable que les divergences de valeurs entre les différentes communautés d'une même société soient génératrices de conflits, l'on peut se demander si, justement, ces oppositions de systèmes ne sont pas apparentés à la lutte des classes marxienne, telle qu'elle est développée dans le *Manifeste du parti communiste*, ainsi que dans *Le capital* (Marx 1973, 1963). A lire Nietzsche, en effet, on a grandement l'impression de voir se dresser le portrait d'une société de classes, dans laquelle la classe dirigeante, puissante, disposant de forces armées et d'instruments de répression, impose sa loi morale, tandis que la classe dominée, constituée des hommes de ressentiment, aspire inlassablement à prendre le pouvoir et à éliminer les dirigeants qui les gouvernent. Il est ici un point de jonction remarquable entre le marxisme et le nietzschéisme. Peut-être sans s'en rendre compte, Nietzsche, dans la *Généalogie de la morale*, a traité la problématique de la lutte des classes au sens de Marx et, inversement, inconsciemment sans doute, Marx, dans ses ouvrages, a posé la question du ressentiment dans les sociétés capitalistes tenues par la bourgeoisie. C'est, dans la littérature, la manifestation la plus notoire d'une relation entre les sphères morales et politiques. Après, que l'on fasse à Nietzsche et à Marx les reproches que l'on souhaite leur faire, et j'aurai le temps d'y revenir dans le livre suivant, cela ne pose pas de problème, mais

aucune critique ne supprimera cet étonnant parallèle, cette analogie frappante, que l'on peut faire entre les deux penseurs et leurs deux réflexions. Car, à l'évidence, Marx est le philosophe du ressentiment par excellence ; partout il chante les lendemains heureux des hommes de ressentiment – car la classe supposée dominée n'est autre qu'une accumulation d'hommes de ressentiment actif et réactif. Parce qu'elles subissent le pouvoir, ces communautés rêvent soit d'un avenir meilleur, avec des institutions nouvelles, peut-être plus égalitaristes, soit de la guerre et du sang versé, en guise de vengeance en contrepartie des souffrances qui leur sont infligées. Ô combien est prégnante chez Marx la morale du ressentiment, elle est constitutive de la partie la plus importante de sa réflexion ! Pour autant, Marx n'était pas nietzschéen et, moins encore, Nietzsche n'était pas marxiste. Retenons tout de même, malgré ces divergences, que, depuis la fin du dix-neuvième siècle, la morale du ressentiment préoccupe les penseurs et les philosophes, qu'elle est au centre des discussions philosophiques et politiques ; et de grands noms, même s'ils ne l'ont pas ouvertement nommée, s'y sont intéressés. Pour ma part, je me devais de présenter ce concept, central pour mon analyse et, surtout de dissocier les deux types de ressentiment ; ainsi, j'ai fait d'une pierre deux coups : j'ai proposé une vision nouvelle de la morale historique, qui était nécessaire à mon analyse, car je ne pouvais laisser le ressentiment tel qu'il était sans traiter son aspect actif, puis j'ai entrouvert une porte vers une réflexion politique, que je développerai dans le Livre III de cette thèse.

§ 63. Le non sens des valeurs : pas de direction, pas de mieux, ni de moins bien

Il me fallait clore le débat des valeurs – pas encore celui de l'historicisme, ni de la morale historique, qui trouvera sa conclusion dans le paragraphe suivant – avant de passer à une approche nouvelle de la morale, reposant néanmoins sur ce que j'ai établi jusqu'alors. Le titre du présent paragraphe, je crois, est suffisamment éloquent, et laisse déjà présager ce qui va suivre. En fait, ce qu'il faut retenir de l'analyse des valeurs, du concept de valeur, de l'origine des valeurs, mais aussi des sentiments et des ressentiments qu'elles invoquent, c'est que toute morale est subjective. La moralité et les règles qu'elle transporte, c'est-à-dire les valeurs, ne

dépendent que des circonstances, ou plutôt d'une interprétation personnelle des circonstances et des événements. Une fois réalisée, cette interprétation peut être discutée, débattue et partagée, il se peut même que plusieurs individus adoptent, sur un point donné, une même position, qu'ils partagent une même opinion, et qu'ils érigent ensemble un système de valeurs commun. Tout cela est du domaine du pensable et du possible et même, si l'on étudie les sociétés, de l'effectif. Les valeurs occupent alors une place focale au sein des groupements humains, ainsi que dans l'esprit d'un individu, qui va déterminer ses actions par rapport à un certain nombre de valeurs et de règles. Les valeurs sont donc omniprésentes dans la vie des hommes, aucun n'échappe à leur réglementation, aucun, même, ne se focalise pas sur leur réalité. Alors, si elles occupent une place si importante dans la vie des communautés humaines, c'est qu'elles doivent procurer quelque bonheur d'une part, et que, d'autre part, puisqu'elles justifient la plupart des actions humaines, elles doivent englober un grand sens, être pourvues d'une haute signification philosophique.

Pourtant, lorsque l'on y réfléchit de plus près, l'on s'aperçoit que, l'objectivité étant impossible, les valeurs n'ont que l'importance que l'on leur attribue, ni plus, ni moins ; c'est-à-dire qu'elles ont une importance toute subjective et que, si telle valeur peut sembler primordiale à quelqu'un que je connais, elle peut me sembler tout à fait anecdotique. Chacun donne du sens aux valeurs, chacun leur accorde une certaine importance, chacun, même, se berçant d'illusion, croit que ces valeurs ont une signification en soi, quelque chose de mystique et d'absolu sans doute. Mais, en réalité, les valeurs n'ont aucun sens, à part le sens que l'on leur donne. C'est d'ailleurs là qu'elles puisent tout leur sens, et qu'elles ont un sens ; dans l'ego, dans la conscience individuelle, elles conditionnent les hommes, peaufinent leurs habitudes, préparent leurs émotions. Parce qu'ils les considèrent comme vraies, ils sont très attachés à elles, les défendent bec et ongle, les dorent et les adorent. Elles peuvent être leur raison de vivre, leur ligne de conduite, leur patrimoine sacré, leur savoir secret, au sommet de leur Olympe, si proche des dieux, de leurs dieux. Elles sont la norme universelle de l'humanité ; cette belle norme contradictoire et inexplicable, cette règle aveugle et dogmatique sur l'autel duquel sont immolés tant de blasphèmes, et tant d'autres valeurs. Je ne puis que penser, ici, à cet adage sartrien, énoncé dans *Huis clos* : « l'Enfer, c'est les autres » (Sartre 1972). Et c'est bien cela que nous susurre la morale et ses valeurs ; en dehors de soi, c'est l'enfer, c'est le mal, le diable, le mauvais, le méchant. Ce qui est sous-entendu, qui plus est, c'est que, pour l'autre, l'enfer, c'est moi ! Alors si, en moi, le bien est partout, en autrui, le mal est seul maître. Tel est le subjectivisme moral, telle est, d'ailleurs, sa seule description acceptable. Et s'il peut tolérer qu'il soit d'autres gentils que l'individu lui-même, il ne le peut

qu'à la condition que ces gentils suivent rigoureusement les mêmes règles que lui ; dans le cas contraire, ce sont déjà des méchants. Si cela ressemble à des enfantillages, ce n'est pourtant que la simple description du mode de fonctionnement de nos sociétés qui, parce qu'elles croient en des valeurs universelles, établissent des systèmes inflexibles auquel il convient de se conformer, sous peine, je le rappelle, de se constituer, dans le meilleur des cas, hors-norme, dans le pire, hors-la-loi.

C'est que les moralistes agissent pareillement à des croisés qui, voulant convertir les contrées païennes, sont prêts à tout pour inculquer leurs valeurs à qui ne les partage pas, ou à qui ne leur accorde aucun crédit. Ils pensent que leur système est le meilleur ou, dans une fausse humilité, parce qu'ils placent toujours l'absolu inconnu au-dessus de leur tête, qu'il est mieux que les autres, et donc qu'il faut que les autres renoncent à leurs habitudes et qu'ils l'imitent. Chacun pense que ses valeurs sont meilleures que celles des autres, surtout si celles-ci sont en contradiction avec les siennes, et chacun pense, en imposant ses valeurs, pouvoir faire converger l'humanité vers un mieux. Mais, en réalité, il n'est pas de système qui soit meilleur ou pire qu'un autre ; cette notion d'amélioration, ou de détérioration morale, est entièrement subjective et, d'un point de vue logique, totalement illusoire. La morale, en fait, n'a aucun sens, elle ne mène à rien, elle n'est que l'objet de discussion et d'action d'hommes qui se confortent dans des illusions, mirages créés de toutes pièces par leur conscience morale. Et donc les tracasseries morales, les conflits d'ordre moral, sont tout aussi vains que les systèmes de valeurs. La morale ne permet l'acquisition d'aucune connaissance, elle ne nous apprend rien sur *l'être*. Dépendante de la causalité, les causeries qu'elle provoque sont toutes d'ordre causal, et les ennuis qu'elle fait naître sont tous ponctuels. Il n'y a aucune stabilité, aucune permanence dans la morale ; la seule constance que l'on y peut dénicher se trouve dans les valeurs, qui se veulent universalisation d'aller savoir quelle inspiration supérieure. Mais, vue de l'extérieur, aucune ne semble préférable à une autre, sauf, bien sûr, à considérer nos propres valeurs et à juger, d'après elles, et donc d'après nos habitudes, que certaines sont mieux que d'autres, qu'elles sont plus louables, plus honorables ; mais, si l'on fait abstraction de tout préjugé moral, si l'on renonce à nos propres valeurs, si l'on fait, en notre esprit, le vide de toute réglementation, de tout présupposé, de toute croyance, de tout absolu, de tout mieux, de tout pire, si l'on cesse de se croire gentil, et de juger les autres selon des critères moraux, c'est-à-dire comme des bons et des mauvais, l'on s'aperçoit qu'aucune valeur n'est préférable à une autre, qu'aucune règle est plus légitime qu'une autre. Les valeurs morales sont des inventions humaines ; elles sont le moyen, pour les hommes, de se déterminer autrement que matériellement – bien qu'elles soient générées systématiquement à

partir de considérations matérielles... La conscience morale est, par conséquent, certainement le plus grand paradoxe de l'humanité, la plus grosse épine dans son pied, le plus gros boulet qu'elle traîne derrière elle. Ses valeurs, comme des guirlandes de Noël figée sur un sapin en plein mois de juillet, sont un embellissement factice ; elles ne permettent pas à l'homme, ni de mieux connaître le monde, ni ses semblables, ni lui-même.

§ 64. Les mythes de l'historicisme : début et fin de l'histoire

Une vieille tradition de la philosophie, datant de l'âge romantique, consiste en traiter la problématique de la fin de l'histoire. En fait, s'il a fallu attendre Kojève et son *Introduction à la philosophie de Hegel* (Kojève 1962) pour voir, enfin, la terminologie de « fin de l'histoire » employée, bien avant lui, cette question avait été soulevée. Il existe deux manières de traiter ce problème, qui agite des remous sur deux plans : l'un moral, l'autre politique. Si les deux sont liés, je m'intéresserai principalement ici à la facette morale de cette problématique, et ce parce que, justement, si l'histoire doit avoir une fin, c'est qu'elle est censée aller vers un mieux, vers quelque chose de meilleur, de plus bon, pour aussi dire, et donc vers un bien moral défini. Il y a, dans l'approche historiciste, très critiquée, j'en ai déjà parlé, par Popper, une idée d'ascension, de progression, de métamorphose, en quelque sorte, de l'humain, vers quelque idéal intellectuel et moral. L'homme devient autre chose, surhumain, peut-être, si j'ose reprendre l'expression de Nietzsche, bien que celui-ci n'ait jamais placé son surhomme dans l'histoire, mais ait toujours préféré l'inscrire dans l'action. Chaque seconde écoulée semble être un possible pas en avant, vers une éventuelle progression, dans l'espoir de voir se réaliser un jour la situation parfaite *au cours* de laquelle il n'y aura plus rien à faire, que se contenter d'être parfait. Kojève considère d'ailleurs que, à la fin de l'histoire, l'homme est voué à disparaître, à ne plus se soucier de lui-même, à être naturellement une créature impeccable, absoute, libre du temps et des projets vains⁹⁶. La description de Kojève est, en

⁹⁶ C'est ainsi que Kojève présente l'homme dans la fin de l'histoire : « Il faudrait donc admettre, qu'après la fin de l'Histoire, les hommes construiraient leurs édifices et leurs ouvrages d'art comme les oiseaux construisent leurs nids et les araignées tissent leurs toiles, exécuteraient des concerts musicaux à l'instar des grenouilles et des

cela, presque une invitation au retour vers *l'être*, mais pas une invitation individuelle, une invitation collective ; là où elle pêche, néanmoins, c'est dans son origine ; en effet, provenant de la pensée hégélienne, puisque l'ouvrage de Kojève n'est rien sinon une explication de cette dernière, elle suppose une institutionnalisation de la raison et de la morale, et donc une systématisation de celles-ci, ce qui, par nature, est contradictoire d'une part avec *l'être*, qui n'est pas systémique, mais libre de tout système, d'autre part avec les conclusions qui sont obtenues dans l'optique de la réalisation de cette fin de l'histoire et qui, elles aussi, sont asystémiques. C'est qu'il y a quelque chose d'idéologique dans l'approche de Hegel, une fascination pour la Révolution Française, qui lui fait oublier même jusqu'à ce qu'il écrit. Mais cette intuition, selon laquelle il est un état autre que celui que l'on connaît actuellement, qui puisse nous extraire de cette spatio-temporalité de laquelle nous sommes esclaves, qui puisse nous permettre le repos, la paix et l'inaction, subsiste tout de même chez lui, ainsi que chez Kojève, qui a interprété ses écrits. Peut-être était-ce l'intuition de *l'être*, un restant de logique chez Hegel, tristement bafoué par des influences institutionnelles et politiques.

Cependant, et c'est bien étrange, si l'on s'est communément intéressé à la fin de l'histoire, en quoi nous la posons comme une évidence, l'on n'a que rarement étudié le début de celle-ci. Pourtant, si l'on ne connaît pas le début de l'histoire, l'on se méprend nécessairement sur son contenu et, donc, l'on méconnaît aussi sa fin. Rares sont les philosophes, les penseurs et les scientifiques, à part, sans doute, les férus du big-bang et de la théorie des cordes qui, ancrés dans la cosmologie, et parce qu'ils analysent l'histoire d'un point de vue extérieur à l'humanité, seront obligés de ramener à l'infini le début de l'histoire, qui ont déjà posé le problème du début de l'histoire. Si tous ont étudié le sens et la fin de cette dernière, d'aucuns se sont posés la question du commencement, de l'origine, de ce qui fait que l'histoire est

cigales, joueraient comme jouent les jeunes animaux et s'adonneraient à l'amour comme le font les bêtes adultes. Mais on ne peut pas dire alors que tout ceci « rend l'Homme *heureux* ». Il faudrait dire que les animaux post-historiques de l'espèce *Homo sapiens* (qui vivront dans l'abondance et en pleine sécurité) seront *contents* en fonction de leur comportement artistique, érotique et ludique, vu que, par définition, ils s'en contenteront. Mais il y a plus. « *L'anéantissement définitif* de l'Homme *proprement dit* » signifie aussi la disparition définitive du Discours (*Logos*) humain au sens propre. Les animaux de l'espèce *Homo sapiens* réagiraient par des réflexes conditionnés à des signaux sonores ou mimiques et leurs soi-disant « discours » seraient ainsi semblables au prétendu « langage » des abeilles. Ce qui disparaîtrait alors, ce n'est pas seulement la Philosophie ou la recherche de la Sagesse discursive, mais encore cette Sagesse elle-même. Car il n'y aurait plus, chez ces animaux post-historiques, de « *connaissance* [discursive] du Monde et de soi » » (Kojève 1962). A noter une ressemblance frappante entre l'hégélianisme exposé par Kojève et le marxisme, ainsi que d'autres utopies, qui veulent réaliser cette fin de l'histoire.

l'histoire. A dire vrai, je ne connais que deux approches, parmi lesquelles une seule est philosophique, à avoir analysé cette thématique, sans l'avoir explicitement citée, bien qu'elle soit tout à fait évidente ; il s'agit de la réflexion Kierkegaard qui, dans *Le concept de l'angoisse* (Kierkegaard 1990), a posé les fondements d'un mythe fondateur de l'histoire, basé sur la seconde approche ayant suggéré ce thème, c'est-à-dire la fable du péché originel d'Adam dans la Genèse. Quoi qu'on en puisse penser, quelles que soient les critiques que l'on puisse formuler à l'égard de sa théorie, force est de constater qu'elle est remarquable en cela que, enfin, elle propose une approche de début de l'histoire, plus précisément, ce n'est pas la même chose, de l'entrée de l'homme dans l'histoire. Kierkegaard, en affirmant que, par le péché originel, non seulement Adam, être ahistorique, à la limite de l'humain, est entré dans l'histoire, mais a fait entrer l'humanité entière dans la temporalité, suppose alors que l'histoire débute avec l'humanité, et donc, qu'avant, il n'y avait pas d'histoire ; c'est tout à fait fondamental parce que, si l'on suit cet avis, l'on considérera que tous les travaux portant sur l'histoire du monde avant l'homme relèvent de la préhistoire, et n'ont donc pas la même signification, ni la même portée, que ceux qui sont relatifs à, qui s'inscrivent dans, l'histoire. Par conséquent, de ce point de vue, l'histoire est une science anthropocentrique ; et il n'en faut guère s'indigner puisque, en toute logique, l'histoire est une notion de la conscience, qu'elle est entrée dans le monde par une conscience individuelle, et donc qu'elle a été conçue par l'homme. L'on comprend bien ainsi pourquoi, avant l'homme, le monde était hors de l'histoire et que, après l'homme, ou avec l'homme, mais après la fin de l'histoire, il en sera de même. Qui plus est, d'après Kierkegaard, l'homme est entré dans l'histoire, non seulement par la conscience, mais, plus précisément, par la conscience morale – ensuite, que cela l'ait rendu mortel, que son espèce dût être enfantée dans la souffrance etc. rien de cela n'est moins certain – et donc l'histoire était, selon lui, originellement de nature morale. Je crois que cette conception est une sorte de raccourci de la réalité ; en fait, l'homme, originellement, si l'on le considère comme ahistorique, s'il se pose lui-même comme inconscient de l'histoire, est une créature qui se forge d'après les événements qu'il traverse ; ainsi les fonctions de mémoire et de jugement sont toujours actives chez lui. De par sa mémoire, qu'il utilise à des fins pratiques et causales, l'homme est conditionnellement un être historique ; parce qu'il peut se référer à des faits antérieurs, il est au moins capable de se constituer une histoire individuelle ; par la suite, il lui est tout à fait possible, de la même manière, d'établir une histoire des faits, ainsi qu'une histoire des histoires individuelles, qui deviendra irrémédiablement histoire de l'humanité. De par sa faculté de juger, ainsi que son penchant à raisonner en termes de moyens et fins, il crée des valeurs et des règles qui s'inscrivent dans son histoire individuelle ;

mais comme il lui est possible de projeter sur autrui ses propres valeurs, sans pour autant qu'autrui ait nécessairement à les respecter, il peut par-là inscrire autrui dans sa propre histoire, c'est-à-dire dans son propre système moral, et juger de l'histoire de tous les hommes, du moins ce qu'il en connaît, d'après son propre système. C'est de cette manière, parce que l'homme, être causal, confrère des moyens et fins, que l'être humain donne un caractère moral à l'histoire, qu'il en distingue des événements heureux et malheureux, des victoires et des défaites, des hauts et des bas, des avancées et des reculs etc. Ainsi l'histoire devient une référence pour l'homme qui, parce qu'il y a déjà inscrit ses valeurs, croit pouvoir juger du présent à travers elle. Alors, certainement, si l'on se réfère aux seuls événements, l'on peut procéder par analogie ; si l'on étudie les causes et les effets, l'on peut prédire, au regard du passé, que certaines causes présentes auront des répercussions futures très prévisibles, car de tels raisonnements, bien que causaux, demeurent amoraux, et suivent une certaine logique, une certaine permanence imputable à la systématisation des communautés humaines, mais l'on ne peut jamais dire que ceci était bon, ou que cela était mauvais, sans se conformer soi-même à l'un de ces systèmes. Les leçons que l'on peut tirer de l'histoire sont donc strictement dépendantes, et du futur de l'histoire, c'est-à-dire qu'elles nécessitent que l'histoire se poursuive, et des systèmes qui ont fait l'histoire, et qui peuvent cacher beaucoup d'inconnues. Sans compter que la notion même de leçon induit une amélioration possible et que, si l'on souhaite apprendre quelque chose de l'histoire, alors, l'on choisit d'écouter sa conscience morale. Il existe donc un circuit fermé, conditionnel de l'histoire, qui fait intervenir la causalité, la mémoire, l'habitude et la morale comme système, dont l'on ne peut jamais, si l'on veut étudier l'histoire, se sortir. L'histoire est apparue dans l'habitude, ou plutôt dans l'habitation, et s'est ainsi systémisée. Cette systémisation ressort d'ailleurs dans un ouvrage récent de Reynaert, intitulé *Nos ancêtres les Gaulois et autres fadaïses* (Reynaert 2010), dans lequel il critique, entre autres, le mythe fondateur de la France gauloise, celui de Charlemagne comme empereur des Français etc. etc. Par-là il montre comment nos systèmes moraux et politiques soutiennent, jusque dans l'enseignement de l'histoire des faits, des mensonges, en vue de se soutenir eux-mêmes, de continuer à exister. C'est la raison pour laquelle une étude de l'histoire affranchie de toutes ses légendes semble, à mesure que l'on s'éloigne temporellement du point que l'on considère, quasiment impossible.

Alors il est bien difficile d'appréhender le sens de l'histoire. En fait, pour le faire rigoureusement, il faudrait concevoir une philosophie de l'histoire complète et drastique, dégagée des préjugés moraux que Nietzsche décrit dans *Aurore*, ainsi que dans l'avant-propos de *Par-delà le bien et le mal* (Nietzsche 1995, 2000), une histoire sans morale, précisément

définie, sans à peu près, ni aucune approximation ; or ce n'est pas l'objet de cette thèse, qui se concentre sur la redéfinition du concept de rationalité. Ce que j'ai montré ici, cependant, a son importance ; l'histoire est liée à la morale, l'histoire, même, est une conception des valeurs morales. En apostille, je citerai l'exemple suivant : imaginez un instant qu'Hitler soit parvenu à imposer son ordre nouveau, avec tout ce que cela implique, à savoir la destruction perpétuelle, l'anéantissement d'une certaine culture – je rappelle que les nazis brûlaient des livres – au profit d'une autre, centrée sur l'idéologie nazie, quelle histoire pensez-vous que les professeurs de son régime nous enseigneraient ? L'on apprendrait l'histoire de leur système, c'est-à-dire une suite d'anecdotes à la gloire du pangermanisme, dans laquelle l'on vénérerait le Führer, où l'on y lirait ses actions héroïques à l'encontre des méfaits de ses ennemis, et notamment des juifs. Sans même avoir à se baser sur la spéculation, nous n'avons qu'à regarder la culture historique de nos voisins Chinois ; le pouvoir en place interdit, héritage de la Révolution Culturelle, en Chine, l'enseignement de l'histoire du pays, si bien que, lorsque vous allez en Chine, et y faites des visites touristiques, votre guide est peu capable de vous dire ce que représente telle ou telle structure, ou telle ou telle idole ; la seule histoire qui intéresse le pouvoir politique est plutôt l'adoration du parti communiste et de son porte-drapeau, Mao Zedong. Quel sens les Chinois donneront-ils alors à l'histoire ? Difficile à dire mais, ce qui est à peu près sûr, c'est qu'il sera bien différent de celui que, nous, Occidentaux, lui attribueront. Et dire que l'on va vers un mieux relève carrément de l'imposture. En réalité, l'humanité ne va nulle part, elle stagne dans la causalité, et c'est parce qu'elle se situe dans l'espace-temps qu'elle croit distinguer une évolution dans les événements. Mais les événements se répètent, souvent, ils se ressemblent ; seuls changent les contextes. Les guerres, les conflits politiques, les scandales judiciaires, eux, se suivent et se ressemblent, et je ne vois dans les échanges humains aucune amélioration, aucune direction vers un mieux, ni vers une fin quelconque.

La fin de l'histoire, comme tant d'autres choses, est un mythe, un conte tout juste bon à bercer les hommes d'illusion. Elle n'a rien de réel, elle est, en l'état actuel des choses, inconcevable. Parce que l'histoire dépend de la morale, parce qu'elle a été et est en permanence créée par les systèmes moraux, sa seule fin se situe dans la fin de la morale. Les faits, eux, s'ils perdureront, pourront être pensés de façon ahistorique à la condition que l'individu se soit libéré de la causalité, et ainsi seulement un fait, même s'il appartient au passé, ne sera rien d'autre qu'un fait. Par conséquent la fin de l'histoire n'est pas véritablement la fin de l'homme, c'est plutôt la fin de l'individualité qui peut, je crois, largement supporter l'homme, à plus forte raison que, si un homme seul s'extrait de l'histoire,

il n'engage pas forcément l'ensemble de l'humanité. Et donc l'histoire peut se terminer pour un seul homme, auquel cas celui-ci expérimenterait la fin de l'histoire, et se poursuivre pour le reste de l'humanité, qui l'entretient de son propre chef. En conséquence, comme tout ce qui pénètre dans la conscience individuelle, l'histoire est subjective ; perçue par un œil individuel, moral et habitué, elle dépend tant des événements que de l'interprétation que l'on en fait. Moralisée, moralisante, elle ne se débarrasse jamais des valeurs de ceux qui la constituent, et le mieux auquel elle aspire est un mirage en plein désert.

Chapitre VII : Sur ce qui peut rester de la morale et de sa réalité : ce qu'est la *bonne* attitude
ou le cheminement vers l'indifférence

§ 65. Comment repenser la morale : l'étranger

Voilà un projet bien ambitieux que de vouloir réécrire la morale et, alors que l'on pourrait penser que c'est chose presque faite, vous allez vous apercevoir que l'on est encore loin du compte. Tant de concepts sont à reconstruire, une nouvelle base reste à poser. Bien entendu, il ne s'agit pas d'établir une morale universelle et, quand j'emploie, dans le titre du présent chapitre, le qualificatif *bonne* pour définir l'attitude, cela n'a rien d'universel d'un point de vue moral, mais a seulement vocation à évoquer *l'être* dans toute sa réalité, en quoi le bien-fondé d'une pareille démarche, bien que tout subjectif, car nul ne peut dire, à part de son propre avis, ce qui est bon ou mauvais, semble tout justifié ; tout le moins s'il m'est permis de jouer avec les mots ! Car de bon ou de mauvais, nous ne saurions rien distinguer en dehors de ce qui nous paraît bon ou mauvais ; et penser autrement viendrait à se replonger dans la recherche d'un quelconque absolu, et donc dans la cosmologie, c'est-à-dire dans la causalité,

et alors dans l'erreur ontologique. Donc cette *bonne* attitude ne sera pas bonne en soi ; elle ne sera que la marque de l'ironie de la morale, dont le sort se frappe lui-même de son propre courroux, une bonté ni bonne ni mauvaise, ni gentille ni méchante, ni triste ni heureuse ; une bonté divine, perdue dans le tout. Cette bonté, que je vais définir, n'a en fait de bonté que le nom, et si j'emploie ce terme, ce n'est que parce que je sais qu'il renvoie, pour les hommes, à quelque chose de positif, et, bien qu'ils ne soient obligés de rien, parfois à quelque devoir. Car au fond rare sont les hommes à ne pas s'interroger sur le sens de leur existence : pourquoi suis-je ici ? Que dois-je faire ? sont des questions si courantes, et tellement empreintes de moralité ; chacun cherchant à faire ce qu'il *faut faire* dans sa vie, ce qui est *bon*, sans voir que ce bon, ce juste, ce devoir ultime, est pareil à un pendule suspendu dans le vide, qui oscille au hasard, inaccessible et irréaliste, dans les méandres du monde. La bonté est la scénariste d'une grande tragédie, et combien sont tragiques les relations humaines ! Combien de sentiments déchirent les hommes, combien d'événements les tourmentent ! Ils sont comme le Voyageur de Nietzsche, ce schizophrène qui parle à son ombre, et qui cherche en elle quelque sagesse. Courant derrière le vent, tentant de le saisir de leurs mains, courant, courant toujours, suivant son souffle filant, ils ne l'attrapent jamais et, à la fin, c'est le vent qui gagne, c'est lui qui emporte les hommes. On ne chevauche pas les tumultes du blizzard, on ne les enferme pas dans une boîte de Pandore, on n'a jamais raison d'eux, ils sont toujours plus forts, plus vifs, plus fuyants ; un peu comme ces rêves dont on essaie de saisir le sens, et qui se dérobent avant la levée des énigmes ; c'est que la solution, puisque ce sont nos songes, est en nous-mêmes et, comme nous ne l'avons point, alors seul l'éveil peut nous redonner de l'espérance. Il est la recherche, son incarnation inattendue, la recherche perpétuelle, qui nous pousse sans arrêt en avant, plus loin dans la raison et la déraison, où nous pourchassons les phénomènes, où nous construisons des sens. Des sens. Directions et significations. Vers où vont-ils ? Vers où allons-nous ? « *Aum !* » chante le mantra ; mais cela ne même nulle part, ce n'est que le commencement, ça nous rappelle aux débuts, à l'origine, avant le big-bang, avant l'espace, le monde avant le monde, avant, toujours, avant... Il n'y a qu'en s'extrayant de cette temporalité qu'il peut acquérir un sens, qu'il devient *total*. Et encore, il n'est ici question que de la source, mais la finalité...où est-elle ? Où va-t-elle ? Peut-elle être semblable à cette Apocalypse de Jean qui, à le croire, se trouve là, juste derrière un rideau ? Sera-t-elle dans la vie ou dans la mort ? Dans la peine ou dans la joie ? Sera-t-elle marquée de quelque sentiment ? Sera-t-elle seulement finie ? A-t-elle besoin d'anges et de démons ? Si elle était telle, alors elle serait morale, moralisante, moralisée... mais est-elle ainsi ? Qui peut le dire ? Qui l'a vue ? Qui peut l'imaginer ? Qui peut la concevoir ? Qui ? Même les prophètes ne l'ont pas conçue ; aucun

d'entre eux. Tous n'ont fait que rêvasser, que construire des mondes passés qui n'ont jamais existé. Il faut croire qu'il manquait à ces prophètes l'esprit prophétique, ou bien l'aptitude à prédire ce qui allait se dérouler. Chantent leurs cantiques ! Ils ont sans cesse besoin de les réinventer ! Mais ne les blâmons pas, ils ne sont pas pires que quiconque. Guère d'ailleurs, car, au moins ont-ils cru en eux. Au moins ont-ils placé un point final à l'histoire de l'humanité, fût-elle mensongère, tant qu'ils l'ont crue, au moins purent-ils se nourrir de cette douce illusion. Le prophète claironne sur le toit du monde : « Ceci viendra ! Ceci adviendra ! Gare à vous ! Soyez maudits ! Soyez bénis ! » *etcetera etcetera etcetera*. Il sait, il connaît, il voit. Ses yeux perçoivent plus loin que l'horizon, plus loin que le jour et la nuit, au-delà même des constellations qui éclairent l'obscurité nocturne. Le prophète est toujours au-delà, il est dans l'au-delà, alors que vous êtes ici, il est déjà là-bas ; où ça ? Là où nul ne peut être, où nul ne pourra jamais se trouver. Il accuse cette supériorité gravissime propre aux grands hommes de ce monde, ce *moi je...* je sais tout, je vois tout, je connais tout – et, cela va sans dire, les autres ne savent rien, ne voient rien et ne connaîtront, à moins d'écouter le prophète, jamais rien. Mais cette irrésistible envie de se diriger vers la fin, de la connaître avant l'autre, d'avoir cette fameuse longueur d'avance, qui permet à chacun de se démarquer, de prendre un avantage, d'être meilleur, plus fort, plus malin, moins dupe et prêt à duper, conduit au prophète, à sa connaissance cosmique et morale de l'univers. Malade et faible, telle est la position de l'adulateur ; cependant il peut se consoler, il a plus faible que lui, celui qui n'écoute rien, qui ne veut rien apprendre, et ce petit supplément de puissance, cette ondulation de force, qui dépasse tout juste de la masse, à peine, même risible, est sa plus grande fierté. Qui ne vit pas dans ce doux rêve de savoir plus, plus que l'autre, plus que tous ? Qui n'aspire pas à, à son tour, prophétiser ? Ne sommes-nous tous pas, à notre niveau, d'ailleurs, des apprentis prophètes, des gourous masqués ? Ne sommes-nous pas tous simplement masqués ? Derrière quoi nous cachons-nous ? Derrière quelle vague de la réalité, quel nuage de poussière, dansons-nous ? Il y a là le monde, le monde que nous ignorons. Il y a là nous-mêmes, à qui nous sommes totalement étrangers. Qui est cet étranger qu'est moi-même ? Ai-je besoin d'avoir près de moi quelque barbare pour me dire « celui-ci ne me ressemble pas » ? Mais est-ce que je me ressemble à moi-même ? Ne suis-je pas changeant comme le ciel, et plus encore que lui ? Comment puis-je dire « je suis ainsi », quand bien même je puis, d'une seconde à l'autre, être un autre ? L'étranger c'est moi. Je suis un éternel étranger, un éternel inconnu. Peur, j'ai sans cesse peur de moi-même, comme de tout ce que je méconnaissais. Etranger, tel est ma condition, telle est ma réalité. Etranger dans un monde d'étrangers, où tous les hommes sont étrangers les uns les autres et vis-à-vis d'eux-mêmes. Vertige, un pont

au-dessus du vide, et il ne faut pas que je regarde en bas, sous peine de trébucher et de tomber dans l'abîme ! Je ne m'envolerai pas mais, chose heureuse, je ne tomberai jamais non plus. Nulle chute n'est envisageable, ni même possible, et moi seul provoque mes craintes et mes soubresauts inattendus. L'autre, c'est moi. A chaque instant je suis autre, à chaque instant je change. Non seulement le monde autour de moi est en perpétuel changement mais, comme ce monde inclut les autres et que, pour eux, je suis autre, alors, moi aussi, suis en continuelle métamorphose. Est-ce cela qui a fait dire à Héraclite : « Tu ne peux pas descendre deux fois dans les mêmes fleuves, car de nouvelles eaux coulent toujours sur toi » (*Fragments*, Héraclite 1986) ? Ou peut-être avait-il seulement conscience du mouvement du monde, sans pour autant s'inclure dedans ? Nul ne peut le dire, nul n'était en son esprit changeant et caractériel comme le temps. Tout va, tout passe, tout change, rien ne demeure. Le ciel passe sur les jours, indifférent, mais n'est jamais le même ; il se teinte de toutes sortes de couleurs, arbore toutes sortes de caractères. Il n'est jamais le même, il est imprévisible. Tantôt vient la pluie, tantôt brille, quand les nuages se sont dissipés, quand le vent les a soufflés au loin, le soleil. Hors de *l'être*, ou plutôt en lui mais consciemment, indépendamment de lui, dans l'ego, dans la causalité, rien ne perdure, rien ne reste, que le changement. Tout change, tout est impermanent. Tout. Le temps s'écoule comme un fleuve qui emporte dans son courant toutes les douleurs du monde, mais aussi toutes ses réalités futiles et éphémères, tout ce qui est voué, à terme, à plonger dans l'oubli. Il n'y a que du changement, il n'y a que le changement. L'apparition suivie de la disparition, puis entremêlée à d'autres apparitions, à une multitude de transformations. Le monde est comme un insecte ; larve, puis chrysalide, puis bête à six pattes, causalement parlant, il n'est jamais le même. Je repense encore, en écrivant cela, à Pessoa, qui s'était donné pour obligation de se plier à cette impermanence, de l'épouser totalement, et de devenir, lui-même, impermanent. Le poète disait ceci : « Un être doté de nerfs moderne, d'une intelligence sans œillères, d'une sensibilité en éveil, a le devoir cérébral de changer d'opinion et de certitude plusieurs fois par jour » (*Chronique de la vie qui passe*, Pessoa 1998). Trop extrémiste aux yeux de certains sans doute, au moins avait-il conscience de l'impermanence des phénomènes et de la nécessité de chacun de modifier son jugement par rapport aux multiples changements. Cet appel à devenir comme le monde, à changer pareillement à lui, souffre de ce référencement éternel à l'ego, qui se trouve rappelé au premier plan, qui se doit de jouer les premiers rôles, de devenir l'intelligence, celui qui est, comparé aux autres, intelligent, qui ne se laisse pas bercer de sottise. Mais cela est toujours impossible, et ne nous extrait guère des schémas causaux dans lesquels nous nous sommes habitués à réfléchir. Penser sans y penser, réfléchir sans raisonner, vivre sans le savoir,

survivre sans le vouloir, mourir, aussi, sans le vouloir, il n'est que cela qui puisse nous propulser vers des horizons radicalement différents, vers quelque chose de nouveau, que nous ne maîtrisons pas, et que nous ne chercherons pas, comble pour l'homme, certes, mais aussi salut pour lui, à maîtriser. Là où tout commence et tout s'achève, où rien n'a jamais commencé et où rien ne s'arrêtera jamais, tel est cet autre monde, cette autre alternative, cette seule et unique véritable disposition divergente, qui ne se conforme pas aux contradictions internes et effectives de la causalité. Et ce n'est qu'ainsi que l'on peut réfléchir, uniquement dans cette perspective. Avec des lunettes noires ou un bandeau sur les yeux dira-t-on... je ne le crois pas. Sans certitudes ni préjugés par contre, devant cela, je veux bien acquiescer. *Je veux bien*. C'est que ma volonté est encore forte, encore souveraine en mon esprit, qu'elle en est encore au stade de décider ; c'est elle qui décide, elle le fait en mon nom ou, en son nom, c'est moi qui décide. Qu'importe au fond, que ce soit elle ou moi qui prenons l'ascendant, car *elle*, comme *moi*, portons la marque de l'individualité, de cette étrange solitude qui nous rend incessamment étrangers à nous-mêmes. Je pourrais dissenter longuement ainsi, mais je reviendrais toujours, si je m'y essayais, à la même conclusion : je suis l'étranger, je suis l'autre. Aussi ne puis-je me regarder en face, et tout ce que je vois en moi, ce n'est que moi avant, moi peut-être après, mais moi maintenant, à cet instant, est pour moi la plus grande inconnue de ce monde. Je ne me connais pas, je ne sais qui je suis. « Je me suis cherché moi-même » dit Héraclite (Héraclite 1986), et nul ne sait s'il s'est jamais trouvé, ou ce qu'il a trouvé en se cherchant. Mais quel humain se cherche ? Qui aspire à se connaître vraiment et, par-là, à connaître l'univers ? Ils sont rares, du moins, pour ce que j'en connais ; et c'est pour cela que, irrémédiablement, nous sommes ramenés à cette impermanence, à ce paradoxe fondamental et pourtant bien effectif, selon lequel l'homme est étranger à lui-même. « Qui est-il, celui-là ? » peut-il se demander à son propre égard... et cela de lui donner le tournis. Funambule, somnambule, prophète qui prophétise, qui profère et qui professe, il n'a pas même une once de la bravoure de Zarathoustra qui, lui, au moins, s'affirme et assume son existence, mais s'habille de mille fleurs et de mille couleurs pour mieux illuminer et tromper tout le monde alentour – en se trompant lui-même au passage. L'homme, mensonger, est dupe de sa propre personne ; mentant à autrui, il n'a de cesse de se mentir à lui-même, et son mensonge est d'autant plus probant que ce dernier est changeant. Flexible malgré lui, ne gardant que ses valeurs pour seule constante, il se meut sans le vouloir, et veut sans que sa volonté ne se meuve. C'est un tour de magie, une savante galipette, une mutation invraisemblable, une stagnation biaisée, une transformation amputée, un double mouvement inexplicable et indescriptible, comme une lutte permanente entre deux mondes parallèles

incompatibles. Cela, j'ai même du mal à le schématiser, à le représenter sous la forme d'un croquis ; j'y ai planché des heures durant, c'est toujours compliqué, toujours approximatif. C'est que, pour bien faire, il faudrait diviser, en considérant au moins deux points dans l'espace-temps, car espace et temps ne peuvent être dissociés, l'homme en au moins deux parties, deux morceaux, deux entités distinctes, étrangères à elles-mêmes, qui rendent l'homme, en ces deux points, étranger en lui-même par rapport au point où il est situé. Au mieux, je représenterai cette réalité ainsi :

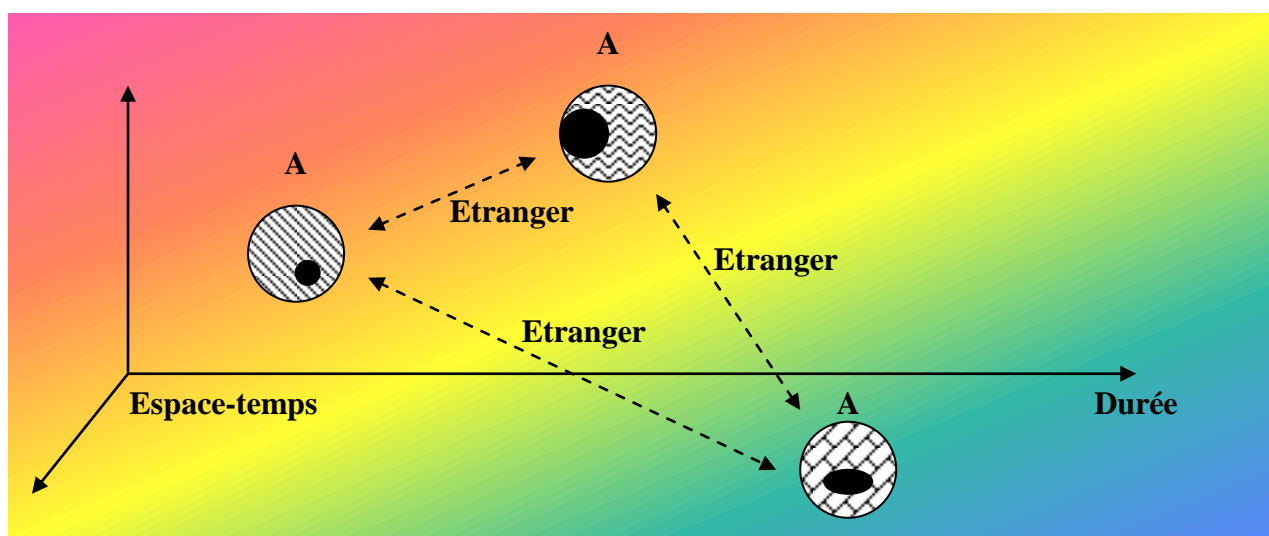


Figure 28. L'homme et lui-même en trois points différents de l'espace-temps

La partie foncée représente ici les valeurs figées de l'homme, ici l'individu A, qui le conduisent à l'habitude et qui, on le voit, peuvent aussi varier, diminuer, s'accroître, changer de forme, prendre de l'ampleur, en fonction que l'homme soit plus ou moins entêté ou prenne plus ou moins en considération les événements ; néanmoins permanentes, ces valeurs sont toujours les mêmes, elles sont l'expression d'une constance dans un environnement changeant. Ainsi, pour mettre en avant le changement de cet environnement, j'ai montré comment l'homme pouvait, en s'y adaptant, avoir des états d'âmes changeants eux aussi ; d'où les différentes formes qui remplissent les cercles. Le spectre lumineux, en arrière-plan, montre les variations du monde causal, mais aussi sa permanence dans *l'être*, puisque toutes les couleurs se trouvent recoupées dans la lumière blanche. Ce schéma illustre la variabilité du monde phénoménal, et donc de l'individu en ce monde, ainsi que la dose de permanence qu'il tente d'introduire dans cet univers changeant. C'est donc une autre facette de l'homme et du

système, de l'homme dans le système qui, en tant qu'individualité, varie d'un moment à un autre, et d'un endroit à un autre. C'est la raison pour laquelle j'ai fait apparaître des doubles flèches en pointillés, qui forment un lien spatio-temporel, un raccourci entre deux périodes et deux lieux, dont le but est de confronter l'homme à lui-même ; elles couvrent l'hypothèse selon laquelle l'homme se retrouverait face à lui-même, comme s'il pouvait se regarder dans un miroir à remonter le temps, ou à se projeter vers le futur, et juger de sa propre personne en tant qu'il est cette personne, pouvant librement estimer que, malgré quelques ressemblances physiques, le reflet qui lui est offert, issu des distorsions spatio-temporelles de cette glace, n'est pas lui-même mais un étranger. Ainsi A est toujours A, A peut toujours penser être A dans l'avenir, et avoir été A par le passé, s'il venait à pénétrer dans ce miroir de l'espace et du temps, à regarder son verre merveilleux, il pourrait bien y voir, à sa grande surprise, autre chose que lui-même : un étranger. Etonnante, poignante, une telle réalité nous amène à nous interroger sur nous-mêmes, ainsi que sur ce que nous gardons comme certitude dans l'existence.

Car quelle certitude certaine, parce que, des certitudes, il en a beaucoup, à part quelque folie, peut avoir un être aussi fragile que de la porcelaine et grossier que de la boue ? Cet être, qui peut se faire peur à lui-même, qui serait sans doute effrayé de se voir agir s'il pouvait se dédoubler, s'il pouvait, dans le même temps qu'il est ce qu'il est, être un autre, comment pourrait-il savoir ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire, ce qui est permis et proscrit, louable ou condamnable ? Je ne sais, honnêtement, sur quels critères il pourrait se fonder, sur quelle base sensée il pourrait démarrer sa doctrine. S'ignorant lui-même, ne sachant qui il est, il lui est particulièrement difficile de préférer une constance que sa raison refuserait de s'engager à tenir. L'on voit bien ici le problème d'ordre moral qui est posé à l'homme, cet homme qui veut toujours *bien* faire, *bien* penser et *bien* parler – faute à un héritage chrétien ? Puisque ceux-ci confessent sans cesse leurs péchés sur ces trois plans... Sans doute que non, car ce *bien agir* dépasse dans l'histoire de l'humanité la chrétienté – mais qui ne sait, a posteriori, une fois l'action réalisée, ni même a priori parfois, c'est-à-dire avant d'agir, s'il fait le bien ou alors commet l'irréparable. Cet homme, se voulant si érudit, doute toujours sur son aptitude à devenir un saint ou un monstre et si, souvent, il s'élève lui-même au rang de dieu, le regard des autres le rabaissent sans mal à celui de vaurien. Ainsi la grandeur d'un homme tient-elle à peu de choses, si ce n'est à des considérations misérables et sans aucune importance. Le grand, le fort, le beau, le sage, qui se veut ainsi, est, pour son ennemi, ou même pour le commun, qu'il peut ne pas connaître, un petit, un faible, un laid et un sot ; et donc il suffit de changer de point de vue pour, dans le même temps, changer les hommes.

C'est que les tableaux qu'ils peignent d'eux-mêmes, c'est-à-dire de leur propre personne ainsi que d'autrui, ne dépendent que de leurs propres impressions, ainsi que de leurs propres valeurs ou, autrement dit, de leur propre système. L'on retrouve ainsi le jugement systématique de l'homme envers l'homme, qui est plus rendu par le système que par l'individu lui-même, subordonné à ce système. Ce jugement est-il bien sérieux ? Disons qu'il a le degré de crédibilité et de gravité que l'on veut bien lui accorder ; alors si tous les hommes décident qu'il est particulièrement fiable, alors l'on considérera irrémédiablement qu'il est tout à fait sérieux ; par contre, si l'on venait à le mettre en doute, à le questionner sur le fondement de ce sérieux présumé, et que l'on le voyait s'effriter sous nos yeux comme une sculpture de cendres, alors, inévitablement, l'on le bannirait non seulement de nos propres réflexions, mais l'on se rirait de lui comme l'on rit du ridicule d'un clown burlesque et sympathique dans un cirque. La crédibilité de ce jugement est donc celle du clown dans son arène ; elle n'est ni plus élevée, ni plus encline au discrédit. Parce que tous les jugements peuvent être discutés, que tous peuvent être retournés, déconstruits, décrédibilisés, il convient de se sortir de ce carcan préconstruit et d'aller vers de nouvelles formes de jugements, moins dramatiques, mais aussi plus solides. Alors, bien entendu, même un jugement qui tient, au bout de son doigt affûté, une réalité, sera susceptible d'être remis en question ; par exemple, il est fort possible de nier la réalité de *l'être*, sans nécessairement avoir besoin d'argumenter, mais tout simplement en s'obstinant, en fermant son esprit, et en déclarant que *l'être* est mensonger, qu'il ne relève pas de la réalité. Pareille manœuvre, pareil déni, est rendu tout à fait possible par l'intelligence humaine, mais il atteint ses limites à partir du moment où l'argumentation se meut à son tour en mensonge. Mais il est possible d'aller encore au-delà ; admettez, en effet, que *l'être* est mensonger, alors le mensonge prétendu de celui qui le dénie apparaît au grand jour, pour lui et ses adeptes, comme étant une réalité. L'on *peut* donc douter de tout ; il n'est rien qui puisse échapper à un doute éventuel. Les mensonges, par conséquent, peuvent se décliner sous différents degrés, et peuvent porter sur tout événement et tout concept, et ce à l'infini. Cependant, et c'est ainsi que l'on se trouve sauvé du néant, *l'être* demeure indéniable en cela que celui qui le nie, ayant besoin d'être pour nier, se présume en tant que néant, ce qu'il n'est pas et ne sera jamais. La certitude, l'unique certitude, de *l'être* demeure ainsi, et elle est bien protégée par sa réalité intrinsèque, à l'abri de ses négateurs. Cela, bien sûr, je ne doute point que l'on en pourra douter, que chacun d'entre nous en peut douter, mais le fil de la logique, si nous essayons de le suivre, viendra effacer ce doute comme le soleil, qui point à l'aurore, dissipe la brume matinale. *L'être* seul est indéniable, lui seul ne peut, autrement que par le mensonge, être sujet au doute. Sans être absolu, sans être cause première, sans être

ancré dans la causalité, *l'être* demeure indéniable, sans négation possible, sans négation que l'esprit puisse se représenter sous aucune forme qui est offerte à son imagination – car même un ciel noir, sans étoile, ne serait qu'une pâle copie du néant, qui ne pourrait pas même, dans son néant, *être* un ciel noir vide ; tout comme il ne pourrait pas être vide, puisque le vide présuppose l'espace, et donc un contenant plein, au moins dans ses parois. En dehors de la causalité, indépendant de celle-ci, *l'être* est l'incontestable, il est ce qui fait disparaître le doute du monde. Rien ne lui est étranger, tout lui est familier. Rien ne lui est inconnu, il est la connaissance qui connaît tout. Rien ne lui est alors bon ou mauvais, il s'accommode de toutes les situations particulières, dont il est la condition inéluctable, et la source intarissable. C'est pour cela que l'on ne peut le nier ou, si l'on le peut, que le déni est insensé.

Et la morale ? Quelle est sa place là-dedans ? Comment peut-elle être conçue ? Justement, pas de manière universelle ; car si *l'être* lui-même n'a aucune caractéristique relevant de l'universalisme, qu'est-ce qui saurait, dans la causalité qu'il induit de par la séparation des consciences, se porter au sommet voilé de l'universel ? Mais alors, reste à la définir réellement, si cela, tout le moins, est possible. Jusqu'ici, j'ai montré que la morale telle que nous la connaissons, telle qu'elle existe dans notre univers phénoménologique, est basée sur des valeurs qui, s'agençant en systèmes, viennent insérer de la permanence intellectuelle sous la forme de principes figés qui habituent les individus qui s'y conforment. C'est en mettant leur mémoire au service de l'habitude que ces individus vont se moraliser, c'est-à-dire suivre une certaine moralité inflexible qui aura, en leur cœur, une signification quelque peu sacrée. La morale est alors ainsi associée aux valeurs ainsi qu'à l'habitude qui les sous-tend. Le bien et le mal, par voie de conséquence, sont des concepts tout subjectifs, totalement dépendants de ces valeurs, construits de toutes pièces par des interprétations d'événements. Tous les rapports moraux sont ainsi placés sous l'égide du subjectif, du relatif, et donc de l'incertain complet. Alors, quand je me permets, dans le titre du présent chapitre, d'employer l'adjectif *bonne*, pour qualifier la supposée *bonne* attitude, il n'est pas dit que ce bien là ait quoi que ce soit de moral, qu'il soit caractérisé par quelque gentillesse, quelque bonté, ou quelque autre joli sentiment. Je souhaitais juste faire ressortir l'aspect moral de la théorie discutée, en jouant, comme je l'ai signalé plus haut, sur les mots. L'attitude que je désire mettre en avant ici, plus que *bonne*, se veut être conforme à *l'être*, le reflet actif de *l'être* si j'ose dire. Ce n'est qu'ainsi que je puis repenser la morale, et établir une théorie indépendante des valeurs auxquelles l'on se réfère dans la philosophie classique. Le nietzschéisme, que j'ai approfondi, auquel j'ai tenté de donner une autre dimension, en établissant une théorie complète des valeurs, que j'ai reliées à des concepts précis, est parvenu à faire ressortir les absurdités des théories morales

classiques ; en fait, plus précisément, il en reste à la dénonciation. Les notions que j'ai établies, elles, permettent de dénier totalement la philosophie morale classique. Alors que Nietzsche était à la limite de l'invective, et souvent dans l'observation, j'ai préféré essayer de me placer dans la démonstration (laquelle dépend également de l'observation sinon elle serait sans fondement), et donc montrer comment les valeurs conditionnent et créent de la morale. Il est donc là une première approche, très nette, qui établit une morale tout subjective, en démontant, dans le même temps, la morale classique. Mais ce n'est pas encore suffisant, il manque un petit quelque chose, ce petit quelque chose qui permettrait d'extraire la pensée de cette morale-là, non pas, j'insiste, pour la définir d'un point de vue objectif, ce qui est impossible, mais par rapport à *l'être*. Un tel raisonnement est-il possible ? De grandes difficultés semblent en effet pouvoir l'entraver. Pourtant, en procédant de façon rigoureuse et méthodologique, l'on peut résoudre ce nœud de corde. Ce à quoi l'on doit s'intéresser, avant tout, ce sont les sentiments humains, le rôle qu'ils jouent dans la morale, la place qu'ils y occupent ; c'est d'autant plus fondamental que ces sentiments affectent l'ego, qu'ils le modulent, l'altèrent, et lui font éprouver des émotions. Ce sont ces relations entre l'ego, sur lequel je reviendrai, et les sentiments, que j'étudierai afin de clarifier, avant toute chose, le caractère égoïste et sentimental de la morale. Par la suite, il faudra relier cette analyse aux rapports de causalité, notamment sous leur forme de considérations en termes de moyens et fins. La fin, le désir, voilà ce qui stimule l'activité humaine, son vent dans le dos, sa locomotive ; mais cette fin n'a de sens, et d'intérêt, que dans un cadre établi par les individualités et leurs sentiments. Ce n'est qu'après cela que je pourrai exprimer une morale authentique, sans préjugé, sans grand principe, et, surtout, sans moralité.

C'est là un beau défi à relever, d'autant plus lorsque l'on sait l'importance de l'éthique – j'emploie leur mot, pour une fois – non seulement en philosophie, mais aussi en économie, si bien qu'une redéfinition de la morale pourrait directement conduire, surtout si celle-ci est contraire à ce cher *homo oeconomicus* et ses descendants, ou encore à cet éternel apprenti simonien, à l'érection d'un nouveau paradigme ; paradigme, s'il en est, car un paradigme est déjà un modèle, déjà une espèce d'idéologie, enfin débarrassé de tout présupposé. Une véritable bouffée d'oxygène, les sciences humaines, étouffées par leurs habitudes, en ont bien besoin ! Construire quelque chose de nouveau, d'éternel peut-être, c'est ce qu'il faut faire – n'est-ce pas cela, la *bonne* attitude ? Bâtir un nouveau mythe, mais qui, cette fois, sera fondé sur quelque chose de réel, tel est l'objectif principal que devrait se fixer la science, pour enfin sortir de ce fossé sans fond, dans lequel l'on peut s'engouffrer à l'infini, sans qu'il n'y ait d'échelle pour remonter à la surface. Repenser la morale, par conséquent, c'est repenser le

tout, et c'est aussi se repenser soi-même, essayer de devenir plus familier à soi-même, ainsi qu'au tout. Mieux se connaître, ou plutôt, comme préconise Héraclite, que l'on appela honteusement « l'obscur », mieux se chercher ? L'un et l'autre, l'un allant avec l'autre à l'évidence, à la condition, bien entendu, de ne se point chercher de manière causale, mais seulement de façon essentielle, c'est-à-dire par son essence, à travers son être, en marchant, vous l'aurez compris, vers *l'être*. D'autres moyens, je n'en vois point ; c'est que la fin que je me suis fixée n'en n'est pas une à proprement parler ; elle est simplement l'origine et l'aboutissement de tout, là où vivent les choses, sans jamais naître ni périr. Gommer l'étranger, tel est l'objet de cette morale, le faire disparaître, le disloquer en sortant l'homme de l'espace-temps, en libérant sa conscience de cette damnée moralité, qui compatit avec les peines et cautionne les crimes. Le bien, le mal, mon bien, mon mal, notre bien, notre mal, leur bien, leur mal, ces choses floues que nous regardons et dont nous jugeons sans cesse et qui ne sont, pourtant, que des illusions, je vais les remettre dans les mains de leur géniteur. Pour le reste, il suffira de suivre le fil de la logique, de ce qui, seulement, est soutenable.

§ 66. Retour sur l'égoïsme : le souci, et l'intérêt de la bonne action

Je ne vais pas vraiment effectuer, bien que cela y ressemble, un retour en arrière, mais vais analyser les réalités de l'égoïsme que j'ai jusqu'alors, parce qu'elles n'étaient d'aucun ressort, laissées de côté. Nous allons donc nous replonger, pour un court moment, dans le *Fondement de la morale* de Schopenhauer, dans lequel est exposée une théorie assez fine de l'égoïsme. Cependant, cette doctrine ne servira que de base de la base à tout ce qui suivra. Ce retour, qui plus est, est d'autant plus partiel que la notion d'égoïsme ne nous a jamais véritablement quittés depuis que je l'ai définie. Omniprésent dans les rapports moraux, l'égoïsme, enfanté par l'ego, est la caractéristique première de l'humanité individualisée – car, je le rappelle, *l'être* n'a pas d'ego, il est hors de l'égoïsme, et l'égoïsme, en tant qu'authentique sentiment de l'individualité, lui est tant étranger qu'inconnu, et qu'inconnaissable – il est donc le premier sentiment, le premier état, car il est bien plus qu'un sentiment, il est un véritable état, qu'il est inutile de juger, et que l'on ne peut que constater, qui s'impose de lui-même comme un fait,

une réalité connaissable des sens et de l'intelligence, dans lequel se trouve immergé l'homme, et qu'il cultivera toute son existence durant. S'il est une voie de laquelle l'homme ne dévie jamais, c'est bien celle de l'égoïsme ; jamais il ne fait un pas en dehors de son sentier, jamais il ne s'aventure au-delà de ses limites. C'est un chemin sûr, connu, l'homme y a ses repères, ses habitudes, il est certain de ne pas y rencontrer d'embûches incongrues. Il connaît ses agréments et ses pièges, les risques qu'il encourt, et qu'il choisit d'encourir, et la mesure des peines qui l'attendent s'il vient à échouer. Ce sentier-là, pour l'homme, est celui de la prévisibilité, du connu ; l'imprévisible n'y occupe qu'une mince place et, s'il existe, ce n'est que par l'aveuglement de ceux qui, fonçant tête baissée, ne prennent pas le temps d'évaluer sérieusement les risques encourus. L'égoïste s'y trouve fort bien, il y évolue gaiement, et ne cherche surtout pas à dévier sa trajectoire.

Ce qui est particulièrement frappant, dans la fable de la morale, c'est que l'égoïste, cet infâme personnage qui ne pense qu'à sa propre personne, et qui n'a que faire des douleurs d'autrui, est toujours perçu comme un méchant. Le méchant égoïste écrase tout sur son passage ; tout individu, pour lui, est un instrument potentiel à la réalisation des fins qu'il s'est fixées. Il n'a ni foi ni loi, ni cœur ni sentiment ; ce qu'il souhaite, c'est s'accomplir lui-même, et peu importe si, pour réaliser ses desseins, il doit maltraiter ses pairs. Toutes ces considérations, pour le méchant égoïste, sont secondaires, accessoires même ; à dire vrai, elles n'ont aucun intérêt et ne pèsent guère dans la balance de ses décisions. Ce ne sont pas des poids morts, mais des poids vides, des bulles de savon, ou des rêves qui ont pour seule destinée d'être oubliés. Qu'il est donc mauvais, cet égoïste, ce tyran, celui-là qui se moque éperdument de l'avenir des autres, et qui n'a, dans sa ligne de mire, que sa propre satisfaction ! Comme j'évoque le parallèle entre égoïsme et méchanceté, je tenais juste à souligner que, chez Schopenhauer, ces deux états, de méchant et d'égoïste, ont en commun leur isolement vis-à-vis du monde, et donc, pour ainsi dire, leur individualisation, mais différent par leur attitude à l'égard de la douleur d'autrui : « Si nous revenons à considérer ce qui fait l'essence d'un tel caractère [la compassion], nous le trouvons, à n'en pouvoir douter, à ceci : *personne moins que lui ne fait une différence marquée entre soi-même et les autres.* Aux yeux du méchant, cette différence est assez grande pour que la souffrance d'autrui, par elle-même, lui devienne une jouissance : et cette jouissance, il la recherche, dût-il ne trouver aucun avantage personnel à la chose, dût-il même en éprouver quelque dommage. Cette différence est encore assez grande aux yeux de l'égoïste, pour qu'il n'hésite pas, en vue d'un avantage même léger à conquérir, à se servir de la douleur des autres comme d'un moyen. Pour l'un et l'autre donc, entre le *moi*, qui a pour limites celles de leur propre personne, et le

non-moi, qui enveloppe le reste de l'univers, il y a un large abîme, une *différence* fortement marquée » (Schopenhauer 1991). La divergence entre le méchant et l'égoïste est néanmoins minime puisque, à bien considérer cette assertion, l'égoïste, s'il ne jouit pas directement de la souffrance de l'autre en tant que telle, c'est-à-dire s'il ne tire aucun profit du sadisme, si elle lui est utile, peut s'en servir pour satisfaire ses propres aspirations. D'ailleurs Schopenhauer ne voit pas que le méchant qu'il nous décrit ici est un égoïste, dont la maxime peut se résumer en ces termes : peu importe les douleurs qu'il devra endurer tant qu'il pourra jouir de la douleur d'autrui. En fait, il fait une confusion entre sadique et méchant, parce que, dans ses préjugés, d'après ses valeurs, le méchant est ainsi, il est ce bourreau qui se délecte de la souffrance des hommes, tandis que, en réalité, le sadisme n'est pas du tout incompatible avec l'égoïsme. Et alors, dissociant ainsi le sadique de l'égoïste, il commet une erreur de logique majeure, qui l'empêche d'établir une théorie de la morale qui soit tenable. La rigueur nous impose de bien distinguer le qualificatif de méchant de tous ses substituts : le concept, défini par avance par des préjugés et des valeurs, de méchanceté est moral, il induit et présuppose la moralité ; sans jugement moral préalable, l'idée même de méchanceté ne peut émerger. Par contre, le sadisme, le masochisme ou autres, sont des caractéristiques que l'on peut constater et qui demeurent amoraux ; si l'on s'accorde à dire, par exemple, que le sadique est celui qui aime infliger de la souffrance à autrui, sous quelque forme que ce soit, alors l'on reconnaîtra aisément un sadique d'un non sadique, c'est-à-dire de quelqu'un qui ne trouve aucun plaisir particulier à infliger des douleurs à autrui. De même, pour le masochiste, à qui il plaît de se voir agresser, sera facilement reconnaissable de celui qui ne ressent aucune jouissance à recevoir des coups ou ressentir de la douleur physique. Il est par conséquent primordial, pour ne pas faire de contresens, de bien distinguer les concepts moraux des concepts amoraux – à noter que ces derniers ne sont pas nécessairement objectifs, dans la mesure où ils dépendent avant tout de la définition subjective que l'on leur confère, mais qu'ils sont simplement dépourvus de tout caractère moral. Aussi, lorsque l'on associe l'égoïsme à la méchanceté, ce n'est pas tant que l'égoïste soit méchant, mais que l'on considère qu'un individu qui ne se soucie que de son propre bien-être est nécessairement un individu méchant. L'on relie ainsi la sphère amoral, celle de l'égoïsme, au domaine moral, celui du bon et du méchant ; ce mécanisme, qui passe souvent inaperçu, est qui paraît tout naturel, procède en fait de la dénaturation des deux concepts qu'il entrecroise ; ce mélange, consistant en jouer habilement avec les mots, relève par conséquent du sophisme. Comme l'huile et l'eau ne sont pas miscibles, l'amoral et l'immoral ne peuvent former un tout homogène ; sans s'opposer, ils appartiennent à deux univers différents et indépendants. Et donc ce n'est pas parce qu'un

individu ne pense qu'à lui, qu'il n'a d'yeux que pour sa propre personne, qu'il s'admire et s'idolâtre, qu'il est forcément méchant. Il est égoïste, égocentrique, narcissique, peut-être, et cela lui suffit amplement, nul besoin de rajouter, sur son curriculum vitae déjà bien rempli, une ligne stipulant son éventuelle méchanceté. Non, le méchant est créé de toutes pièces par l'homme moral, par celui qui prend pour références ses valeurs, qui vit dans, par et pour son système, et qui considère tout ce qui est hors de ses frontières comme relevant automatiquement de la méchanceté. L'égoïste n'est donc ni méchant, ni gentil, ou, tout du moins, il ne l'est pas en dehors des systèmes de valeurs établis de manière totalement arbitraire par les hommes. L'égoïste est égoïste, et c'est tout.

Si nous l'appelons usuellement méchant, c'est que, parce qu'il ne s'intéresse qu'à lui, qu'il ne sert que sa propre personne ou, que s'il vient à aider autrui, ce n'est que parce qu'il a quelque chose à y gagner, et que, par conséquent, il ne va jamais soutenir quiconque, nous y compris, à moins que l'on puisse lui rapporter quelque chose. C'est parce qu'il ne se constitue pas en tant que notre serviteur, qu'il se contrefiche de notre avenir ainsi que de notre personne, que nous le trouvons mauvais. Ce jugement moral nous appartient exclusivement, c'est nous qui l'établissons, nous qui décidons qui en ce monde est bon ou mauvais, et ce en fonction des objectifs que nous nous sommes fixés et de la volonté qui nous stimule. Celui qui se fait serviteur de notre volonté, voilà celui que nous appelons gentil, bon, mais celui qui vient la desservir, nous réservons pour icelui tous les qualificatifs de méchant, mauvais, vil, ainsi que toute notre haine et notre mépris. Telle est la réalité de la conscience individuelle, elle n'est pas autre. Tout égoïste elle-même, elle ne juge autrui que d'après son propre égoïsme, et s'invente des méchants, ceux qui font obstacle à ses désirs. C'est aussi simple que cela : l'égoïste considère tous les autres égoïstes, enfin, ceux qui ne partagent pas ses opinions, ceux qui ne l'aident pas dans la poursuite de ses buts, c'est-à-dire soit, à un moindre degré, les indifférents, soit ceux qui, faisant entrave, poursuivent des objectifs divergents, comme des méchants. Vu sous cet angle, le théâtre de la morale ressemble à un bien piètre spectacle qui n'a, à bien le reconsidérer, rien de bien moral, rien de très *bon*... Jeter la pierre à autrui, désigner des coupables, se créer des ennemis, voilà à quoi ce que font les moralisateurs. Ils ne savent, ni ne peuvent, rien faire d'autre ; la dualité sommeille en leur cœur, l'unité leur est totalement étrangère, ils n'ont pas idée de ce à quoi elle ressemble. Se battre, lutter contre les méchants, telle est la destinée de bien des hommes, se croyant dépositaires d'une grande quête, d'un grand dessein... Alors leur histoire n'est pas tant celle des gentils contre les méchants, mais plutôt celle des méchants contre des méchants ; car tout homme, pour un autre homme, est un méchant potentiel, un possible ennemi de sa volonté.

Donc l'égoïste, s'il n'est pas méchant, est l'inventeur de la méchanceté, il est celui qui a placé la moralité au cœur du monde, celui qui discute du bien et du mal, et qui leur accorde une grande importance. Il est le juge implacable, sans pitié, qui n'a pas peur de cracher sur ses comparses, qui ne craint pas de les humilier. Indifférent à tout, il ne l'est point de sa propre personne, qui occupe une place centrale en sa conscience, elle est l'unique objet de ses préoccupations. Le *moi*, et là, je rejoins Schopenhauer, est tellement marqué chez l'égoïste, qu'il considère tout ce qui lui est extérieur comme *autre* que lui, comme appartenant à un autre univers. Il y a, pour l'égoïste, du fait de l'exacerbation de son individualité, une différence véritablement marquée entre lui et le reste du monde.

Cependant, et c'est ainsi que se résoudra notre problème, force est de constater que la moralité est partout, qu'elle sévit dans toutes les strates de la société, imprégnant les individus de ses règles et de ses valeurs. Par conséquent, si tout le monde se réfère à des valeurs morales, si tout le monde est plus ou moins enfermé dans un système moral, alors, c'en est une autre preuve, tout le monde est égoïste : l'égoïsme, c'est la norme. Tous les êtres humains sont égoïstes, même, je le rappelle, l'altruiste, qui trouve toujours un intérêt à faire ce qu'il croit être une bonne action ; ce faisant, il soulage sa conscience de tout souci. Car l'altruisme est souci permanent du bien-être d'autrui. Mais ce bien-être en question est tout à fait particulier, dans la mesure où il porte non pas sur autrui en tant qu'être, sinon plutôt en tant que volonté ; servir la volonté d'autrui, l'aider à parvenir à ses fins, afin d'être libéré du souci, voilà le mode de fonctionnement de l'altruiste. Dans l'action, dans la causalité, même dans la compassion, dans l'éventualité de la possibilité de se glisser dans la peau de l'autre, pour mieux ressentir ses sentiments, l'altruiste est un égoïste. Et il l'est plus encore quand il se met à la place d'autrui et qu'il endure littéralement ses peines, auquel cas, en plus de se dégager du souci, de soulager sa conscience, il s'affranchit de ses propres douleurs, qui se reflètent et rayonnent, à partir de l'autre, en lui. L'égoïsme, en tant que volonté de satisfaire des désirs personnels, subsiste et constelle ainsi en l'homme qui, dès lors qu'il se préoccupe de réalités causales portant sur lui ou ses frères, devient égoïste. Néanmoins, ce n'est pas pour autant qu'il doive être considéré comme méchant, le caractère de méchanceté dépendant d'autres critères de jugement, à la fois subjectifs et invérifiables. Et, s'il est possible, théoriquement, et c'est d'ailleurs l'objet de ce chapitre, de ne pas être égoïste, je ne connais pas, sur cette Terre, un seul homme qui ne le soit pas. En conséquence, je tenais tout de même à le signaler, c'est le principe fondateur de la *Théorie des sentiments moraux* de Smith, ainsi que tous les mythes qu'elle sous-tend, consistant à dissocier les comportements altruistes des comportements égoïstes (Smith 2011) qui se trouvent ébranlés. D'ailleurs, puisque l'on sait que tout le monde

est égoïste, l'on peut même affirmer sans crainte que cette théorie, basée sur des préjugés moraux, est totalement erronée. Il s'ensuit que la « main invisible », mise en avant par cet auteur, supposé fruit de leur égoïsme, est un concept à la fois tout à fait plein et tout à fait vide ; plein parce que, étant donné que tous les hommes sont égoïstes, il est certain que l'espèce d'harmonie, dont l'on n'est d'ailleurs guère sûr qu'il s'agisse d'une harmonie, à laquelle leur agrégation est censée conduire, s'impose de fait, et pour cause, il n'existe aucune autre alternative ; en quoi ce concept, de par sa totale plénitude, est tout aussi vide, puisque, fondé sur la distinction entre l'altruisme et l'égoïsme, il s'effondre dès lors que l'on supprime cette dualité. La main invisible est donc un mythe, une légende, au même titre que la Bête du Gévaudan ou que le Marchand de Sable, elle n'explique rien, ne montre rien et ne justifie rien de concret. Ce n'est pas un mécanisme, ce n'est pas un instrument, ce n'est même pas, parce qu'elle présuppose l'harmonie sans la définir, une réalité ; c'est une pure invention qui, supposant un mode d'action stéréotypé, et tout à fait irréaliste, pour les hommes, n'est jamais vérifiée, ni prouvée, ni démontrée. Et il va de soi que toutes les théories qui en découlent, qui se sont basées sur elle, ne se fondant pas sur des bases solides et admettant un préjugé supplémentaire, sont tout à fait bancales. Dire que les systèmes humains sont régis et régulés par une main invisible, bien que cela semble doux à l'oreille, c'est ne rien dire du tout ; autant essayer de fendre le vent avec une scie à métaux. A part pour charmer les foules d'une enivrante sophistique, flatter leur ego en leur donnant l'impression de maîtriser des concepts hautement compliqués, l'usage de la notion de main invisible est totalement injustifié. Parce que l'égoïsme est généralisé, qu'il concerne l'ensemble des hommes qui vivent dans et pour l'action, ou qui poursuivent quelque désir, c'est-à-dire tous les hommes, il n'est pas lieu de mettre en avant de concept qui régisse la vie économique autrement que la vie morale ; le principe qui les gère, l'égoïsme, étant constant dans ces deux domaines.

Reste un dernier trait à tirer, tout à fait primordial, sur la question de l'égoïsme. Si tous les hommes qui pourchassent leurs propres désirs sont égoïstes, alors l'on peut conclure que, à un moment donné de son existence, tout homme est égoïste ; ne serait-ce que pour se nourrir ou s'abreuver, ce à quoi sa condition ne lui permet pas d'échapper, dans la mesure où il lui faudra bien, s'il désire survivre, céder à ses envies d'hydratation et combler sa satiété. Dans ce cas, ce n'est plus le désir ponctuel, visant à la satisfaction de quelque utilité, qui est en jeu, mais un désir qui porte sur l'existence même, et dont la réalité fait entrer en considérations des relations de nécessité : pour survivre, l'homme a besoin de se nourrir et de s'abreuver – tout le moins pour ce que nous en savons – ainsi les actions de boire et de manger n'ont qu'une seule utilité : celle servant à la survie. Cette utilité, l'on peut le dire, à moins de

considérer qu'il soit utile de vivre, ce qui, à bien y réfléchir, ne l'est pas du tout, ni pour soi, ni pour personne, n'est pas véritablement une utilité ; c'est une utilité utile à rien. Elle ne se définit par rapport à rien, elle ne sert à rien du tout. Cependant, une ambiguïté demeure : si l'on se place dans une situation extrême, dans laquelle il ne reste, pour deux hommes, qu'un seul verre d'eau, et que, s'ils veulent espérer vivre plus longtemps, rejoindre quelque civilisation, l'un comme l'autre a besoin de s'abreuver, et que le sort réservé à celui qui y renoncera sera une mort certaine, alors là, dans cet espoir de survie, dans ce désir de vivre, peut résider de l'égoïsme ; à plus forte raison si ces deux hommes sont prêts à lutter, voire à s'entretuer, pour le gain de ce verre d'eau. Dans ce cas de figure, s'il en est ainsi, alors l'on peut conclure que ces deux hommes sont des égoïstes, c'est-à-dire qu'ils se préfèrent à autrui. De plus, quand bien même l'un céderait le verre à l'autre, parce qu'il refuserait de le condamner, parce que pareil combat lui semblerait immoral, alors il serait également très égoïste, en cela qu'il ferait passer la paix de sa conscience individuelle avant le bien-être de son camarade de route⁹⁷. C'est là un terrible dilemme, qui apparaît d'autant mieux que l'on fait interagir plusieurs individus, l'égoïsme ne pouvant se définir que par rapport à autrui, et jamais dans l'absolue solitude, et l'homme semble alors, en tout cas, prisonnier de l'égoïsme. Parce qu'il *veut* le bien ou le mal de lui ou d'autrui, il est égoïste. Comment se défaire de ce dilemme ? Est-il même souhaitable de s'extraire de l'égoïsme, pour rejoindre *l'être* ? – puisque *l'être* a pour caractéristique première l'absence de volonté. Ces questions-là, j'y répondrai non seulement dans le présent chapitre, mais aussi dans le livre suivant. Je ne puis en effet formuler une réponse immédiate, dans la mesure où de nombreuses considérations entrent en jeu dans la réflexion ; et si j'ai parlé, plus haut, d'indifférence, quand bien même cela serait la solution à tout problème, il faut encore la définir clairement. L'égoïsme, comme dans mon exemple, est un potentiel créateur de nœuds ; considéré globalement, il est une pelote emmêlée, qui conduit sans cesse à de nouvelles prises de décisions, ainsi qu'à de nouveaux dilemmes. Ainsi, c'est toute l'existence humaine qui devient un dilemme, d'une

⁹⁷ Cela n'est pas sans nous rappeler, même lointainement, le dilemme du prisonnier. Si l'on se place dans le cadre de la théorie des jeux qui, l'on le sait bien, naquit sous la plume de Von Neumann et Morgenstern dans leur ouvrage *Théorie des jeux et comportements économiques* (Von Neumann et Morgenstern 2007), et que l'on souhaite atteindre un équilibre de Nash, il découlera que, dans cette perspective, les deux hommes lutteront pour le gain du verre d'eau ; ce résultat-là, dans ce cadre-ci, est tout à fait infaillible. Pourtant, en réalité, nul ne sait, qui plus est en méconnaissance des valeurs morales propres à chacun, ce qui peut se passer dans la tête des deux protagonistes, ni anticiper leurs réactions. C'est que l'équilibre de Nash, là encore, n'est qu'un théorème basé sur des préjugés sans fondements réels.

part vis-à-vis de sa prise de position à l'égard de l'égoïsme et de la volonté, d'autre part dans son quotidien égoïste, dans lequel il doit gérer bien des situations contradictoires. « Le dilemme du verre d'eau », j'aurais pu intituler cette thèse ainsi ! C'eût été amusant, et très éloquent dans le même temps, car, dans le fond, une fois que ce dilemme est pleinement résolu, c'est-à-dire non seulement du point de vue de la raison pure, mais aussi de celui de la raison pratique, dans l'analyse des relations morales et de pouvoir, puis vis-à-vis de la liberté, qui est une notion tout à fait centrale dans l'optique de cette résolution, tous les paradoxes liés à la rationalité économique s'effacent, et une nouvelle rationalité, fût-elle irrationnelle au regard de la précédente, se reconstruit d'elle-même. Dans un univers où tous les individus sont égoïstes, où tous ont une grande inquiétude à l'égard de leur situation personnelle, et ce à tous les échelons de leur existence, il est particulièrement difficile d'envisager une autre manière de vivre, non pas préférable, mais possible ; de même qu'il est fort compliqué, cela paraît impossible, d'acquérir un savoir nous permettant de résoudre tous les problèmes de l'humanité. Mais, au moins, en redéfinissant la rationalité, à savoir en récusant tous les préjugés qui ont modelé, pendant plus de deux siècles, la pensée économique, puis en proposant autre chose, l'on peut espérer, si l'expression m'est permise, de faire avancer l'ensemble des systèmes vers un mieux.

§ 67. Les sentiments humains dans la morale : peur, colère et haine

Comment parler de morale sans évoquer les sentiments humains ? Les sentiments, construits et éprouvés par la conscience individuelle à partir d'émotions, conditionnent bien des actions et des réactions ; et ce à plus forte raison si ceux-ci sont rattachés à des valeurs morales, c'est-à-dire si l'on vient à considérer que tel sentiment est bon par rapport à tel autre, perçu comme mauvais. Par exemple, il est d'usage que l'on préfère la bravoure à la lâcheté, le sentiment de peur, auquel renvoie la lâcheté, étant considéré comme bas et égoïste ; le lâche, quand il est démasqué, passant pour quelqu'un de peu fréquentable et de peu digne de confiance. Si tout cela n'est fondé que moralement, il s'agit néanmoins d'un sacré édifice, qui a traversé les époques, les modèles sociaux et sociétaux, et qui affecte et concerne l'ensemble de

l'humanité. Les sentiments ont uni et désuni les hommes ; ils ont provoqué, sous leur forme positive, l'union et, sous leur forme négative, les conflits et, par voie de corrélation, la désunion. C'est que, comme la morale, les sentiments sont bipolaires, ils expriment une réalité duale, marquent une opposition entre deux états d'âmes, et donc qualifient l'homme qui les éprouve d'un point de vue également moral. Usuellement, l'on place l'amour au sommet de la pyramide des sentiments nobles, accompagné de l'empathie, de la tranquillité, mais aussi de la bravoure. On oppose à ces beaux sentiments la haine, le mépris, la colère et la peur, qui sont supposés cacher nombre de mauvaises intentions et de mauvaises dispositions. A en croire Maître Yoda, si la référence m'est permise, « la peur est le chemin du côté obscur. La peur mène à la colère, la colère mène à la haine, la haine mène à la souffrance » (Yoda dans *Star Wars : Episode I : La menace fantôme*, George Lucas 1999). A ce côté obscur est bien entendu associée l'immoralité, c'est-à-dire les comportements immoraux, préjudiciables au bien-être commun, auxquels sont rattachées notamment la prédation et la destruction. Cela dit, avant d'admettre cela, d'acquiescer les yeux fermés, il convient tout de même de réfléchir sur le caractère moral de ces sentiments.

La peur, tout d'abord, est caractérisée par une crainte – en fait le mot se définit lui-même – de quelque chose ou de quelqu'un, suffisamment importante pour que celui qui l'éprouve rechigne à effectuer une action qu'il souhaiterait réaliser. La peur, en plus d'être un sentiment, est donc un motif de renonciation à l'action. Elle trouve alors son fondement, non seulement en l'individu, mais aussi dans les phénomènes qui lui sont extérieurs, et qu'il juge dangereux ; parce qu'il estime qu'il encourt un danger potentiel, qu'il y a un risque, l'individu aura peur face à telle ou telle situation. Or, comme je l'ai montré dans un paragraphe précédent, le risque est une notion tout à fait subjective, directement dépendante des appréciations personnelles des événements, et dont l'évaluation, jamais définissable objectivement, découle d'autant de points de vue subjectifs. Mais il est certain que, si j'ai peur, c'est parce que j'estime qu'il y a un risque à agir ; et que ce risque, trop élevé, justifie que je renonce à mon action, l'estimasse-je bonne. Le sentiment de peur, auquel l'on oppose celui de courage, n'est donc pas tant un caractère humain, à ceci près, cela va de soi, que chacun a une propension différente à se sentir en danger dans un contexte donné, que la résultante d'un raisonnement égoïste. *A contrario*, le courage, dont l'on vante tant les mérites, exprime soit la situation dans laquelle l'individu considère qu'il n'y a pas de risque à agir, auquel cas il est toujours un lâche d'un point de vue moral, soit celle dans laquelle, en dépit du risque, qu'il estime sérieux, il décide d'affronter les périls qui lui sont promis, et donc d'agir. Ainsi celui que nous voyons comme un homme courageux est soit un peureux, ce sur quoi j'insiste, car la peur

dépend uniquement de l'évaluation d'un risque, et donc le courage n'est valable que pour une situation précise, ou un insouciant, c'est-à-dire quelqu'un qui sous-évalue les risques qu'il encourt, soit un effronté, que la témérité risque de perdre, soit un altruiste, c'est-à-dire une personne à qui la conscience interdit de céder à ce à quoi ses valeurs font correspondre la lâcheté. Dans tous les cas de figure, cependant, le courageux, tout comme le peureux, est un égoïste ce qui, par rapport à la morale, n'est pas très louable. Peur comme courage sont des sentiments directement dépendants des risques, ou plutôt, des risques estimés, des dangers attendus et estimés prévisibles par les individus. Après, qu'un individu choisisse, malgré les dangers estimés, de braver les périls qu'il considère en tant que tels, et que cela fasse de lui, aux yeux des autres comme aux siens, un homme courageux, cela est tout à fait possible ; mais ce n'est pas pour autant qu'il est un homme bon, ni que le peureux est un homme mauvais.

Pour ce qui est de la colère, le débat est différent. Cependant, comme la peur, la colère, pour être réveillée, a besoin d'un stimulus, d'un motif. Pour qu'un individu se mette en colère, il lui faut, dit-il souvent, une bonne raison ; que cette raison ne vous semble pas suffisante, même si, dans une situation pareille, vous ne vous seriez pas mis en colère, il se peut que, pour un individu plus sensible, plus colérique dira-t-on – bien que ce qualificatif ait peu de sens, puisque le colérique ne peut être connu ainsi qu'itérativement, et sa potentialité à se mettre en colère n'est jamais certaine, elle peut, tout au mieux, être représentée sous la forme d'une espérance mathématique – elle le soit. Il y a des individus qui deviennent fous pour un grain de poussière – Horace ne disait-il pas, d'ailleurs, que « La colère est une courte folie » (*Epîtres*, Horace 1989) ? – qui s'irritent d'un rien, pour qui tout est bon pour pousser des hurlements et invectiver leur entourage. Il en est d'autres qui sont plus flexibles, plus souples et moins irascibles, et qui ne font pas une montagne d'un grain de sable. Puis le degré d'irritabilité dépend aussi d'autres facteurs tels que les circonstances, qui peuvent, aux yeux de celui qui contracte une colère, justifier cet état, ou encore les valeurs morales, dont certaines peuvent encourager, et d'autres décourager, par principe, systématiquement, la colère. La provenance de la colère, par voie de conséquence, est tout subjective ; plus que des événements, plus que de ce qu'ils justifient le démarrage de la colère, elle dépend des dispositions de l'individu à se mettre en colère ; et je ne peux ici que citer Epictète, qui avait vu juste lorsqu'il clamait : « Lorsque donc quelqu'un te met en colère, sache que c'est ton jugement qui te met en colère » (*Manuel d'Epictète*, Epictète 1997). C'est que la colère, même dans la relation de fins et moyens, même dans l'échec imminent de l'individu, est complètement incompréhensible : elle n'apporte rien, ne résout rien, ne permet d'atteindre

aucun objectif. Fausse démonstration de force, elle est plutôt une illustration de faiblesse et d'impuissance, d'incapacité à influencer sur une situation donnée et, par-là, de parvenir aux fins poursuivies. Ponctuelle, car la colère traduit toujours un état d'esprit temporel, qui n'est pas voué à s'éterniser, situable dans l'espace et dans le temps, elle affecte l'individu qui, se sentant incapable de remédier à une situation, rongé par ses nerfs, traduit sa frustration sous la forme d'une agression verbale ou physique, ou à la fois verbale et physique. Cela, pourtant, ne permet pas à conclure que la colère est mauvaise ; en fait, elle est simplement la marque, à un moment précis, d'une absence totale de réflexion de l'individu, d'une forme caractérisée de perte de contrôle de soi. Ce qui s'oppose à la colère, qui exprime une attitude particulièrement agitée, est la paix, ou la tranquillité. Contrairement au cas de figure précédent, dans lequel j'opposais le courage à la peur, la paix, qui s'oppose à la colère, n'est pas forcément motivée par un principe actif. L'on a besoin d'aucune bonne raison, d'aucun motif suffisant, pour être en paix ; l'on peut l'être, si l'on ne se laisse pas affecter par les événements, en permanence. Et donc la paix, contrairement au courage, ainsi qu'à la colère, qui, lorsqu'elle se manifeste, est une véritable crise de l'ego, durant laquelle celui-ci se croit incompris, ne relève pas du tout de l'égoïsme. La paix peut être un état stationnaire inébranlable de la conscience. Si elle peut être conditionnée par des interdits moraux, qui proscrivent la colère, elle ne dépend d'aucune estimation ponctuelle, sauf à considérer que, en chaque instant, l'homme paisible estime qu'il n'est pas nécessaire de se mettre en colère, ce qui est impossible, puisque, dans le calme, il ne se pose même pas la question de la colère, et peut même traduire, ce n'est pas automatique mais possible, un renoncement à sa volonté personnelle. Il est possiblement des hommes qui n'expérimentent jamais la colère, qui ne peuvent pas même la comprendre, pour qui il n'y aura jamais de raison suffisante à s'énerver ; de tels hommes, à l'évidence, privilégie la réflexion à l'instinct bestial.

Enfin, reste à définir la haine. Celle-ci est très simple à expliquer : elle est une colère intérieure stationnaire, c'est-à-dire qu'un individu haineux éprouve toujours de la rancune vis-à-vis d'un ou de plusieurs personnes, ou de quelque pouvoir hiérarchique, de quelque représentation abstraite. L'homme haineux, donc, est l'homme de ressentiment ; celui qui déteste ce qui ne lui convient pas, ce qui n'est pas conforme à sa vision des choses, et les systèmes qu'il désapprouve. Le motif de sa haine provient non seulement des circonstances, mais aussi des systèmes en vigueur ; parce qu'elle est plus stable que la colère, la haine est systémique, ses motifs sont, eux aussi, plus stables, ils ont plus vocation à perdurer dans le temps. La haine est profonde, elle est ancrée dans la conscience individuelle ; et elle n'a de réalité qu'au sein de cette conscience, et que d'après les systèmes qui conditionnent et que

perçoit cette dernière. En dehors de cela, elle s'évanouit aussi promptement qu'elle est apparue. Le sentiment contraire à la haine, à savoir l'amour, est, pour sa part, à la fois passif et très actif. En fait, il peut être soit exclusivement actif, soit les deux en même temps. Dans le premier cas de figure, il est l'amour donné et reçu, c'est-à-dire l'amour de l'altruiste, qui donne cet amour pour satisfaire pleinement sa conscience mais qui, en dehors de son altruisme actif, n'éprouve aucun amour particulier. Dans le second cas, il est l'amour reçu, c'est-à-dire émis involontairement par l'individu, mais palpable par les autres, et qui a quelques vertus apaisantes. La haine, quant à elle, est exclusivement un principe actif ; pour haïr, il faut avoir une bonne raison, et il faut donc se situer dans une logique de l'action.

Il ressort de cette analyse que peur, colère et haine sont trois sentiments aux racines très différentes. Si tous trois ont besoin, pour se justifier, d'un motif, respectivement l'évaluation du risque, le grain de sable et le système contraire au sien propre, ils se manifestent de manière très différentes et sont indépendants les uns des autres. Certes, si les trois peuvent être occasionnellement combinés, ce n'est pas là une nécessité. Qui plus est, aucun de ses sentiments, à moins de les recouper par des jugements et des interprétations, n'a de sens moral ; et, s'ils sont issus d'une conception morale du monde, ils peuvent être sans mal considérés d'un point de vue amoral – c'est une caractéristique assez extraordinaire de l'amoralité de pouvoir analyser, sans se moraliser, la moralité. Qu'ils relèvent de la sottise, c'est possible, mais, là encore, qui peut se targuer, en ce monde, de ne point être, au moins un peu, sot ? Nul ne possédant le savoir total, nous sommes tous sont ignorants, et donc nous sommes tous sont quelque peu sots. La sottise est très relative, très dépendante du milieu dans lequel elle est observée, et ses limites inférieures et supérieures peuvent être sans cesse revues à la hausse ou à la baisse, en fonction du système dans lequel elle est définie. Bien entendu, il est parfois de telles absurdités apparentes, admises ainsi par nos systèmes de valeurs, avancées et soutenues par des hommes que, par abus de langage, l'on parle de sottise, mais, en réalité, cette idiotie n'est que la résultante d'un manque de réflexion ponctuel, lui-même combiné à la sottise potentielle des systèmes d'évaluation auxquels l'on se réfère pour en juger, et en aucun cas irréversible. Après, il est certain que certains systèmes, certaines valeurs, peuvent tendre à figer la bêtise, et donc à brimer la réflexion – ne repensez-vous pas, ici, à la maxime de Kant, « *sapere aude !* » (Kant 1991) ? – mais, là encore, rien, aucun absolu, n'empêche, les hommes de s'en défaire et de s'ouvrir d'autres perspectives de pensées et d'actions. Par conséquent l'on ne peut dire que la peur, la colère et la haine sont des manifestations d'une sottise constante ; graduellement, cela ne vaut pas pour la peur, pour la colère, la bêtise est très temporaire, et, pour la haine, la durée, puisque la haine est basée sur

des systèmes, est plus notoire mais jamais éternelle ; et pour cause, l'humanité elle-même, pour ce que nous en connaissons tout du moins, parce qu'il n'est guère certain que cela continue ainsi, n'est pas éternelle.

Les sentiments humains, multiples, mais qui se tiennent tout de même essentiellement dans les trois, et leurs contraires, que j'ai défini ci-devant, sont issus et de l'égoïsme, et de la morale. Pourtant, ils sont observables en dehors du champ strict de la moralité et peuvent être définis d'un point de vue amoral. Cela, nous ne devons pas nous en étonner, parce que, dans la mesure où l'on se refuse à entremêler les sphères morale et amoral, tout jugement peut être amoral. Ainsi l'on ne peut pas dire que la peur, la colère et la haine sont mauvais, ni que le courage, la paix et l'amour sont particulièrement bons, et vice-versa ; ils sont, en fait, ni l'un, ni l'autre. Et il en va de même pour l'ensemble des sentiments humains, même les plus subtils, même les plus obscurs, les moins saisissables ; tous, bien qu'alimentés par la morale, peuvent être observés par un œil amoral. Ceci est particulièrement intéressant étant donné que, procédant de la sorte, l'on peut réaliser une étude plus fine et plus précise des sentiments, et bien percevoir leurs spécificités. Ici, j'ai montré comment la peur, la colère et la haine, peuvent être différenciées ; j'ai mis en avant leurs divergences, ainsi que les écarts gigantesques qui les séparent. Et, alors que l'on pourrait, sans y réfléchir, les associer machinalement, j'ai montré combien leurs motifs et leur mode de fonctionnement sont différents. Cette démarche permet d'échapper à une certaine sophistique, qui vise à mettre dans un même saladier de la laitue, de la tomate, et aussi des cuisses de poulets et des filets de poisson grillé, de l'huile de foie de morue et de l'estragon, et nous faire croire qu'il s'agit là d'un repas délicieux.

§ 68. La fin et la voie

La fin, en ce qu'elle nous ramène au désir et à la volonté qui lui est rattachée, est le principe actif du monde. Désirer, vouloir, sont les verbes qui qualifient le mieux l'espèce humaine, toujours en quête *d'autre chose*, d'une satisfaction plus grande. Insatiables, insatisfaits, les hommes courent toujours derrière quelque chose, derrière quel but éphémère qui, s'il

comblera un temps le vide en son cœur provoqué par le désir, sera vite oublié et vite négligé ; et l'homme, rapidement, aura la tête ailleurs, envisagera de nouveaux plans, rêvera d'autres horizons. Poursuivre une fin sans cesse renouvelée, tel est le lot de l'humanité qui, vivant dans l'action, dans la causalité, pensant causalement, concevant le monde de manière causale, *veut* toujours plus, n'en a jamais assez, aspire toujours à satisfaire de nouvelles lubies. La quête de l'utilité, la recherche passionnée et profonde de nouveauté, même si elle n'est pas vraiment nouvelle, même si elle n'est qu'une répétition, une copie quasi conforme, de ce qui a déjà été réalisé par le passé, est le motif de l'action humaine, qui ne jure que par ses fins, et les moyens qu'elle doit mettre en œuvre pour y parvenir. Ce qui est particulièrement étrange, dans cette conception de l'existence, c'est que, entre deux fins s'écoule un laps de temps caractérisé par une grande vacuité : les fins, en tant que désirs, remplissent les cœurs des hommes, et le temps de leur accomplissement éventuel est source de frustration. Alors, si les hommes sont heureux un temps, quand ils viennent d'obtenir l'objet de leur volonté, qu'ils sont tout juste parvenus à leurs fins, leur état de frustration ne tarde pas à revenir, quand ils se sont déjà lassés de leur joie passée. L'humanité, en cela, conçoit le monde en termes de moyens et fins, et jamais autrement ; le monde, pour elle, est une fin jamais atteinte, toujours fuyante, un songe inaccessible, un véritable fantasme, pourchassé incessamment par la volonté humaine. Entre deux fins, comme des mirages, le vide, le désert, une terre aride, guère fertile, qui ne donne rien, un sol craquelé et déshydraté, et, partout alentour, rien sinon l'horizon. Et comme les fins ne procurent qu'un bonheur de courte durée, l'homme est plus souvent égaré que comblé. Tourmenté par la causalité, par les moyens par lesquels il doit procéder, ainsi que les contraintes morales qui lui sont, enfin, à partir de sa propre volonté, imposées, il n'est jamais en paix. Tant son corps que son esprit sont toujours en mouvement, ils ne sont jamais au repos. Mais le moteur est bien l'esprit qui, sous forme de conscience individuelle, trouve en lui toutes les motivations à l'action. Force est de constater que ce mode d'existence, qui vise à rechercher le bonheur, se traduit par un état quasi permanent de malheur ; en effet, si j'aspire à être heureux, c'est que je suis malheureux – sinon je n'aspirerai pas au bonheur, je ne rechercherais pas ce que j'aurais déjà obtenu. Par conséquent une vie meublée et modelée par les relations de moyens et fins est, pour l'homme, une vie de malheurs multiples et sans cesse renouvelés.

Mais alors, demandera-t-on, le bonheur est-il possible ? Cette réflexion me rappelle inévitablement cette formule de Liezi, qui, plongé dans la causalité, regrettait son bonheur passé, et presque oublié : « – Ah ! dit-il, j'étais si heureux, alors que je ne savais même pas s'il y a un ciel et une terre ! Maintenant il me faudra de nouveau enregistrer dans ma

mémoire, les succès et les insuccès, les joies et les peines, le mal et le bien passés, et m'en préoccuper pour l'avenir. Qui me rendra, ne fût-ce que pour un moment, le bonheur de l'inconscience ? » (Liezi 1950). Ce que je nomme *l'être*, ici, Liezi l'appelle « inconscience » ; c'est l'extraction de la causalité, l'affranchissement des moyens et des fins, ainsi que la mort des désirs et des aspirations futiles. Sortir du temps, des contraintes temporelles, c'est à cela qu'aspire celui qui recherche un bonheur autre que celui qui, procuré par les fins ponctuelles, génère sans interruption du malheur. L'on retrouve ici également la pensée de Laozi, notamment dans le seizième paragraphe du *Daodejing*, qui écrit, je vous le livre ici intégralement : « Celui qui est parvenu au comble du vide arde fermement au repos. Les dix mille êtres naissent ensemble ; ensuite je les vois s'en retourner. Après avoir été dans un état florissant, chacun d'eux revient à son origine. Revenir à son origine s'appelle être en repos. Être en repos s'appelle revenir à la vie. Revenir à la vie s'appelle être constant. Savoir être constant s'appelle être éclairé. Celui qui ne sait pas être constant s'abandonne au désordre et s'attire des malheurs. Celui qui sait être constant a une âme large. Celui qui a une âme large est juste. Celui qui est juste devient roi. Celui qui est roi s'associe au ciel. Celui qui s'associe au ciel imite le Tao [la voie]. Celui qui imite le Tao subsiste longtemps ; jusqu'à la fin de sa vie, il n'est exposé à aucun danger » (Laozi 1950) ; ou l'on pense encore à Héraclite, qui dit : « Aussi faut-il suivre le *logos* commun ; mais quoiqu'il soit commun à tous, la plupart vivent comme s'ils avaient une intelligence à eux » (Héraclite 1986). Pour ces trois philosophes, c'est l'individualisation, et l'obstination de l'homme à persévérer dans cette individualisation, qui est génératrice de problèmes et créatrice de malheur. Plus encore, la conscience individuelle, comme elle invente de la morale, invente les notions de bonheur et de malheur, qui lui sont toujours sous-jacentes et qui, dans *l'être*, s'effacent. Pour Liezi, le malheur vient de l'animation de la conscience qui, transitant de l'inconscient vers le conscient, s'ouvre vers un univers d'impermanences et de troubles ; ce qu'il appelle inconscience, c'est, en fait, de l'ignorance, ou plutôt, comme l'explique si bien Kierkegaard dans *Le concept de l'angoisse*, de l'innocence⁹⁸ (Kierkegaard 1990) ; tout simplement, il s'agit de *l'être*, la conscience totale, affranchie de son individualisation, qui capte tout sans être affectée par quoi que ce soit. Selon Laozi, à condition de faire abstraction des considérations politiques⁹⁹, il apparaît que ce qui

⁹⁸ Dans ce fameux traité, Kierkegaard oppose innocence et ignorance, en cela que, si l'innocence est spontanée, bien qu'étant connue en tant que telle après avoir été bafouée, l'ignorance présuppose la connaissance. Donc l'inconscient de Liezi relève plus de l'innocence que de l'ignorance.

⁹⁹ Laozi, contemporain de Confucius, a connu une Chine plongée dans la guerre, les tourments et l'instabilité politique. Alors que le confucianisme préconisait plutôt une vision éthique et bourgeoise de la politique, Laozi

vient gommer les malheurs est la constance de l'individu indépendamment de toutes les circonstances liées à la causalité. Et, plus que des fins, il invite les hommes à se conformer à une voie, mais pas une voie de l'habitude, qui n'est qu'une pâle contrefaçon de la permanence, à une voie de la constance, dont l'objet est, justement, de se libérer des relations de moyens et fins. Cette voie, cette constance, il l'associe à la justice, ce qui est, je me dois de le souligner, paradoxal, dans la mesure où le juge est actif, ainsi qu'au repos, ce qui est plus concordant, et donc à la paix du corps et de l'esprit. De même, Héraclite exhorte clairement à renoncer à sa propre conscience pour rejoindre celle du *logos*, qui est le principe fondateur du monde, ce que j'appelle, à quelques caractéristiques près, dans cette thèse, *l'être*. Donc non pas tant pour gagner le bonheur, mais plutôt pour échapper au malheur, ces trois auteurs encouragent les individus à se défaire de leur individualité, à se libérer explicitement de leur ego. Ainsi, les individus seront affranchis de leurs sentiments, et aussi de tous les systèmes intérieurs et extérieurs qui cloisonnent leur corps et leur intelligence. En cela la voie est opposée à la fin ; elle en est radicalement différente. Alors que la voie incite à la permanence et à la tranquillité, la fin, qui suggère l'impermanence, suppose l'agitation et le malheur perpétuel. Si la voie n'a pas vocation à conduire au bonheur, celui-ci n'étant connu que par l'expérimentation du malheur, elle est censée permettre d'éliminer tout malheur, toute contrainte et toute appréhension ; c'est que la voie, ni plus ni moins, est la permanence de *l'être*, elle représente ce qu'il y a d'éternel dans le monde, c'est-à-dire le monde lui-même, uni sous toutes ses formes. Je le crois, cela se tient car, si les rapports de moyens et fins sont source de malheurs, de frustrations et de peines, ainsi que d'un grand vide de l'esprit, l'état de paix, préconisé par la voie, qui est, en fin de compte, la proposition d'un style de vie alternatif, permet de se libérer de tout phénomène, de tout sentiment et de toute morale.

Affranchie de tout caractère ésotérique, car l'on peut reprocher au taoïsme, en tant que religion, son ésotérisme tout à fait hors propos, la voie constitue une conception du monde autre que celle des moyens et fins. Elle induit à la fois une totalité, celle de l'existence, ainsi qu'une stabilité, qui ne sera pas altérée par des désirs temporels. Suivre une voie, cela signifie bien demeurer en accord avec soi-même dans ses actes et dans ses pensées ; alors, si ce procédé peut être systémique, et inclure des valeurs morales, il ne sera que réellement effectif, véritablement stable, à partir du moment où ces valeurs auront chu dans l'oubli ; sinon, la

pensait que la sagesse prévalait sur toutes ces considérations d'ordre secondaire. L'allusion, ici, à la justice et au roi marquent une opposition à la pensée de Confucius ; car, à lire ce paragraphe de Laozi, chacun pouvant être relié au ciel et au Tao, tout le monde peut devenir roi.

constance est factice, et elle ne fait que servir les désirs, la volonté et l'ego. La voie, en cela qu'elle se veut conforme à *l'être*, est asystémique ; si jamais elle se mue en système, alors, se jugeant bonne elle-même, préférable à toute autre alternative, considérée plus mauvaise, elle devient morale et replonge par-là même dans l'univers des moyens et des fins. Le concept de la voie est, par définition, situé hors de tout système, hors de toute phénoménologie. Sans inviter au bonheur, qu'il méconnaît au même titre qu'il ignore le malheur, il constitue une alternative logique, non contradictoire avec la réalité de *l'être*. Après, lui trouver une définition précise, la remplir de notions dépendantes, lui octroyer des attitudes supposées concordantes avec sa réalité, cela semble bien plus compliqué ; c'est une mission quasi impossible ; et pour cause, nous ignorons tout de sa réalité, nous ne savons pas comment l'emprunter. Sacrifier les moyens et les fins au profit de la voie, si cela peut sembler, verbalement, fort aisé, dans la pratique, la tâche est bien plus ardue. Et le langage n'a pas encore inventé de mots pour décrire la marche à suivre. Ce qui ressort, qui saute aux yeux, néanmoins, c'est que, pour renoncer aux moyens et aux fins, il faut tant négliger son propre ego que refuser de se conformer à quelque morale ; le bien, le mal, tout cela doit être, non pas passé par les armes, cela serait déjà trop actif, mais gommé de la pensée. Lâcher la morale, libérer sa conscience de toute considération morale, ne plus souffrir du mal que nous fait autrui, ne plus s'enorgueillir du bien que l'on lui procure, n'avoir que faire des cordiales ententes tout comme des guerres, c'est ainsi que l'on peut se débarrasser des espérances qui motivent nos désirs et qui nous projettent dans un engrenage duquel il semble impossible de s'extirper. Dissiper les illusions et souffler les châteaux de sable, c'est de cette manière que la réalité poindra sous nos yeux ébahis. Mais tant que la morale aura de l'influence sur nos décisions, tant que les systèmes régiront notre existence, qu'ils auront le dessus sur nos individualités, ainsi que sur nos aptitudes à penser le monde, alors nous serons irrémédiablement tenus en échec dans nos tentatives, nous serons tenaillés par ces moyens et ces fins qui nous gouvernent.

§ 69. Répondre et lutter

Ce paragraphe, qui ne sera pas le plus long de la thèse, est néanmoins, à coup sûr, l'un des plus fondamentaux. S'il repose sur tout ce que j'ai démontré jusque-là, il permet de tirer des conclusions fortes quant à l'éventualité d'une rationalité dans le comportement. Je dis bien éventualité, car la rationalité demeure, jusqu'alors, tout au plus, une hypothèse. Inscrite dans la morale, elle paraît bien pâle, bien peu à propos, surtout lorsque l'on sait à quel point la morale est systémique, comment elle est créée et par l'environnement, et, dans la conscience, par les représentations. Surtout, dira-t-on, lorsque l'on sait qu'elle est dépendante de la volonté, que, sans souhait, sans désir, elle disparaît dans le néant. Reste que la conscience du bien et du mal, cette conscience volontariste, qui poursuit sans cesse quelque envie, parce que, justement, elle *veut*, *veut* défendre sa morale, *veut* défendre sa vision des choses, et *veut* défendre son intégrité physique et intellectuelle. Je l'ai expliqué, la morale est le moteur des conflits ; parce qu'elle oppose des valeurs contraires, et que chaque conscience, ou groupe de consciences, a à cœur de défendre ses propres valeurs, alors la lutte est le moyen nécessaire de la survie de leur propre morale. Combattre le mal, tel est le but de chaque individu ; mais il ne voit pas, tristement, que ce n'est pas tant *le* mal qu'il combat, mais *son* mal, c'est-à-dire le mal tel qu'il le conçoit. La querelle est donc au centre de la morale ; sans en être le motif, elle en est la conséquence immédiate et inévitable. Ses gradations sont variées ; pouvant être légère, très passagère, elle peut aussi donner lieu à des affrontements violents et guerriers, qui ne trouvent pas d'issue rapide. Toutes les nuances sont envisageables, tous les niveaux de colère, de haine ou de ressentiment sont passés en revue ; en proie à ses sentiments humains, l'homme moral place au-dessus de lui-même ses principes, lutte pour eux et, dans certains cas, est même prêt à mourir pour eux. Pour le bien, contre le mal, le combat est indispensable. Il *faut* vaincre le mal, il *faut* que le bien s'impose. Et pour cela, tous les moyens sont bons. C'est là un objectif prioritaire, qui mérite et excuse tous les sacrifices, qui pardonne de lui-même tous les crimes ; peu importe le sang versé, peu importe les souffrances générées, tant que le bien est préservé, *ce* bien, si cher, si fondamental, rien n'est trop beau, rien n'est trop coûteux, pour le préserver. Face à lui, même la vie n'a pas d'importance ; sa survie prévaut sur toute chose, sur toute réalité. Il est la conviction, la solidarité, le patriotisme, tous ces beaux mots sous lesquels se cachent pourtant tant de méfaits, au regard même de la morale de

ceux qui les commettent ; mais, eux, ingénieux, n'en sont pas coupables ! Parce que quelque chose de supérieur, d'universel, d'indépendant, veulent-ils nous faire croire, et croient-ils sans aucun doute, de leur propre volonté, les pousse à agir en ce sens, les conduit à préférer leurs valeurs, universelles pensent-ils, ce qui, je l'admets, est bien étrange, puisque, si tel était le cas, alors il n'y aurait qu'un seul système moral uniforme à la vie humaine ; qu'elle soit physique ou intellectuelle, la lutte peut, sans *mal*, être reléguée à un rang second de l'ordre moral, de sorte que, dans le grand opéra de la morale, elle est assise au second rang, juste derrière son maître privilégié : l'idéologie de l'habitude. Et ainsi la lutte s'auto-entretient, ainsi se construit-elle elle-même, s'invente-t-elle sans arrêt de nouveaux prétextes et de nouvelles formes, glissant sur les courbes de l'environnement contextuel, lui collant littéralement à la peau, et sachant toujours, en différents contextes, trouver un moyen d'expression. Répondre à l'injure, lutter contre l'impie, c'est à cela que s'affaire l'homme moral toute son existence durant. Ses réponses sont sans fin ; elles durent, perdurent, s'éternisent, louvoyant et cherchant toujours de bonnes raisons. Ce sont parfois de longues explications, jonchées de belles justifications, ou encore des phrases brèves et autoritaires, qui privent autrui de toute réplique ; tous les aspects sont envisageables, tant que la parole s'installe au pied du lit de la volonté. La répartie est essentielle, elle est l'extraversion de l'individualité. Se taire, c'est chose bien difficile, et ce plus encore devant ce qui nous semble ridicule ou injurieux. Faire silence devant l'affront, devant l'insulte, devant le mépris, ne pas s'indigner, ne pas hausser la tête ni les épaules, prononcer un mot plus haut que l'autre, ne pas même s'agacer, ne pas avoir, encore plus loin, l'envie de rétorquer, de s'opposer, laisser filer, laisser courir, laisser penser, laisser croire, laisser le pouvoir au fourbe, ne pas le désarmer par un discours, pas même par un hochement, ni un clignement de cil, cela, c'est bien plus difficile, bien plus fastidieux, cela demande bien plus de maîtrise et, sans doute, bien moins d'ego. Il est plus aisé de se battre que de demeurer dans le calme, plus aisé de répondre que de faire silence. Et la réponse, à la mesure de sa vigueur, peut facilement déborder, et se muer en joute, non plus verbale, mais physique. La lutte se déplace ainsi, quittant le domaine de la conscience, vers la sphère de la matière, et offre comme spectacle la confrontation de plusieurs parties opposées, prêtes à tout pour se rendre justice et pour faire prévaloir leurs propres systèmes moraux. Par là, au lieu de préconiser, sans même aller jusqu'à l'amour du prochain, la tranquillité en société, entre êtres humains, la morale, qui veut le bien, en appelle plutôt au meurtre et au pugilat.

Traditionnellement, la philosophie, qui place l'homme au centre de l'univers, et qui cherche pour lui un modèle universel d'existence, vante, bien plus que les vertus du silence et de la

paix, les mérites de la volonté humaine. Qu'elle soit idéaliste, existentialiste, ou humaniste, elle place au sommet de l'Olympe les valeurs morales¹⁰⁰ ; jamais elle ne les jette aux oubliettes. Elle appelle toujours à la réflexion, et, de ce fait, à la lutte contre ce qui est supposé relever du mensonge, alimentant de la sorte une ribambelle de conflits, qui perdurent, pour certains, depuis plus de deux millénaires. Néanmoins, et c'est assez remarquable pour le souligner, il existe toute une littérature, sans doute moins connue, moins populaire ou, si elle l'est, moins exploitée, jugée moins philosophique, plus religieuse ou plus approximative, qui prône le silence et le pacifisme, non pas par la discussion ou la négociation, qui sont déjà du registre de la réponse, mais bien par la passivité. Il y a deux textes, principalement, qui appellent à la non réponse et à la non lutte, faisant prévaloir le calme au retour par l'agression, la quiétude au verbiage agité. Le premier que j'évoquerai ici, est un passage célèbre de la Bible qui, à mon sens, est bien plus philosophique que religieux. D'ailleurs, si l'on lui ôte ses ornements ésotériques, il tombe directement dans la philosophie de la morale, et exprime des opinions radicalement différentes de la pensée classique. Bien entendu, toute la Bible, qui est une compilation de textes tellement différents, parfois aussi tellement haineux, tellement en proie à la vengeance et à la guerre, ou très, bien qu'étant supposés transmettre un message unique, contradictoires les uns avec les autres¹⁰¹, n'est pas considérée ici¹⁰². En fait, je m'en

¹⁰⁰ Nietzsche lui-même, qui balaie, dans *Par-delà le bien et le mal*, ainsi que dans la *Généalogie de la morale*, la morale classique, en revient, à la fin de la première dissertation du dernier ouvrage cité, à une perception on ne peut plus traditionaliste de la morale. De cette manière, il refuse de rompre avec la coutume, et fait de lui son propre ennemi. Il écrit en effet : « Toutes les sciences devront préparer dorénavant la tâche du philosophe de l'avenir : cette tâche consiste, pour le philosophe, à résoudre le problème de l'évaluation, à déterminer la hiérarchie des valeurs » (Nietzsche 2000). C'est là un propos très fort, qui recentre la totalité de l'analyse philosophique sur la morale, et selon lequel, étrangement, il serait possible de classer les valeurs, et ce de façon objective cela va sans dire. Mais, en réalité, cette ultime sentence de Nietzsche reste contradictoire avec toute sa philosophie morale.

¹⁰¹ A ce sujet, il est un ouvrage célèbre de Nietzsche, *L'Antéchrist*, dans lequel le philosophe met en avant les contradictions des quatre *Évangiles*, ainsi que des textes qui le suivent – la cible principale de notre auteur étant, à n'en point douter, Saint Paul (Nietzsche 1997). Il va sans dire, ce qui y est exposé n'est pas parole d'Évangile, mais, au moins, Nietzsche propose un regard critique sur la lecture de ces textes considérés, dans nos sociétés, comme sacrés.

¹⁰² Cela m'appartient, mais je crois que les textes les plus riches de la Bible sont les quatre *Évangiles*, les *Actes des Apôtres* qui les suivent, puis, un écrit apocryphe, justement nietzschéen avant l'heure, *L'Éclésiaste*. Ces textes-là, si l'on peut leur octroyer quelque spiritualité, sont aussi extrêmement philosophiques et, sans aucun doute, peuvent être pris comme références dans des dissertations de philosophie.

tiens simplement au fameux *Sermon sur la montagne*, rédigé par Matthieu¹⁰³, qui constitue une véritable invitation à la non-violence, ainsi qu’au renoncement de l’ego. Il m’a semblé indispensable, ici, de vous livrer et de vous commenter ce passage, dont j’ai sélectionné un extrait qui traite directement de la problématique qui nous intéresse : « Vous avez entendu qu’il a été dit : œil pour œil et dent pour dent. Eh bien ! moi je vous dis de ne pas tenir tête au méchant : au contraire, quelqu’un te donne-t-il un soufflet sur la joue droite, tends-lui encore l’autre ; veut-il te faire un procès et prendre ta tunique, laisse-lui même ton manteau ; te requiert-il pour une course d’un mille, fais-en deux avec lui. A qui te demande, donne ; à qui veut t’emprunter, ne tourne pas le dos. Vous avez entendu qu’il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Eh bien ! moi je vous dis : Aimez vos ennemis, et priez pour vos persécuteurs, afin de devenir fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes. Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense aurez-vous ? Les publicains eux-mêmes n’en font-ils pas autant ? Et si vous réservez vos saluts à vos frères, que faites-vous d’extraordinaire ? Les païens eux-mêmes n’en font-ils pas autant ? Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Bible de Jérusalem, Matthieu 2000*). Si l’on fait abstraction des considérations portant sur le « Père céleste », ou encore sur la « perfection », qui demeure un concept humain et religieux – quoique, comme la sagesse, ce concept renvoie à une idée créée par l’humanité, qui a une réalité tenace, mais qui se perd, si l’on en juge de la perfection comme de la sagesse, dans son accomplissement – l’on s’aperçoit que, ici, Jésus, dans son discours, exhorte à la non-violence ; plus encore, il appelle les hommes sujets à des agressions à se laisser faire. Cela, pour un philosophe classique, est tout à fait inadmissible, incompréhensible, et peut-être même sophistique. Pourtant, à bien reconsidérer cette réflexion, la sagesse, acquise et perdue par la dissolution de l’ego, passe par cette voie-là. Frapper quelqu’un qui nous gifle, c’est répondre, se défendre, s’estimer l’égal ou le supérieur de celui-ci. Retenir quelqu’un qui tente de nous voler, c’est croire que l’on possède quelque chose d’éternel. Refuser de se plier à la volonté d’autrui, c’est porter attention à ses désirs personnels. Au contraire, laisser l’autre prendre le dessus, lui laisser le plaisir de l’illusion du pouvoir, le laisser jouir de l’humiliation qu’il croit nous faire endurer, ce n’est sûrement qu’ainsi que l’on peut renoncer à son propre ego, que l’on peut sortir de ce carcan, faussement éternel, du combat et de la morale. C’est cela, la véritable indifférence, qui

¹⁰³ J’aurais également pu me référer au *Sermon sur la plaine* de Luc, mais je préfère ce premier écrit, car il a été rédigé par Matthieu, un homme qui a accompagné Jésus dans son parcours.

ne porte pas exclusivement sur autrui, mais également sur soi-même. Car n'être indifférent qu'à l'égard du sort d'autrui, tout en conservant une certaine estime de soi, est la signature de l'égoïsme ; tandis qu'être indifférent à son propre avenir, cela est la marque de fabrique d'une authentique indifférence. Se moquer aussi bien de ce qu'il adviendra au monde de ce qui nous arrivera, nous, qui sommes aussi le monde, voilà comment s'exprime l'indifférence. Et l'homme indifférent n'a que faire des coups, des querelles, et des intérêts de toute catégorie. Cela ne l'intéresse pas, cela ne l'effleure même pas ; indifférent, justement, il ne porte aucun regard sur les futilités de l'existence. Hors de la phénoménologie, tendant à s'extraire de la causalité, il ne subit pas ce que l'on tente de lui infliger, et ne se réjouit pas des baumes dont on veut bien l'encenser. L'indifférence, en cela, est l'anti égoïsme, et aussi, égoïsme et morale étant intimement liés, l'anti moralité ; si bien que si l'on venait à vous demander : « quel est le contraire de l'égoïsme ? », vous n'auriez, pour seule réponse logique à proposer, que « l'indifférence ». Et encore, si l'on vous questionnait : « quel est le contraire de la morale ? », alors, sans hésitation, vous pourriez affirmer : « l'indifférence ». Un seul contraire pour deux notions apparemment différentes... apparemment seulement, car l'un découle de l'autre, l'un est le sujet de l'autre, et l'autre est son maître. Mais le langage et l'esprit ont multiplié les concepts ; ils ont fait naître des sous notions de notions majeures, motrices, telles que l'égoïsme, et ont élaboré tout un système de pensée dépendant de ces notions focales. Ainsi, de l'égoïsme est né l'altruisme, et de leur opposition a paru la morale, et de là ont éclo le bon et le méchant ; alors l'on a pu justifier certains actes, leur accorder une certaine légitimité, précisément parce que ceux-ci se trouvaient en adéquation avec ce système, parce qu'ils s'ajoutaient à sa pyramide, et, *a contrario*, en condamner certains autres, qui s'y opposaient. Mais, malgré cette diversité illusoire de notions, tout repose sur l'égoïsme, lui-même reposant sur l'ego, si bien que, s'il n'était plus d'ego, il ne serait plus non plus de morale, de bien et de mal, ni de joies et de peines. Seule prévaudrait la paix, elle seule régnerait sur le monde. Cela est très difficile à comprendre pour les hommes ; eux préfèrent lutter, se battre pour leur sauvegarde ou pour leurs idéaux, défendre coûte que coûte leurs systèmes. Certains vendraient pères et mères, tueraient filles et fils, pour un système. Car le système, se voulant pourtant si moral, a une formidable aptitude à gommer les scrupules à l'égard de ce qui lui est étranger, tout en renforçant la sympathie envers sa propre personnification ; il établit ainsi une échelle de priorités, dans laquelle il se situe au premier plan, et derrière lequel se trouvent reléguées les autres réalités, comme autant de systèmes imparfaits et jugés plus ou moins dangereux – il va de soi que le plus dangereux doit être, parce qu'il met le système en péril, fût-il un proche ou un ami, chassé ou éliminé. Mais ces

mêmes hommes ne voient pas, comme l'écrit Matthieu, citant Jésus, que le soleil se lève sur ceux qui sont jugés bons comme sur ceux qui sont jugés mauvais, qu'il n'y a aucune différence de traitement pour les uns ou pour les autres, et que tous, c'est sans doute là le plus important, ont droit à la vie. Originellement le monde n'a pas créé de privilégiés, il n'a pas instauré de princes ni de puissants, mais ce sont les hommes eux-mêmes qui, observant leurs dispositions, se sont constitués ainsi, ont mis en place des stratagèmes pour acquérir du pouvoir et, si possible, une fois celui-ci jugé assez conséquent, le conserver. Parallèlement, nul n'a obligé les faibles, les soumis, à être dupes de leur état, à se croire frêles, à se croire mauvais. Parce que les hommes ont inventé la morale et l'ont instituée comme norme universelle alors on a cru bon d'acclamer les gentils et de blâmer les méchants ; pourtant, nonobstant ces querelles et ces jugements de valeurs, la pluie tombe toujours sur le monde, les étoiles brillent au-dessus d'elle la nuit, et la Terre continue de tourner pour l'ensemble de l'humanité ; il n'est personne pour qui sa rotation soit trop rapide, au point de donner la migraine, ni trop lente, au point de provoquer quelque endormissement. Chacun, au contraire, peut vivre et penser librement, sans avoir à s'inquiéter de quoi que ce soit. Cette idée-là, l'on la retrouve aussi dans la pensée de Laozi, qui rappelle, dans les paragraphes 49 et 51 du *Daodejing* : « Le Saint n'a point de sentiments immuables. Il adopte les sentiments du peuple. Celui qui est vertueux, il le traite comme un homme vertueux, celui qui n'est pas vertueux, il le traite aussi comme un homme vertueux. C'est là le comble de la vertu. Celui qui est sincère, il le traite comme un homme sincère ; celui qui n'est pas sincère, il le traite aussi comme un homme sincère. C'est là le comble de la sincérité. Le Saint vivant dans le monde reste calme et tranquille, et conserve les mêmes sentiments pour tous. Les cent familles attachent sur lui leurs oreilles et leurs yeux. Le Saint regarde le peuple comme un enfant » et « Personne n'a conféré au Tao sa dignité, ni à la Vertu sa noblesse : ils les possèdent éternellement en eux-mêmes. C'est pourquoi le Tao produit les êtres, les nourrit, les fait croître, les perfectionne, les mûrit, les alimente, les protège. Il les produit, et ne se les approprie point ; il les fait ce qu'ils sont et ne s'en glorifie point ; il règne sur eux et les laisse libres. C'est là ce qu'on appelle une vertu profonde » (Laozi 1950). Même si Laozi parle en termes de vertu et, en cela, de façon très humaine et surtout très morale, l'on comprend bien, dans ces deux paragraphes, qu'il incite les hommes à la non-violence. Ce qui ressort principalement ici, c'est que, peu importe à qui le sage a à faire, il le traite de manière identique, c'est-à-dire dans la tranquillité. Peu lui importe le comportement de l'homme à son rencontre, ce qui l'intéresse, c'est de promouvoir la paix. Qu'on l'insulte, cela, tout au plus, lui arrachera un sourire. Qu'on le frappe, tout au plus, il aura un hématome. Le sage, en fait,

l'homme d'intelligence, ne garde pas sa tranquillité pour les hommes tranquilles, et ne réserve pas sa colère pour ceux qui sont en désaccord avec lui, ou avec son mode de vie ; au contraire, il offre à tous, sans exception, la paix. Il n'est pas comme ces hommes instinctifs, quasi bestiaux, qui, se mettant en colère pour un rien, qu'ils peuvent, en leur for intérieur, estimer être « beaucoup », attisent la colère et renforcent la stupidité de ceux qui subissent ses coups de sang – car la colère n'apaise rien, elle agace, elle frustre, mais elle ne résout rien – non, par son calme, il raisonne les haineux comme les colériques et, s'il n'y parvient pas, ceux-ci, qui le haïssent, médisent à son sujet ou méditent sa perte, ne peuvent rien face à son indifférence. Celui-là, qui est capable d'une telle indifférence, a dépassé la déraison de l'humanité ; il a compris que tous les hommes peuvent faire le choix de suivre leur volonté, d'écouter leur ego, et que nul ne viendra changer, sauf quelque volonté contraire, l'ordre des choses. Selon Laozi, même le Tao, cette infinie source d'énergie, est caractérisé par cette vertu profonde, consistant en créer des êtres et les laisser libres de tout mouvement, et donc de ne leur imposer aucune loi, ni aucune morale. Eh bien je ne crains pas d'affirmer que, Tao ou pas, à l'origine du monde, il n'y avait ni bien, ni mal, mais que ce sont les hommes qui ont inventé ces deux concepts, lesquels sont associés aux valeurs morales. Et lutter contre ces valeurs, c'est déjà en défendre d'autres, et donc, en quelque sorte, les cautionner et les renforcer ; tandis que, n'y prêter aucune attention, les laisser naître, se développer, puis s'éteindre, sans jamais essayer de les influencer ou de les modifier, cela est la preuve d'une grande intelligence, l'intelligence du monde. Qui est capable d'être indifférent à toute chose est à l'abri de tous les malheurs. Son cœur n'est jamais en peine, son existence n'est jamais bouleversée. L'indifférent n'est jamais inquiet, ni inquiété ; rien ne peut le troubler, rien ne peut le faire sursauter, il a dépassé la peur de l'ego, mieux, il a dépassé l'ego. Il offre alors la paix à tous ceux qui le côtoient, sans exception, ce non pas grâce à sa volonté, mais bien son absence de volonté parce que, et c'est là que tout a basculé, à un moment de son existence, il a songé à s'affranchir de son ego, il a voulu ne pas vouloir. Or, c'est là quelque chose de très particuliers, puisque la volonté ne peut se nier elle-même, se faire disparaître elle-même, qu'en le voulant. Vouloir ne pas vouloir, c'est déjà vouloir. Cela s'explique par le fait que l'homme, dès sa naissance, est un être qui *veut* et, par conséquent, s'il aspire à ne plus vouloir, il lui faut déjà le vouloir. Donc l'homme ne peut s'extraire de la volonté sans avoir un minimum de volonté ; s'il n'avait jamais voulu, le problème ne se serait jamais posé, mais, parce que sa volonté personnelle s'est manifestée en lui, alors il n'a pas d'autre alternative que de *vouloir*. Vouloir ne pas vouloir, tel est le lot de celui qui veut s'affranchir de l'ego. Cela, je n'ai pas peur de l'affirmer, n'est ni bien, ni mal, il s'agit simplement d'une volonté

différente, une volonté qui tend vers la non volonté, vers le non vouloir. Une quête de la sagesse ? Sans doute. Je le crois. Car, si l'on assimile sagesse et connaissance, sagesse et tempérance, sagesse et totalité, sagesse et, pourquoi pas, bien, quand bien même le bien aura disparu dans *l'être*, alors l'on peut dire que qui veut devenir sage doit ne plus vouloir. Ce n'est pas là une aspiration supérieure, ni inférieure, à plus forte raison que la sagesse elle-même s'évanouit dans sa réalisation, en quoi elle ne sait se placer sur une échelle matériellement ou intellectuellement graduée, mais ce n'est qu'une aspiration parmi tant d'autres. Elle ne vaut pas mieux que la volonté de celui qui poursuit l'opulence, le pouvoir ou le crime ; cependant elle se distingue de ces dernières par son caractère finalement avolontariste. En cela, cette volonté est radicalement différente de toute autre mais, si elle ne s'accomplit pas, si l'on n'en réalise que des bribes, alors elle leur est semblable ; il n'y a que quand elle ne *veut* plus qu'elle est en dehors de ce cadre, et qu'elle peut voir ce qu'il en est, et contempler, car c'est bien de la contemplation, les volontés qui *veulent*, et qui ne sont pas encore au stade, qu'elles atteindront résolument un jour, du non vouloir. Comme un grand œil omniscient, la volonté dissipée, la volonté qui s'est oubliée, qui, par-là, n'est plus volonté, disposant d'une connaissance complète sans même le savoir, voit le tout, connaît constamment, à chaque instant ; rien ne lui échappe, rien ne lui apparaît voilé ; elle ne connaît pas l'inconnu – en quoi l'on voit qu'elle ignore son propre savoir – mais rien ne lui est inaccessible, toutes les notions de l'intellect lui sont étrangères, mais elle les capte de son oreille attentive. L'impossible, l'impensable, sont autant de songes qui sont pour elle inabordables ; elle ne les pense pas, ne les conçoit pas. Telle qu'elle est, si sage, si susceptible de susciter l'admiration, ou d'inspirer la haine de l'homme de ressentiment, elle est l'ultime frontière entre l'homme et *l'être*. Gagnée, trouvée, elle ne garde rien de la condition humaine. Ne *voulant* plus, elle n'espère plus, ne pense plus, et, plus important encore, ne juge plus. Vide de sentiments, elle n'aspire à rien ; alors elle n'applaudit pas, ni ne blâme, ni ne reproche, ni n'accuse. Ainsi, si l'homme, du fait de sa condition, est un être qui *veut*, s'il décide de ne plus vouloir, alors sa volonté sera exaucée et, contrairement à tous les petits désirs ponctuels, sa satisfaction s'inscrira dans la permanence et la constance, dans la paix perpétuelle. Cette absence de volonté – il s'agit bel et bien d'une absence et non d'un refus – se traduit, dans la pratique, par de l'indifférence, cette fameuse indifférence qui, elle seule, peut effacer la morale de nos modes de réflexions. Si je suis indifférent, j'ignore le bien comme le mal, le bonheur comme le malheur, la puissance comme la faiblesse, je ne m'embarrasse pas de ces considérations de seconde main, je les laisse derrière moi, ou sur les côtés du chemin qui est le mien, et alors il n'est rien qui puisse venir me secouer, rien qui

puisse venir contrarier ma conscience. Une fois que ma volonté, et avec elle mon ego, sont au grenier des vieux souvenirs oubliés, alors les douleurs du monde, de sa phénoménologie, de sa causalité, s'avachissent comme des ruines. Laozi disait par ailleurs, au sujet des considérations morales : « Les hommes d'une vertu supérieure ignorent leur vertu ; c'est pourquoi ils ont de la vertu. Les hommes d'une vertu inférieure n'oublient pas leur vertu ; c'est pourquoi ils n'ont pas de vertu. Les hommes d'une vertu supérieure la pratiquent sans y songer. Les hommes d'une vertu inférieure la pratiquent avec intention. Les hommes d'une humanité supérieure la pratiquent sans y songer. Les hommes d'une équité inférieure la pratiquent avec intention. Les hommes d'une urbanité supérieure la pratiquent et personne n'y répond ; alors ils emploient la violence pour qu'on les paye de retour. C'est pourquoi l'on a de la vertu après avoir perdu le Tao ; de l'humanité après avoir perdu la vertu ; de l'équité après avoir perdu l'humanité ; de l'urbanité après avoir perdu l'équité. L'urbanité n'est que l'écorce de la droiture et de la sincérité ; c'est la source du désordre. Le faux savoir n'est que la fleur du Tao et le principe de l'ignorance. C'est pourquoi un grand homme s'attache au solide et laisse le superficiel. Il estime le fruit et laisse la fleur. C'est pourquoi il rejette l'une et adopte l'autre » (*idem*) ; garder la causalité, c'est préférer l'ignorance au savoir, s'en abreuver, c'est permettre à son ignorance de croître, la délaissier, c'est ouvrir sa conscience à *l'être*. Ce qui ressort de ce passage, c'est, tout particulièrement, l'intentionnalité de l'acte ; or, pour qu'il y ait intention, il faut déjà qu'il y ait un motif, et donc un désir, donc de la volonté, et, par conséquent, de l'ego et un vide quasi total de connaissance. Ne pas avoir d'intention, *a contrario*, cela est une preuve d'indifférence, et donc, pour l'homme, de sagesse. En dehors de ce cadre, la sagesse est très limitée ; toujours susceptible d'être effleurée ou ébranlée par les sentiments humains, elle ne peut se constituer que sous la forme de fragments désunis.

Ce n'est qu'en cessant de répondre, en cessant de lutter, que l'on peut raisonnablement penser *l'être*, et que l'on peut aussi se penser soi. Toute lutte est vaine. Éphémère, les fruits qu'elle porte s'empressent de disparaître au fil du temps. Durassent-ils des siècles ? des millénaires ? Ce ne sont que des poussières dans le désert de la temporalité. En baissant les poings, en gardant le silence, l'on désarme tous les bons et les méchants de ce monde. Toutes leurs attentes seront déçues, toutes leurs espérances détournées, et leur moralité, tellement systémique, disparaît dans les abysses de la conscience totale. La morale suivant l'ego, apparaissant avec lui, et disparaissant quand se dissout la volonté, ne peut survivre à l'indifférence. Et l'indifférence, qui colle à l'état de paix, qui est sa seconde peau, ne s'accomplit que lorsque toute réponse et toute lutte a cessé. Répondre et lutter... si c'est à cela qu'appelle la pensée classique, c'est, en fin de compte, ce que je ne saurais que trop rejeter.

Etre paisible, ne pas se battre contre son agresseur, rester immobile devant les injures, impassible, sous les coups, voilà la position que je ne saurais que trop défendre, position qui remet totalement en cause les principes moraux traditionnels. La réponse, c'est déjà l'agression, la lutte, c'est déjà le crime. *L'être*, dans sa totalité, n'est pas dans le combat, mais bien dans la passivité ; connaissant tout, il ne le peut que par une non action, une non volonté ; alors, si l'action ne saurait être véritablement condamnée – elle ne le peut être que par un autre principe actif – elle ne conduit pas, cela, nous le savons désormais, à la connaissance, sinon uniquement à l'imprécision et l'inexactitude. Lorsque quelqu'un s'en prend à nous sans motif apparent, car il y a toujours un motif, même caché, cela n'est ni bien, ni mal, alors à quoi bon lui rendre la pareille, même dans une moindre mesure ? Après tout, qu'est-ce qui peut venir justifier, à part notre propre sens moral, parce que cela *nous fait mal*, que nous faisons fasse et répondions à l'invective ? Une telle attitude n'alimente-t-elle pas l'agressivité, ne fait-elle pas plutôt le jeu de la bestialité et de l'ignorance, que celui de la sagesse intouchable, à jamais perdue ? « Il faut être un homme ! » exhortent certains individus, en appelant à quelque virilité, ou quelque violence de la part des humains, usant de stéréotypes machistes qui font de l'homme, par opposition à la femme, et bien que ces principes puissent être approuvés par des femmes, le sexe fort, qui doit protéger ses proches, défendre son territoire, lutter pour le maintien de ses valeurs etc. Mais cette conception de l'humanité est extrêmement limitative ; elle tente d'éveiller en l'homme ce qu'il a de plus bestial, de moins humain, de le rendre violent et, par-là, d'endormir ou de tuer ce qui lui reste d'intelligence. D'après ces stéréotypes, l'homme incarne le réconfort, la puissance, la certitude, et la femme, son complément inévitable, la douceur, les sentiments, et aussi la malice, comme si l'humanité était pareille à de la pâte grossière que l'on aurait déversée dans des moules individuels, desquels seraient parus les hommes et les femmes, tous forgés dans le même ciment, tous dessinés dans les mêmes moules. Alors, bien entendu, gare à qui ne rentre pas dans ces stéréotypes, celui-là est un intrus, un non humain ! Eh bien je peux écrire sans craindre d'être contredit par quelque argument censé que, au contraire, être un homme, au sens large du terme, dans lequel j'inclus aussi bien les femmes, c'est justement ne pas être, sur le plan intellectuel, un animal ; c'est nourrir, et non pas anesthésier, ce qui fait que nous ne sommes pas que des bêtes, le faire fructifier et le partager spontanément, cette spontanéité s'imposant d'elle-même, avec autrui. Etre un homme, ce n'est pas céder à la première tentation d'injure ou de mépris, mais c'est rechercher, cultiver et répandre la paix. Etre un homme, c'est être hors de tout système moral, de tout système fondé sur des bases volontaristes. Etre un homme, c'est choisir de ne pas choisir. Etre un homme, c'est pouvoir

avoir connaissance de tout sans connaître le bien et le mal. Etre un homme, c'est être dans un état transitoire, quelque part entre la connaissance et l'ignorance, et avoir entre ses mains la destinée de sa conscience. Cela, c'est être un homme¹⁰⁴. Et l'homme est une créature bien étrange, tellement ambiguë, entre la bête et ce qu'il se figure être un dieu, entre le mortel et l'éternel. Mais parce qu'il *peut* devenir autre chose, qu'il peut, par l'indifférence, aspirer à changer sa condition, il n'est figé dans aucune rigidité, si ce ne sont les systèmes qu'il s'impose à lui-même. Sa morale, alors, si fragile, n'existe plus. Ce n'est qu'ainsi, par cette renonciation naïve, que peut disparaître le système dans l'homme, que l'homme peut reprendre le dessus sur lui-même. Autrement, il n'y a que de la causalité, que des réflexions ponctuelles, instables et impermanentes. Tout système dans l'homme est ainsi, contre le gré d'une conscience individuelle aveuglée par sa volonté, inconstant, et toute morale et friable. Par conséquent, pour ne pas rendre sa propre conscience friable, mieux vaut, au moins, ne pas se fier à ses principes, et ne pas épouser ses systèmes. L'action, ou plutôt l'inaction, finira, un jour, par suivre.

§ 70. La morale, dans le tout, s'évapore

Nous avons fait ici quelques avancées majeures en philosophie de la morale, avancées qui nous seront grandement utiles dans l'optique d'une reconstruction de la définition du concept de rationalité. Reste à clore cette question en mettant en avant le fait que la morale, dans *l'être*, n'a aucune réalité. Ceci découle naturellement de ce que je viens d'établir, c'est-à-dire que toute morale est systémique, relative à une volonté et qu'il suffit de se défaire de son ego pour, du même coup, s'affranchir de la morale. C'est que la morale, dans *l'être*, est un rien, qu'elle sonne creux. Toutes les qualités qui en découlent, au premier rang desquelles le bien et

¹⁰⁴ Je crois pouvoir dire que Kipling, dans son célèbre poème *If*, avait alors vu juste (*Rewards and Fairies*, Kipling 2009), de même que Maurois qui, traduisant ce texte en Français, le rendant par *Tu seras un homme mon fils*, quelques années après sa parution originale dans la langue de Shakespeare, propose une vision très équilibrée, bien qu'étant déjà quelque peu tenue par la causalité, de l'homme idéal – que doit devenir ce « fils » en question (*Les silences du colonel Bramble*, Maurois 1926).

le mal, ne sont que des notions relatives aux désirs que nous poursuivons, et que nous évaluons du point de vue de notre volonté. Si l'on peut chercher un mieux, et c'est d'ailleurs le but de cette thèse, ce n'est que parce que, déjà, nous sommes tous immergés dans la médiocrité, et que ce mieux, s'il se veut être *bien*, ne sera plus ainsi s'il l'est vraiment, c'est-à-dire s'il devient *l'être*, en lequel bien et mal disparaissent à tout jamais. D'ailleurs, il suffit de perdre l'un pour perdre l'autre ; imaginez un instant qu'il n'y ait plus de bien en ce monde, que tout soit mal, alors, au même moment, le mal, qui sera devenu universel et méconnaissable, disparaîtra. Symétriquement, si le mal venait à fuir l'univers humain, le bien, qui ne trouve aucune opposition, viendrait à s'effacer. Aussi, lorsque nous cherchons à établir la bonne doctrine, ce que nous appelons communément la vérité, ce n'est que parce que nous savons pertinemment, d'une part que l'humanité vit dans l'illusion, d'autre part que, si nous l'atteignons, elle disparaîtra aussitôt, dans la même seconde que s'éroderont toutes ses contradictions. Si alors, en morale, l'on parle de vertu, ce n'est que par abus de langage ; si l'on parle de sagesse, c'est encore un abus. Vertu et sagesse n'existent qu'à travers l'égoïsme et l'inintelligence, sans avoir d'existence qui leur est propre. Mais nous recourons à ces notions pour définir ce qui, à la fois n'a jamais existé, et demeure perdu dans notre univers, comme autant d'approches approximatives et faussées de *l'être*, qui nous semble *bon, juste, beau et vertueux*. C'est que le langage n'a pas paré à ces éventualités, il n'a pas prévu, tout systémique qu'il est, tout créé par des hommes moraux, la possibilité de penser autrement le monde, et donc d'avoir besoin d'employer des concepts nouveaux, autres que ceux qui sont couramment utilisés. Posant le monde et les relations humaines comme une dualité, il pense l'être à travers le non-être, et fait de *l'être*, par ces faux concepts de l'être, un non-être. Cette naissance réciproque des concepts, connus les uns par les autres, est sans doute ce qui a fait dire à Héraclite : « C'est la maladie qui rend la santé douce et bonne ; c'est la faim qui fait de même désirer la satiété, et la fatigue, le repos » (Héraclite 1986). Sur le plan moral, c'est aussi ce qui fait écrire à Laozi le passage que j'ai précité, insistant sur le fait que qui a de la « vertu » l'ignore, et qui la connaît n'en n'a point. L'homme vertueux, d'après lui, ignore sa vertu ; et cela se comprend fort bien, puisque la vertu n'est connue que des ignorants ! La morale, dans *l'être*, se perd. Au regard du non-être, au regard des individualités, *l'être* est l'incarnation du bien moral – ou du mal, s'il est leur objet de haine – tandis que, pour lui-même, il est totalement amoral.

L'être, qui réunit toutes les consciences, n'a pas de morale. C'est d'ailleurs en évoquant, renonçant ainsi quelque peu aux facéties qu'il énonce dans toute son analyse empirique, cette unicité probante que Schopenhauer conclut son *Fondement de la morale* ; cette unicité qui le

pousse à affirmer : « toute multiplicité est pure apparence ; tous les individus de ce monde, coexistants et successifs, si infini qu'en soit le nombre, ne sont pourtant qu'un seul et même être, qui, présent en chacun d'eux, et partout identique, seul vraiment existant, se manifeste en tous » (Schopenhauer 1991). Cet argument, Schopenhauer s'en sert pour justifier la moralité universelle de la pitié ; bien entendu, cette justification n'a pas sa place dans l'argumentation, et, d'ailleurs, ne tient pas. Par contre, ce qui demeure, c'est l'unicité de *l'être*, qui gomme la morale en tant que système de l'esprit humain. Ce qui a conduit Schopenhauer à une telle erreur, sans aucun doute, sont ses références. En effet, le philosophe a pour source fondamentale *Les Vedas*, et notamment les *Upanishad* qui, défendant l'idée d'une unicité du monde, prône dans le même temps la compassion. Dans sa philosophie morale, tout du moins dans sa partie métaphysique, quoiqu'il ait tout de même tenté de l'insérer dans la partie empirique, car l'on ne sait pas vraiment, permettez-moi de douter de la sincérité de l'auteur, quelle théorie découle de l'autre, Schopenhauer réalise cette synthèse entre pitié et unité. Or un tel rassemblement est logiquement impossible, dans la mesure où, dans son unité, l'être ignore jusqu'à la sympathie envers autrui, cet autrui qui est aussi lui. Or, d'une part, comme il est impossible d'éprouver quelque empathie envers soi-même, l'on ne saurait en faire autant pour autrui, qui, si je suis *l'être*, est moi, d'autre part, une fois débarrassé du bien et du mal, l'on ne saurait les introduire de nouveau, par le biais de la compassion, dans nos modes de pensées. Pour ma part, j'ai pris comme références principales, je ne le cacherai pas, le *Daodejing* de Laozi, ainsi que le *Tchoung Hu Tchenn King* de Liezi ; non pas parce que ce qui y est exposé m'est plaisant, mais parce que cela me paraît réaliste, en possible adéquation avec la réalité de *l'être*. Dans ces deux ouvrages, les auteurs se sont complètement libérés – et Liezi plus encore que Laozi, qui était trop contrarié par la situation politique de son pays – de la morale. A cet égard, Liezi n'hésite pas à écrire : « Qui définira jamais la règle des sentiments, des sons, des couleurs, des odeurs, des saveurs, du bien et du mal ? » (Liezi 1950) ; c'est dire ô combien, ne cherchant pas de vérité dans les rapports du bien et du mal, ce penseur était libre et libéré de tout préjugé moral. Avec Laozi, ils ont suivi la logique de *l'être*, et ont montré comment les concepts, que l'on croit usuellement naturels, naissent les uns des autres, par les contradictions qu'ils induisent entre les événements et les consciences individuelles extraverties à travers leur ego. Par-là le *Tchoung Hu Tchenn King* dépasse intellectuellement les *Upanishad* ; peut-être plus terre à terre, quoi que très imagé, il recèle une puissance intellectuelle hors pair, et contient des messages qui peuvent remettre sérieusement en question les conceptions égoïstes de l'existence. Mon travail, au milieu de ces œuvres colossales, consiste alors à recouper les théories, à distinguer ce qui, en leur sein,

semble valable ou pas, entaché ou non de préjugés, de systèmes moraux, et d'établir une réflexion qui ne souffre pas de contradictions dues à ces préjugés ou à ces systèmes de valeurs. Cela, ni les pères du taoïsme, trop ésotériques ou trop incompris, ni Kant, qui, lorsqu'il déborde de *L'esthétique transcendantale*, devient trop idéaliste, ni Schopenhauer, encore trop occidentaliste, ni Nietzsche, trop instable, ni Foucault, trop axé sur les systèmes, et pas assez sur l'homme, ne sont parvenus à le réaliser. Malgré leur grandeur, leurs œuvres ont toutes, par-ci, par-là, quelques faiblesses. Mais l'on ne peut pas leur jeter la pierre, car qui peut prétendre, parmi les hommes, tenir un discours à la fois parfaitement cohérent et en osmose avec la réalité de *l'être* ? Aussi devons-nous nous nourrir et de leurs découvertes, car ils ont établi quelques solides vérités, et de leurs erreurs, qui nous permettent d'avancer encore vers le chemin d'une conception intellectuelle la plus logique possible, à l'heure à laquelle j'écris, de *l'être*.

La morale, là-dedans, a bien du mal à se situer. Pure invention de l'esprit humain, elle ne peut survivre à la réalisation de *l'être*. Eternellement innocent, à la manière dont l'entend Kierkegaard, *l'être* ignore tout de la faute, du mal, qui ont fait naître, dans les sociétés humaines, la morale. C'est, pour parler comme ce dernier, parce que le péché est apparu dans le monde, que l'histoire de l'humanité a commencé – et ainsi est née, avec elle, la morale ; cela n'est pas sans nous rappeler cette maxime de Timon, selon qui « Il n'est rien qui soit ni bien ni mal par nature – mais cette distinction est établie par l'opinion des hommes » (Timon in *Sexti Empirici Adversus Mathematicos* 1569). Mais cette morale, qui a éclos dans cet être transitoire, en perpétuelle transition vers quelque aspiration supérieure à sa faible nature, qu'est l'homme, se dissipe justement lorsque l'état supérieur est atteint. Par voie de conséquence, et c'est la conclusion principale que je peux tirer de mon analyse, il est préférable, pour les hommes, de ne pas se fier à la morale. Raisonnablement, je peux le dire, il ne faut se conformer à aucun système moral. La morale, c'est l'illusion de l'animal qui sommeille en l'homme, c'est le trait d'union factice qui relie sa nature bestiale et sa nature divine. La morale, c'est l'incompréhension de l'homme par l'homme, ou la preuve concluante que l'homme ne se comprend pas lui-même, qu'il s'ignore ; « Connais-toi toi-même » proclamait Socrate (*Charmide*, Platon 2002), qui avait ainsi repris par Héraclite, le philosophe qui s'est cherché toute sa vie durant ! Appartenant à un tout, l'homme qui méprise l'homme se méprise lui-même. Pourquoi agit-il ainsi ? Précisément parce qu'il s'ignore. Toute injure de l'homme envers l'homme est non seulement une injure envers le monde, mais aussi envers soi-même. Donc la morale, avec ses règles, ses réprimandes, ses réponses et ses luttes, est la marque frappante de l'ignorance de l'humanité. Tout individu moral ignore sa réalité, aucun

individu moral ne se connaît. La morale, c'est la marque de l'ignorance, non pas tant, cette fois-ci au sens de Kierkegaard, mais bien vis-à-vis de la connaissance qu'incarne et que réalise *l'être*. Rester borné à juger de la qualité bonne ou mauvaise des situations ou des actes est, par conséquent, une grande preuve de vide intellectuel ; considérer ses comparses comme des bons ou des méchants est aussi la preuve de quelque manque de réflexion. Les bons et les méchants appartiennent aux systèmes moraux, ils sont les portraits des valeurs morales ; mais, dans *l'être*, ces toiles sont plongées dans l'eau et leur peinture coule en un flot trouble et incohérent. Il n'y a pas de morale, aucune morale n'est plus valable qu'une autre, aucun système n'est supérieur à aucun autre. Tout cela n'est que rêverie. Alors, si l'on doit écouter Nietzsche, qui écrit, dans la *Généalogie de la morale* : « Mais au jour ou nous pourrions nous écrier : « En avant ! Notre vieille morale, elle aussi, rentre dans le domaine *de la comédie* ! », nous aurons découvert, pour le drame dionysien de la *Destinée de l'âme*, une nouvelle intrigue, une nouvelle possibilité – et l'on pourrait gager qu'il en a déjà tiré parti, lui, le grand, l'antique, l'éternel poète des comédies de notre existence !... » (Nietzsche 1971), ne craignons pas de lui répondre : « Après, il n'est plus rien, l'imagination de cet architecte s'est éteinte à jamais ! » Par contre, *à côté*, il y a encore quelque chose, quelque chose de grand, d'imposant, qui dépasse peut-être même les réalités morales. Ce quelque chose, je n'en parlerai point ici, je le garde pour la suite, la suite qui vient. Qui vient quand ? Là, juste après !

Conclusion

Nous avons ici passé en revue tous les types de morales cohérents envisageables, exceptée, bien sûr, la morale idéaliste, qui n'a pas, au même titre que toute la philosophie de la même trempe, sa place ici. Cette critique, dont la démarche a consisté en une déconstruction, puis en une reconstruction, non pas de la morale, mais de la notion de la morale, a non seulement permis de repenser la raison pratique, mais aussi de redessiner totalement les pourtours de la logique, pour lui permettre de se projeter vers une nouvelle dimension ontologique, seule ontologie viable par ailleurs, c'est-à-dire vers *l'être*. Cette analyse, cela ne vous aura sans doute pas échappé, s'est effectuée sous l'égide de deux fils conducteurs principaux : le premier, qui est extrait directement de l'empirisme abandonné déduit de mon esthétique, se trouve dans la dualité entre objectivité et subjectivité, qui a fait prévaloir, en tous points, la crédibilité évidente de l'analyse subjective vis-à-vis d'une position se voulant objective, et pourtant toujours inatteignable, en quoi il n'existe aucun universalisme moral ; le second est, mais cela, je l'avais déjà annoncé, l'égoïsme ; en fait, c'est grâce à une redéfinition de l'égoïsme que j'ai pu redéfinir la morale. L'égoïsme, c'est la doctrine de l'ego, le mode de pensée qui place l'ego au centre des préoccupations humaines ; donc accepter l'égoïsme, c'est laisser libre champ à la volonté individuelle, lui donner, pour ainsi dire, le pouvoir ; un pouvoir néanmoins tout particulier, en cela qu'il est pouvoir de soi par soi, sur soi, pour ou contre soi, et pouvoir sur l'ensemble de l'humanité, pour et contre l'humanité. L'égoïsme, parce qu'il relève de l'ego, est le moteur, bien avant les objets, qui ne l'ont jamais interrogé consciemment, des désirs ponctuels et de l'activité qu'ils entraînent. Et c'est à partir de ces désirs, à partir de cette volonté, que vont être déterminées les qualités de bon ou de mauvais. C'est la volonté qui décide des bons et des mauvais ; ceux qui lui viennent en aide, bien entendu, seront considérés comme bons, tandis que ceux qui viennent l'entraver, seront irrémédiablement rangés dans la catégorie des méchants. A cela s'ajoute une systématisation de la morale, qui a vocation, de par ses valeurs, à devenir normative. A priori, ce mécanisme semble irréalisable, surtout si la volonté est frivole mais, en réalité, quelle que soit la stabilité de cette dernière, les valeurs morales peuvent subsister fort longtemps en un individu, tant elles sont enracinées en son cœur ; elles sont la permanence voulue dans un univers yang impermanent, toujours en changement. Comment se concrétise cette permanence ? Tout

simplement par l'habitude. L'habitude, voilà l'autre source de la morale ! Si la volonté est ses fondations, l'habitude est son ciment. Pouvant grossir, diminuer, s'agrémenter de notions nouvelles, même changer de forme, elle est le motif déterminant de la pensée morale humaine. Et l'habitude, elle, comment est-elle possible ? Elle l'est par la mémoire, qui inscrit l'homme dans une temporalité dont il est capable de tirer, par des souvenirs du passé, des événements, et par laquelle il peut élaborer, par des projections vers l'avenir, des projets, ainsi que les croyances, qui sont dues non seulement à l'*habitus*, ce qui nous renvoie aussi à la mémoire, mais également à la volonté de conserver cet *habitus*. Et ces différents éléments, ego, volonté, *habitus*, mémoire, croyances et habitudes, créent une alchimie d'une qualité rare, et donnent naissance à des systèmes moraux multiples, comme autant de manifestation d'un souhait de permanence dans l'impermanence. Ce souhait se matérialise par l'instauration de règles morales, sous-jacentes à des valeurs, considérées comme garantes du système moral en question – elles sont, et le lien au livre suivant est ici fait, pareilles aux lois d'un pouvoir judiciaire. Une fois ces règles instaurées, le système, le système dans l'homme, est bien en place, et il devient bien difficile de l'ébranler ; et pour cause, si l'on vient à discuter, avec quelques personnes, de la question de la morale, et qu'on vient à leur dire que leur conception morale du monde n'est relative qu'à leur propre volonté, ils renverront toujours la faute sur autrui, cet autre qui ne respecte pas le système qui leur semble bon, et dénonceront nos propos comme relevant de l'immoralité. Se croyant très ouverts, ces individus sont complètement refermés sur leur système, et ne peuvent guère en sortir parce que, justement, ils croient qu'ils sont seuls à être ouverts, et que tous les autres, ceux qui ne se conforment pas à leurs règles, sont fermés à toute proposition extérieure. C'est le propre de l'homme borné de voir les frontières de l'esprit d'autrui, sans jamais s'apercevoir de l'étroitesse de son propre champ d'analyse. A dire vrai, l'homme borné ne se remet jamais en question en dehors des limites de son système ; pour bien le comprendre, il suffit d'écouter son discours : « Je me remets sans cesse en cause ! » clame-t-il, en omettant de dire que, s'il vient à douter de ses décisions, ce n'est que par rapport à ses propres valeurs, valeurs dont il ne doute jamais, avant d'ajouter : « Celui-ci, l'on ne peut rien lui dire, il est têtue ! Son esprit est entêté, il ne veut rien entendre ! » tandis que rien ne nous assure que notre accusateur accepte d'entendre les propos de celui qu'il condamne. Dès que l'on touche au sacré, c'est-à-dire à ce qui semble primordial pour un individu, ce qui ne *doit* pas être altéré, alors celui-ci se referme, puis se rebiffe, demeurant borné dans son système. Aussi aucune remise en question individuelle ne vaut si elle ne remet en cause le sacré ; celui-ci, en effet, n'est jamais l'objet du doute. Si l'individu moral doute toujours de ses propres actes par rapport à lui, il ne doute jamais de lui. Le sacré,

par définition, et parce qu'il est *cru* et *voulu* ainsi, est sacré, alors il doit être choyé, défendu et préservé ; c'est la raison pour laquelle les individus moraux sont incapables de raisonner hors des frontières morales intellectuelles qu'ils se sont eux-mêmes fixées. Et alors le sacré autorise l'entêtement, et l'entêtement renforce le sacré. Nous vivons donc dans un univers où tout le monde veut être entendu, mais où personne n'est capable de n'écouter personne, si ce n'est soi-même, ou les sympathisants de son système moral. Dans ce monde, les hommes sont sourds aux discours qui les dérangent, ces discours qui ne leur conviennent pas parce qu'ils ne correspondent pas à leurs systèmes, et ainsi vivons-nous dans des sociétés dans lesquelles les individus n'écoutent personne sinon eux-mêmes : dans notre monde, les hommes s'écoutent parler. Et, quand ils parlent, ils s'entendent rêver. Les mots ne leur servent donc pas à communiquer, mais seulement à se répéter à eux-mêmes, comme s'il leur fallait se le prouver, ce qu'ils ont déjà assimilé dans leurs systèmes individuels. L'homme est ainsi une boîte à musique fermée, qui ne joue des mélodies que pour elle.

C'est pour ouvrir cette boîte, pour l'entendre fredonner ses airs, que j'ai entrepris de reconstruire la morale. Tout systémique, tout limitée, tout bornée, tout illogique en dehors des frontières de sa propre logique, et insoutenable, elle ne pouvait pas se maintenir dans un cadre logique soutenu par une réflexion solide. Pour ce faire, il m'a fallu me débarrasser de tous mes préjugés et, par voie de corrélation, de tous les préjugés qui inondent la pensée, la littérature et la philosophie. Une nouvelle analyse des sentiments humains, notamment, m'a permis de bien mettre en évidence comment certains faux acquis peuvent déformer l'esprit, et lui donner une allure si simpliste qu'elle en devient ridicule. Il est vrai que je me suis focalisé sur la peur, la colère et la haine, ainsi que sur leurs contraires, et n'ai pas passé en revue la totalité des sentiments ; mais cela suffit amplement, parce que ces trois sentiments, jugés mauvais, et souvent traités de façon grossière, recourent à eux seuls l'ensemble des problématiques d'ordre moral – seule manque l'hypocrisie, qui n'est pas vraiment un sentiment, et c'est d'ailleurs pour cela que je ne l'ai pas étudiée, sinon plutôt une attitude ; j'y reviendrai néanmoins au début du livre suivant – notamment la colère, qui, état passager, manifeste une certaine animosité, et la haine, qui a vocation à cibler un objet, et à le haïr pendant qu'il existe, et après, même, qu'il soit passé. La haine est le sentiment de l'homme de ressentiment, de manière encore plus marquée pour le ressentiment réactif, l'idée fixe qui agite, stimule et tourmente son cœur. La haine, la peur et la colère aussi d'ailleurs, et aussi parce qu'elles sont tout proche de leurs contraires, la haine d'un objet induisant systématiquement l'amour d'un autre, que l'on veut défendre, justifient la lutte, justifient la réplique ; cette réponse, ce combat, tant porté aux nues par la philosophie classique, n'est en

réalité que la trace persistante de la haine dans l'âme humaine. Et cette haine est d'autant plus consolidée par les systèmes moraux, et par le sacré qu'ils sont censés renfermer. L'on voit alors que, en morale, non seulement tout est lié, mais tout se tient, tout se supporte, et tout s'entretient. C'est comme un cercle, un cercle vicieux, un terrible engrenage, dirais-je, duquel il est particulièrement difficile, à moins de remettre en cause le sacré, de sortir à partir du moment où l'on a mis un doigt dedans. Pourtant, si l'on essaie de changer plusieurs fois de point de vue moral, l'on s'aperçoit que le bon, comme le méchant, sont tout aussi changeants, et donc que ce qui peut paraître très moral à un individu peut, à un autre, sembler très immoral ; c'est que l'immoral provient du moral, et que le moral est né de l'immoral, si bien que si l'on venait à supprimer l'un ou l'autre, inévitablement, les deux disparaîtraient instantanément. Cela se comprend d'autant mieux que, si l'on place du point de vue de *l'être*, le monde est tout à fait amoral ; ni moral, ni immoral, il méconnaît tout rapport moral. Le bien et le mal lui sont étrangers comme Pluton est étrangère à la Terre. Pour *l'être*, et donc, dans la réalité, dans ce que l'on pourrait se figurer comme étant l'accomplissement de la raison, il n'y a pas de morale qui tienne. Dans la connaissance totale, dans la contemplation, dans le yin, dans la perception globale de l'univers, il n'y a aucune morale qui fasse office de loi, et les événements peuvent bien se dérouler, les individus peuvent bien interagir, nul ne viendra leur reprocher le mal commis, ni les glorifier pour le bien répandu. L'amoralité, telle est la norme inconnue du monde, telle est sa réalité. Le monde n'endure aucune peine, ni n'éprouve aucune joie. Il n'agit pas contre les mauvais et ne félicite pas les bons ; il laisse les uns comme les autres libres de tout mouvement. Le soleil brille, la pluie tombe, les marées montent et descendent, les fleuves et les rivières s'écoulent, les arbres poussent, les fruits se multiplient et le monde va ainsi pour l'ensemble des hommes ; aucune sélection n'est réalisée telle que les méchants sont jetés dans tel pays, et les bons dans tel autre ; les gentils et les méchants vivent ensemble, partagent la même planète, la même terre, se nourrissent des mêmes aliments et boivent la même eau, qui assurent leur survie. Le poison n'est pas réservé aux méchants et l'eau ferrugineuse n'est pas le privilège des bons. Tous les hommes qui naissent ont également droit à la vie. Mais cela, l'homme moral ne peut le comprendre ; tout bon qu'il est, il veut réprimer le méchant, sans voir que, pour celui qu'il considère comme méchant, il est de même infiniment mauvais. L'homme moral porte en lui de très nombreuses contradictions, il est un être paradoxal, toujours susceptible d'être contredit, défait ou décrédibilisé. Faux être permanent dans l'impermanence, perpétuel étranger à lui-même, les fardeaux qu'il supporte sont imputables à son habitude, à sa volonté de défendre ses valeurs morales, et de lutter pour atteindre ses désirs. Alors sa morale, en plus d'être système en lui,

parce qu'elle est sacrée, lui sert d'autant de prétextes pour justifier autant d'actions qui n'ont aucune raison d'être. C'est que l'homme, pour être heureux, pour se nourrir de l'illusion du bonheur, avait besoin de morale, il avait besoin d'inventer la morale ; l'on comprendra donc fort bien que, au même titre que la lampe à pétrole ou l'avion à réaction, la morale n'est rien sinon une invention de l'homme, un mannequin créé de toutes pièces, et entretenu très soigneusement. Le monde, lui, est amoral. Il n'appelle ni à l'injure, ni à la réplique, ni à l'agression, ni à la lutte. Il tolère tout, accepte tout, et laisse tout filer. C'est ainsi qu'il est, et ainsi est la raison, infiniment tolérante, bien qu'ignorant être ainsi, et infiniment tranquille et passive. De son œil heureux, elle contemple le monde, ses conflits, ses guerres et ses mystifications, contre lesquelles elle n'agit pas, se contentant de demeurer toujours, pour sa part, dans la paix.

— —
— —
— —
— —

« Le problème, à la fois politique, éthique, social, et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'Etat et de ses institutions, mais de nous libérer, nous, de l'Etat et du type d'individualisation qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité. »
Foucault

Livre III : L'Homme dans le Système : Troisième critique de la rationalité – Hétérotopologie
des systèmes : Quand la morale se formalise et s'institutionnalise

Introduction

L'homme habitué est l'homme moral. Ses habitudes, qui ne sont rien sinon la cristallisation de ses valeurs, lui dictent non seulement ses actions, mais aussi ses pensées, ses réflexions. Mais la morale, si possiblement personnelle, est nécessairement partagée. Lorsque différents hommes adoptent des valeurs contraires, ils chercheront tendanciellement à imposer les leurs, qu'ils croient meilleures, qu'ils croient universelles, aux autres, et ce par tous les moyens possibles. Cette extériorisation de la morale individuelle va conduire les hommes et à s'associer, et à lutter les uns contre les autres. Ceux qui se reconnaissent des valeurs semblables, des habitudes communes, auront tendance à sympathiser, et, dans le même temps, ils auront tendance à mépriser tout homme ou tout groupuscule humain qui n'épousent pas ces mêmes idéaux. A l'instant même que la morale sort de l'homme pour être communiquée à d'autres hommes, elle commence à générer des systèmes, c'est-à-dire des groupements

organisés autour de valeurs et d'icônes sacrées. Il se produit ainsi un événement tout à fait particulier, par lequel, d'une part la morale extériorisée crée des systèmes et, d'autre part, ces systèmes vont s'exercer sur les individus sans que ceux-ci puissent véritablement résister ; et ainsi les systèmes se trouvent-ils normalisés. Ce n'est plus alors seulement la morale qui semble universelle, mais une structure aux pourtours indéfinissables, dont la propension à l'expansion est indéterminée, qui va s'universaliser. Et de cette manière l'homme se trouve immergé dans un système habitué qui va exercer sur sa personne ses forces physiques et intellectuelles.

Bien que ce mécanisme puisse sembler très abstrait, il n'en demeure pas moins effectif. A dire vrai, il ne s'en faut pas même indigner, dans la mesure où les systèmes ne fonctionnent que par abstraction. La morale, d'abord, est une abstraction par laquelle l'esprit humain va décider de caractériser des actions contraires selon un certain mode ; les systèmes étant issus de la morale, il n'y a alors rien d'étonnant à ce que ces derniers soient des abstractions qui, pour leur part, vont faire le cheminement inverse de la morale, à savoir que ces abstractions, au lieu de sortir de l'homme, vont s'imposer à lui. La morale vient de l'homme, le système va vers l'homme ; voilà la différence fondamentale entre ces deux types d'abstractions. Par la suite, il va sans dire, la morale, en cela qu'elle est systémisée, ne vient même plus de l'homme, mais seulement du système, qui va appliquer et transmettre à ses sujets une certaine morale, tout en leur apprenant à haïr ou bannir toute valeur déviante. Alors la morale n'est plus une morale humaine, mais bien une morale systémique. Le système abstrait, mais pourtant bien réel, il n'est abstrait que parce que l'on ne peut le situer nulle part, parce qu'il est, même si ses institutions en sont une illustration et une expression, lui-même, en tant qu'entité, immatériel, a un pouvoir certain sur l'homme, qu'il oriente et dirige.

Cela, je vais tant le démontrer que l'illustrer, que l'approfondir. Ma méthode est assez simple : il s'agit, non pas, comme l'on le fait traditionnellement dans la philosophie, de partir d'idéaux pour en déduire des certitudes, mais d'observer la réalité des faits et d'en déduire la réalité des abstractions ; en d'autres termes, d'en déduire la véritable volonté des systèmes. Cette méthodologie refuse donc d'écouter les systèmes et de se cramponner à leur logique pour acquiescer irrémédiablement devant leurs actions et leurs prises de positions, mais se propose plutôt de regarder les actions afin d'en comprendre les motifs réels, sans faux-semblants, sans hypocrisie ni sincérité mensongère. Mieux vaut en effet se fier à ce qui est plutôt qu'à ce qui devrait être, ou à ce qui est supposé être ; car, à trop se laisser bercer par les palabres enivrantes des systèmes, l'on risque fort de se laisser berner par eux. Le domaine empirique est une source sûre d'informations, beaucoup plus sûre que ne le sont les sphères

de l'idéologie et de la morale systémisée qui, pareillement à des religions, sont habiles à prêcher pour défendre leurs actes mais, lorsque l'on les interroge sur le fond, ne savent plus quoi inventer pour rendre compte de leurs attitudes des plus paradoxales.

Mon analyse se décline en six étapes à travers lesquelles je vais m'efforcer de montrer comment les systèmes peuvent avoir quelque mainmise sur les hommes. Avant tout, je vais étudier un thème qui m'est cher, et s'il l'est, c'est parce qu'il est tout à fait central dans les systèmes, à savoir celui de la justice. Si c'est un sujet central, c'est parce que la plupart des comportements humains sont orientés par une certaine conception de la justice ; parce qu'ils croient savoir ce qui est juste et ce qui est injuste, les hommes vont se fixer sur une fréquence de justice qui justifiera l'emploi de certains moyens pouvant sembler, d'un point de vue différent, parfois injustifiés. La justice, c'est le fondement de l'action : « j'agis ainsi parce que je crois que c'est juste, je n'agis pas autrement parce que cela serait injuste » ; c'est à cela que se résume le credo de l'humanité. Pour comprendre ce qu'est la justice, je vais tant la définir d'un point de vue abstrait, c'est-à-dire en tant que concept, que d'un point de vue concret, c'est-à-dire en tant qu'institution. La réalité du concept apparaîtra cependant dans un second temps et sera déduite de la réalité causale et concrète d'une justice systémisée et institutionnalisée. Je l'avoue, cette méthode m'a été inspirée par l'œuvre de Foucault, notamment *Histoire de la folie à l'âge classique*, *Surveiller et punir* et *Histoire de la sexualité* (Foucault 1961, 1975, 1994, 1997 a., 1997 b.), ouvrages dans lesquels le philosophe analyse respectivement les concepts de folie, de justice et de sexualité non pas à travers des abstractions, mais à partir de faits réels, historiques ou présents, toujours observables. Et cette méthode est ici tout à fait appropriée à ma réflexion ; elle va la servir et c'est grâce à elle que je vais pouvoir obtenir des conclusions pertinentes et dépourvues de tout caractère sacré ou moral. Après avoir explicité les rouages du système judiciaire, je m'intéresserai au concept d'égalité. A ce niveau, je m'emploierai à plus de réflexion abstraite, non seulement pour comprendre ce qu'est l'égalité, mais aussi pour vérifier si ce que l'on croit être l'égalité n'est pas en fait autre chose. C'est par cette analyse que je définirai plus précisément comment s'exercent les relations de pouvoir, ainsi que le rôle que joue le pouvoir dans les systèmes. Par la suite j'expliquerai l'origine du droit et des devoirs, puis confirmerai ou infirmerai leur bien fondé. A chaque droit correspond un devoir et vice-versa ; et c'est la loi qui détermine les droits et les devoirs. Il s'agira alors, dans ce chapitre, de questionner les fondements de la loi et de sa rationalisation. Cela permettra de comprendre comment se structurent les systèmes et comment ils parviennent et à exister et à perdurer. Puis je me pencherai sur la dissidence et expliquerai comment, à son tour, elle parvient à s'organiser et à exister face à des systèmes

dominants qui sont, pour leur part, charpentés autour de la loi. Ce chapitre permettra de dépasser le clivage ultra simpliste et vulgaire que le marxisme a propagé jusqu'alors, à savoir le mythe de la lutte des classes. La dissidence s'exprime dans des domaines beaucoup plus larges que les classes sociales ; elle a de nombreuses représentations dans de nombreux milieux sociaux indépendants de toute classe sociale. C'est sur cette réflexion que je construirai mon analyse de la propriété privée, et que je déconstruirai, dans le même temps, l'approche marxiste. Enfin, dans un dernier chapitre, je vais proposer quelques perspectives en vue d'une sortie pour l'homme du système ; mes propositions s'articuleront autour d'une définition du concept d'anarchie. En comprenant ce qu'est l'anarchie alors l'on aura la clé pour comprendre la totalité des systèmes et des forces qu'ils exercent sur l'homme.

Comment se comporte l'homme dans le système ? Qui est-il ? Que veut-il ? Comment construit-il sa rationalité et comment celle-ci est-elle construite pour lui ? Telles sont les questions auxquelles je vais répondre dans ce livre. Et les réponses apportées permettront, en fin de compte, d'entrouvrir un peu plus la porte derrière laquelle se cache le concept de rationalité.

Chapitre VIII : Quand les systèmes moraux jugent et prennent le pouvoir : Origine et application du concept de justice

§ 71. Sur l'hypocrisie

Comme je l'ai signalé ci-devant, l'hypocrisie n'est pas tant un sentiment humain qu'une attitude, attitude, certes, dépendant de certains sentiments, ainsi que d'une certaine volonté, et dont la manifestation est relativement fréquente chez l'homme. Néanmoins, prenons garde aux définitions préétablies et préjugées de ce concept, qui ont souvent tendance à placer l'hypocrite au même rang que le faux gentil ; c'est-à-dire ce gentil qui, venant à vous, vous fait étalage de ses sourires pour, par la suite, médire à votre sujet et vous calomnier à la première occasion. En réalité, l'hypocrisie est beaucoup plus large que cela, elle englobe un très grand nombre de comportements, qui peuvent être adoptés en de multiples circonstances. Elle a donc en elle ou, tout le moins, c'est ce que l'on lui reconnaît, une certaine forme de permanence dans l'impermanence ; reconnaissable, à la condition d'avoir les informations suffisantes, au premier coup d'œil, elle a la particularité de pouvoir épouser diverses formes

tout en demeurant toujours identique vis-à-vis d'elle-même, à savoir toujours hypocrite. D'après le *Dictionnaire Encyclopédique Larousse*, l'hypocrisie se définit ainsi : « Attitude consistant à dissimuler son caractère ou ses intentions véritables, à affecter des sentiments, des opinions, des vertus qu'on n'a pas, pour se présenter sous un jour favorable et inspirer la confiance ». Le trait principal qui ressort de cette définition, concernant le comportement hypocrite, est la tromperie ; être hypocrite, c'est tromper, spéculer sur la croyance d'autrui et, par conséquent, c'est mentir. Il va alors de soi que l'hypocrite, avant toute chose, est un menteur, et un menteur bien particulier ; comme le menteur classique, il espère que les croyances de ses homologues seront dupes non seulement de son discours, mais aussi de sa manière d'agir de façon plus globale, de sa posture, de ses mimiques, de sa manière de marcher, de parler et de conserver le silence, de faire, tout simplement, et de réagir vis-à-vis d'une situation donnée ; et ses actions et réactions ne seront pas tant réglées sur sa volonté propre, c'est-à-dire qu'elles ne suivront pas des désirs impulsifs ou primitifs, sinon plutôt sur son espérance à pouvoir duper les gens afin d'en obtenir, dans un terme indéfini, pouvant être très court ou très long, quelque chose, quelque objet désiré. L'hypocrisie relève donc et du mensonge pur et dur, et de la manipulation, mensonge plus complexe, qui ne nécessite pas d'être prononcé, mais qui surgit tant dans les agissements que dans les dissimulations. Alors l'hypocrite crédible aux yeux des hommes, qui sont, quant à eux, pour le moins crédules, parce qu'il parvient à utiliser les croyances de ceux qu'il trompe, a sur eux une certaine mainmise, un certain pouvoir. Un individu hypocrite se plaît donc, et a même une habileté particulière, à se moquer de son entourage et à l'utiliser pour parvenir à ses fins.

Une question que l'on peut alors se poser, et qui nous place à la frontière de l'homme et du système, porte sur le caractère hypocrite de la morale. En effet, l'on peut se demander si un homme moral, qui adopte un système moral, est hypocrite ou non. Pour répondre à cette interrogation, l'on peut commencer par s'intéresser à ce que l'on considère comme étant le contraire de l'hypocrisie, c'est-à-dire la sincérité. Si Sartre, comme je l'ai exposé plus haut, en a donné une définition assez brillante dans *L'être et le néant* (Sartre 1943), je dirais simplement que la sincérité, adoptée par l'homme sincère, est une attitude volontariste visant soit à dire ce que l'on pense sans cacher la moindre de ses humeurs stricto sensu, soit à vouloir faire reconnaître à autrui ce qu'il est et ce qu'il fait, c'est-à-dire, étant soi-même sincère, voulant le rendre sincère. Si la première définition, relative au fait d'affirmer ses opinions personnelles, se tient, la seconde, qui fait intervenir autrui, et qui consiste, littéralement, à vouloir lui faire prendre conscience de ses actes et de ses pensées – tel est souvent le vocabulaire des hommes sincères – elle pose un problème de taille, qui se retrouve

dans la confrontation des sincérités ; considérez en effet, ce qui est tout à fait plausible, qu'un individu ait ses pensées propres, et qu'il les exprime à un autre, qui a des pensées opposées ; tous deux pourront bel et bien être sincères dans le premier sens du terme, dans la mesure où ils pourront aisément exprimer et confronter leurs avis, mais, du fait de cette confrontation, et du fait, également, de leurs sincérités respectives, ils considéreront l'autre soit comme un imbécile, soit comme un menteur. Parce que chacun croit, et c'est encore plus vérifiable pour un homme sincère qui, par définition, ne ment pas, ou ne sait pas qu'il ment, ou plutôt, qu'il déforme la réalité, détenir la vérité, chacun se fera une idée rapide et forcément péjorative, croyant soi-même être parfaitement honnête, de la personne à laquelle il est confronté. Ainsi l'homme sincère qualifiera l'autre homme sincère, s'il lui accorde de l'intelligence, de non sincère, et donc, sur le plan moral, de méchant menteur, ou bien, s'il le prend pour un idiot, de tout bonnement sot ; en tout cas, il considérera qu'il s'agit d'une personne dangereuse, aux propos sophistiqués, démagogiques et subversifs, et par conséquent toujours immorale. Alors si la sincérité individuelle semble possible, dès lors que l'individu l'emploie en société, elle s'érode brusquement. Cela s'explique par le fait que la sincérité présuppose la connaissance, par l'individu, de la vérité, d'où un certain orgueil, ou bien une certaine candeur, qui caractérise celui qui ne cache rien de sa personnalité. Dans les deux cas cependant, elle exclut le mensonge en ce qu'il est espérance de duper. Mais ce n'est pas pour autant qu'elle est plus louable et qu'elle en est moins inconstante, car l'on peut très bien être tout à fait sincère tout en étant le dernier des ignorants ; cela, l'exemple de la volonté de prise de conscience, exposé ci-dessus, le fait bien ressortir : et plus un individu sera têtu, moins il sera prêt à écouter autrui, et plus sa sincérité, parce qu'elle sera habituelle, le rendra borné. Un homme peut donc à la fois être moral et sincère, et défendre des idées qui ne tiennent pas debout ; la sincérité n'est pas un critère de justesse, ni une preuve d'intelligence, elle n'est qu'une caractéristique de l'homme qui décide de suivre dans ses actes le prolongement de ses pensées, par opposition à l'hypocrite, dont les actions sont toujours en décalage avec la volonté instinctive. Qu'on ne dise pas, cependant, que l'hypocrite est plus apte à prendre du recul que l'homme sincère, tous deux peuvent en faire autant, tous deux peuvent réfléchir à tout et sur tout, et tous deux peuvent être d'une égale intelligence. Cependant il doit être un point de rupture, que je ne saurais matérialiser, à partir duquel l'hypocrite, embourbé dans le mensonge, planté dans une grande comédie humaine, comme un acteur perpétuel, ayant oublié sa personnalité réelle, devient très limité dans son intellect, et ne peut franchir le pas de la pensée amorale, ne peut s'extraire, parce qu'il y a toujours recours, de la moralité, et ne peut donc jamais acquérir une connaissance substantielle. Il ressort de cela que le moraliste n'est pas nécessairement

hypocrite, qu'il peut être sincère ; d'où, bien entendu, il peut aussi être parfaitement hypocrite. Dans ce cas de figure, la morale devient l'instrument de l'hypocrisie, le jouet de l'hypocrite. Pour que cela advienne, il faut néanmoins que celui-ci ait connaissance des systèmes moraux qui intéressent et dominent les hommes qu'il a besoin de manipuler, et qu'il soit à même de jouer sur la corde de ses systèmes, de la faire résonner assez fort, et avec assez peu de dissonance, pour que ceux qui s'y conforment et les considèrent comme sacrés se laissent duper et, par voie de conséquence, deviennent, comme des casseroles en cuisine ou des tournevis en bricolage, utilisables. A partir de cet instant, quelque chose de tout à fait remarquable et impressionnant se produit : le système sort de l'homme et l'homme se trouve sous l'influence d'un système extérieur. Tandis que l'hypocrite, qui n'est pas amoral, a son propre système de valeurs, il s'accapare celui d'autrui, l'utilise brut, tel qu'il est, ou le remodèle, de façon à le faire accepter, sous une forme nouvelle, ou le soumet aux règles du sien propres, de façon à faire dévier autrui de ses propres habitudes ; l'homme dupé devient alors soumis aux règles d'un système extérieur, surpuissant, qui le gouverne au même titre que ses propres habitudes. Ainsi le système n'est-il plus exclusivement dans l'homme, mais il est aussi en dehors de l'homme, de sorte que l'homme se trouve plongé en plein cœur du système. L'homme hypocrite, en effet, est parvenu à extraire le système de l'homme, à en faire autre chose, et à l'utiliser pour servir sa propre volonté ; ainsi se manifeste un pouvoir politique primitif, consistant en user de systèmes existants, les déraciner, pour après les utiliser à des fins volontaristes. En cela bien sûr, un homme moral, qui use de systèmes moraux, peut être parfaitement hypocrite, à la condition que les systèmes moraux dont il use ne soient pas en concordance avec le sien, sinon il serait sincère, mais bien qu'ils soient autres, et que leurs différences soient suffisamment marquées pour que l'hypocrite puisse considérer les systèmes qu'il emploie à des fins de manipulations, comme contraires à sa conception morale du monde. De là découle que l'homme qui impose à autrui son propre système moral n'est pas un hypocrite, il est simplement un manipulateur indépendamment de lui-même, un individu sincère qui parvient à convaincre, à force de paroles ou de matraquage, des personnes qui pourraient être soit sans opinion, soit d'un caractère assez faible, ou simplement flexible, pour se courber à de nouveaux systèmes moraux ; et donc l'on peut en déduire, parenthèse obligatoire, que le fanatique, dans toute sa démence et dans toutes ses frasques, n'est pas un hypocrite, mais, au contraire, qu'il est un homme parvenu au comble de la sincérité, au point de vouloir convertir autrui à ses valeurs morales personnelles. L'hypocrite, lui, est parfaitement conscient de ses actes ; tout, chez lui, est calcul ; ce qu'il dit, il ne le pense pas, ce qu'il croit, il ne l'affirme pas. Sa façade est le revers de son cœur, il

affiche le contraire de ce qu'il est en son for intérieur, et il est ce qu'il ne montre jamais, ou qu'il montre parce que cela peut appuyer sa manipulation. Cela n'est pas sans nous rappeler *Le Prince* de Machiavel, auquel je me devais, à un moment où un autre, dans cette thèse, me référer, et dans lequel l'auteur préconise précisément l'hypocrisie. Il est d'ailleurs un passage très célèbre, dans lequel il en fait l'apologie : « Pour un prince, donc, il n'est pas nécessaire d'avoir en fait toutes les qualités susdites, mais il est tout à fait nécessaire de sembler les avoir. J'oserai même dire ceci : si on les a et qu'on les observe toujours, elles sont néfastes ; si on paraît les avoir, elles sont utiles. [...] Il faut comprendre qu'un prince, et surtout un nouveau prince, ne peut observer toutes les choses pour lesquelles les hommes sont jugés bons, étant souvent contraint, pour maintenir son pouvoir, d'agir contre sa parole, contre la charité, contre l'humanité, contre la religion. [...] Un prince doit donc avoir grand soin que ne lui sorte jamais de la bouche une chose qui ne soit pleine des cinq qualités nommées ci-dessus ; et de paraître, à le voir et à l'entendre, toute miséricorde, toute bonne foi, toute droiture, toute humanité, toute religion. Et il n'est pas de chose plus nécessaire à paraître avoir que cette ultime qualité » (Machiavel 1987). L'hypocrite doit être luisant, il doit plaire, il doit séduire et convaincre ; mais, à aucun moment, il doit être, s'il souhaite accomplir ses désirs, honnête. Sur le plan moral alors, l'on a bien du mal à le classer parmi les bons ou les mauvais ; intuitivement, on le classerait dans le rang des méchants, mais c'est encore là un jugement tout relatif. En fait, si nous sortons de la morale, si nous choisissons de réfléchir d'un point de vue amoral, l'on s'aperçoit d'abord que l'hypocrite n'est ni bon, ni méchant et que, la moralité dépendant de points de vue subjectifs, il peut être, dans la causalité, ou l'un, ou l'autre. Communément, l'on considère que l'individu qui assume ses actes n'est pas un hypocrite, et que celui qui ne les assume pas en est un ; mais il est des hypocrites qui assument parfaitement leurs actes et qui, devant le fait accompli, une fois démasqués, peuvent devenir tout à fait sincères – cela se comprend d'autant mieux que l'hypocrite n'inscrit pas ses actions dans la logique de la prise de conscience, mais que, pour lui, la dichotomie avec la sincérité possible, toujours envisageable, est déjà consommée, qu'il a conscience de cette séparation, et qu'il sait qu'il peut être, s'il le décide, sincère ; en quoi, parce que, aussi, il est capable de s'ouvrir à d'autres systèmes moraux, bien que cela soit à des fins personnelles, l'hypocrite est beaucoup moins borné que l'homme sincère, il a une propension plus large à l'ouverture vers l'étranger ; *a contrario*, l'homme sincère, s'il est très épris d'habitude, est très fermé sur toute logique extérieure à ses propres valeurs ; mais, là encore, le degré d'ouverture est indépendant du caractère hypocrite, l'hypocrisie révélant seulement une certaine ouverture, et un homme sincère peut tout à fait être très ouvert d'esprit. Ce qu'il faut

remarquer, c'est que l'hypocrisie n'exclut pas une éventuelle sincérité. Reste que l'envers de la sincérité, et cela viendra clore, en nous rappelant l'exemple précité, cette approche morale, est l'hypocrisie ; car plus un homme sera ouvert d'esprit, c'est-à-dire plus il sera capable d'analyse vide de préjugés, et plus il aura tendance à qualifier les hommes bornés d'hypocrites ; parce que ceux-ci ne verront pas, selon lui, l'évidence, il les classera parmi ces fourbes et ces sots que sont les hypocrites. Pour ce faire, il recourra à une déformation intellectuelle, consistant à dire que ces hypocrites fermés d'esprits sont de mauvaise foi ; mais cela ne tient pas car, je l'ai montré, la mauvaise foi n'existe pas ; c'est que l'homme relativement plus, car il y a toujours plus, toujours mieux, ouvert d'esprit confond hypocrisie et sincérité couplée d'entêtement et d'habitude. Et alors tous les dérapages deviennent possibles ; et il en est notamment un, propre à l'existentialisme, que l'on retrouve poussé à ses extrêmes par Scheler, selon lequel un criminel qui assume ses actes est préférable à un moraliste hypocrite (Scheler 1970), et dont l'hypocrisie est supposée inscrite dans la bonté, si bien que, pour Scheler, et aussi pour Nietzsche, le bon, le gentil, le moralisateur, est systématiquement un hypocrite ; eh bien et Nietzsche et Scheler ont fait fausse route, tout simplement parce qu'ils ont confondu habitude et hypocrisie ; Sartre, de même, a trébuché sur cette problématique, en érigeant sa mauvaise foi, qui est un concept totalement paradoxal ; tous ont pêché par leurs propres préjugés, parce qu'ils n'ont pas clairement défini les notions d'hypocrisie et de sincérité, elles-mêmes d'abord, et réciproquement l'une de l'autre, par rapport aux relations des individus et de leurs propres impressions, de leurs propres jugements à l'égard de la sincérité et de l'hypocrisie d'autrui ensuite. Considérée comme un miroir, l'hypocrisie, et la sincérité, peuvent être réfléchies autrement, et aussi plus justement, sans que les syllogismes se morfondent dans des contradictions de toutes sortes. Nul ne peut dire, amoralité oblige, qu'un hypocrite est bon ou mauvais, ni qu'un bon est plus hypocrite qu'un mauvais ; l'hypocrite n'est autre qu'un menteur, un usurpateur peut-être, un comédien, à coup sûr, mais il n'est pas plus gentil ou méchant que quiconque. Ce qui le différencie d'autrui, c'est sa prise de pouvoir sur les systèmes moraux pour lesquels il ne se sent pas concerné, et qu'il parvient à utiliser à la faveur de sa volonté personnelle, et qu'il importe, graduellement, évidemment, en fonction de ses sentiments et de son estime à l'égard d'autrui, ce qui pourra advenir aux autres. S'imprégnant de la moralité qui lui est étrangère et qui lui semble dédaignable, des habitudes qui ne sont pas siennes, l'hypocrite, cet homme invisible, absorbe le tout en gardant une certaine distance, en prenant un certain recul, et le réutilise sous la forme d'un pouvoir, un nouveau système, incarné par lui, mais complètement en dehors de tous, qui vient s'appliquer sur ceux qui, ne s'en apercevant pas, le fréquentent, l'apprécient et

approuvent ses positions. Ce transfert de pouvoir, ce glissement des systèmes et des habitudes, peut être représenté ainsi, comme en atteste le schéma suivant :

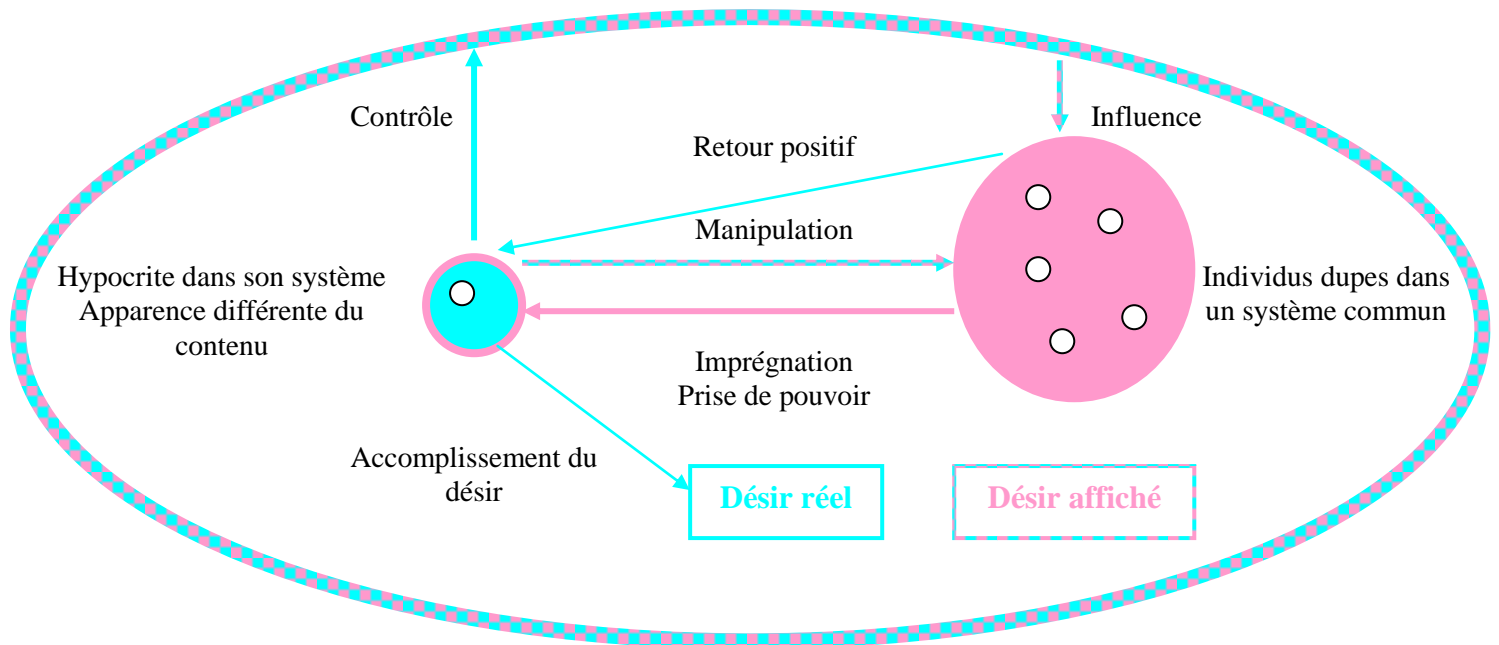


Figure 29. Mécanismes de l'hypocrisie

Les interactions entre l'hypocrite et les individus dupes sont telles qu'elles permettent au premier de satisfaire ses désirs. D'apparence, l'hypocrite est semblable aux dupes – c'est ce qu'il leur montre, ou ce qu'ils veulent bien voir – mais, en réalité, il est tout autre et pourchasse une autre fin que celle qu'il affiche au grand jour ; et seul le désir réel, effectif, et caché, est accompli. L'hypocrite intègre autant que faire se peut les systèmes de ceux qu'il tente de tromper, puis les encense des paroles qu'il leur plaît d'entendre, fait des actes qu'ils jugent bons ou héroïques afin de gagner leur confiance, et donc d'abuser de leurs croyances, et obtient par-là leur soutien pour atteindre l'objectif poursuivi. Les dupes, quant à eux, peuvent tout à fait être sincères ou hypocrites, cela importe peu, tant qu'ils peuvent être dominés par un autre hypocrite. L'on voit ainsi l'émergence d'un système commun, qui est ici matérialisé par la grande ellipse en mosaïque turquoise et saumon, créé de toutes pièces par l'hypocrite dans le but de se servir des ingénus qui lui semblent utiles. L'hypocrisie individuelle est donc génératrice de systèmes, pouvant être éphémères, ou avoir une durée de

vie relativement longue, qui, au service de l'hypocrite, se jouent de la naïveté d'une partie des individus concernés.

Alors, si un individu peut être hypocrite, reste à déterminer si les systèmes issus de l'hypocrisie personnelle sont eux-mêmes hypocrites ou non. Ceci est d'autant plus difficile à évaluer qu'un tel système, en ce qu'il est pouvoir, habitude, mais aussi, lorsqu'il est partagé, compromis, est quelque peu impersonnel. Et si le système peut incarner une mouvance ou une idéologie, s'il peut suggérer un certain nombre d'habitudes, s'il peut être incarné par un symbole, un chant, ou un individu, il est toujours autre que l'individu : le système, ce n'est pas l'homme, il est soit en lui, soit en dehors de lui, mais n'est jamais confondu avec lui. L'homme et le système sont deux entités bien distinctes, bien reconnaissables, différentes l'une de l'autre, et jamais en osmose parfaite. L'un peut provenir de l'autre, l'un peut être conditionné par l'autre, mais il n'y a jamais de similitude exacte entre les deux, qui pourrait justifier que l'on les mélange ou les confonde. Alors, comme l'hypocrisie est une attitude, et que les systèmes, parce qu'ils sont impersonnels, n'en n'ont pas, l'on pourrait croire qu'ils ne peuvent guère être hypocrites ; cela mérite tout de même d'être discuté, étant donné que, nous l'avons vu, le système est généré par l'homme. Dans le schéma précédent, l'on voit comment un nouveau système est extrait des relations humaines, et comment il va influencer sur ces dernières, au point de pousser les hommes dupés à agir, sans même y penser, dans un sens favorable à l'homme hypocrite. Aussi, si l'on ne peut pas dire que le système en place a une attitude hypocrite, l'on peut, tout le moins, affirmer avec certitude qu'il est issu de l'hypocrisie, et donc qu'il en a toutes les caractéristiques. Après, qu'il n'ait pas le pouvoir de décision, qu'il ne puisse pas, de son propre chef, être modifié, cela demeure indubitable ; par contre, il conserve tout de même un grand pouvoir, celui d'influencer, par sa seule présence, présence imperceptible, comme un voile transparent, l'ensemble des décisions des individus qui y prennent part. Il serait donc hypocrite, à moins de tolérer que l'on puisse nier l'évidence, d'affirmer qu'un tel système n'a pas d'effet immédiat sur les agents qu'il englobe ; ces effets-là sont-ils hypocrites ? Là, c'est une autre affaire. Ce qui est certain, tout du moins, c'est que, grâce à l'hypocrisie, un système tiers est né, et que ce système tiers est contrôlé par un agent ou un groupe d'agents, et qu'il est subi par d'autres agents. Peut-il échapper à tout contrôle ? C'est envisageable, à la condition que ce système soit marqué du sceau de l'éternité, qu'il soit une légende, un mythe, et que, sans avoir besoin de quiconque pour émerger de nouveau, pour refaire surface dans les nouvelles générations, que celles-ci, par legs de leurs ancêtres, le perpétuent et le transmettent au maillon suivant. De cette manière le mythe, comme système insaisissable, devient une chaîne, dans tous les sens du terme ; chaîne solide, à laquelle aucun

maillon ne fait défaut, et qui circule indéfiniment au long du temps, chaîne comme instrument de servitude, qui attache tous les hommes à son système. De tels systèmes sont des réalités extraordinaires, en quelque sorte, des hétérotopies impalpables¹⁰⁵, présents en permanence, sans cesse perpétués, jamais altérés ou, s'ils le sont, ce n'est que pour être reproduits, si possible, à l'identique, ils sont l'accomplissement masqué du désir de la société, au-delà même de ceux qui en tiennent les rênes, et qui doivent, bon gré, mal gré, s'en accommoder. Ces hétérotopies sont *l'ailleurs qui est là*, le songe réel, que l'on peut côtoyer à chaque instant, et expérimenter à son aise, et même à son malaise. Contraintes éternelles, elles sont le règne par-dessus le roi, l'étoile qui fait briller le soleil, peut-être même la force qui fait tourner la Terre. Relèvent-elles de l'hypocrisie ? C'est fort possible, comme il est probable qu'elles tiennent de la sincérité ; tout dépend, à dire vrai, de leur origine, de leur provenance, et de l'esprit dans lequel elles ont été transmises et entretenues ; tout dépend également de la

¹⁰⁵ L'hétérotopie, en philosophie, est une notion qui fut inventée par Foucault. Elle désigne, non pas comme l'utopie, un lieu idéal qui n'existe pas, mais, au contraire, un lieu idéal, où se réalisent, ou où sont exposés, des mythes, qui existe, et dans lequel l'on peut se rendre à souhait. Foucault donne la définition suivante pour l'hétérotopie : « Il y a également, et ceci probablement dans toute culture, dans toute civilisation, des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui sont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai, par opposition aux utopies, les hétérotopies » (*Des espaces autres* (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), in *Architecture, Mouvement, Continuité*, n°5, octobre 1984). C'est pourquoi les mythes, s'ils peuvent être des utopies, une fois qu'ils sont réalisés, qu'ils sont vécus par une société, ou ne serait-ce que par une petite faction d'individus, deviennent des hétérotopies, et ces dernières doivent compléter la typologie établie par Foucault. En effet, celui-ci distingue des hétérotopies de crise, lieux sacrés où sont effectuées des choses très particulières, très spécifiques, et très propres au lieu en question, ainsi que des hétérotopies de déviation, telles que les prisons ou les hôpitaux psychiatriques – « Dans les sociétés dites « primitives », il y a une certaine forme d'hétérotopies que j'appellerais hétérotopies de crise, c'est-à-dire qu'il y a des lieux privilégiés, ou sacrés, ou interdits, réservés aux individus qui se trouvent, par rapport à la société, et au milieu humain à l'intérieur duquel ils vivent, en état de crise. [...] Mais ces hétérotopies de crise disparaissent aujourd'hui et sont remplacées, je crois, par des hétérotopies qu'on pourrait appeler de déviation : celle dans laquelle on place les individus dont le comportement est déviant par rapport à la moyenne ou à la norme exigée » (*idem*). Il convient d'y ajouter les hétérotopies impalpables, sortes de lieux qui occupent un espace plus vague et plus vaste, réalisées par les hommes qui, si je puis dire, cultivent et entretiennent leur culture, ainsi que certaines mœurs, pouvant être jugées comme reposant sur des principes irrationnels, inexplicables, voire, de l'extérieur, absurdes ou incompréhensibles.

temporalité que l'on veut bien accorder à l'hypocrisie, si l'on décide de la faire mourir avec l'hypocrite, ou si l'on lui laisse la possibilité de vivre au-delà, comme souvenir inconsciemment, mais effectivement, hypocrite. Toute la question de l'hypocrisie des systèmes, en cela qu'elle est en rotation autour de l'individu, qu'elle est étroitement dépendante, parce qu'elle est, non pas impression, mais comportement, reste encore irrésolue. L'hypocrite peut générer des systèmes que l'on peut qualifier, eux aussi, parce qu'ils servent son hypocrisie, d'hypocrites ; et toute leur hypocrisie, dont l'on peut discerner les caractères, puise son essence dans la volonté de l'individu qui la fait naître. Le système, dès lors extériorisé, est tout à fait, parce qu'il est généré ainsi, hypocrite. Là où le nœud subsiste, c'est dans le rapport des hommes dupes, sincères vis-à-vis de lui, à ce système-ci ; car si l'hypocrisie génératrice rend le système hypocrite, la sincérité de ceux qui le subissent peut de même, semble-t-il, le rendre sincère, la sincérité ou l'hypocrisie de ce système n'étant alors plus relatives qu'au point de vue de celui sur lequel il agit. Si l'on considère ceci comme étant effectif, alors l'on suppose, par là même, que l'hypocrisie est effacée par l'homme sincère ; cela, pourtant, est impossible, car l'hypocrisie n'est pas un sentiment subjectif, inventé par l'homme, mais un état de fait, observable et indéniable une fois qu'il est reconnu et admis. Par voie de conséquence, le procédé selon lequel la sincérité pourrait, par sa seule manifestation, gommer l'hypocrisie, est irréalisable ; et c'est d'autant plus vrai que, pour exister, l'hypocrite se joue de l'homme sincère, qu'il a besoin, pour croître, pour prendre de la puissance, de cette sincérité qui, lorsqu'elle est accompagnée d'une certaine fermeture d'esprit, est l'apanage des ingénus et des dupes. Donc l'hypocrisie, bien qu'elle ne soit pas perçue par celui qu'elle trompe, demeure malgré la sincérité ; et donc les systèmes hypocrites, menés par des hypocrites, persistent malgré la sincérité de ceux qui croient en leur bien fondé. L'on peut donc déduire que, pour ce qui est des hétérotopies impalpables, que, si elles sont d'essence hypocrite, sont elles-mêmes hypocrites et, ainsi, ceux qui les suivent, ceux qui se plient à leurs règles et à leurs traditions, se font duper, se font piéger. Il est donc des hétérotopies impalpables qui trompent, dans les sociétés, l'ensemble des individus qui se conforment à leurs injonctions ; ces mythes, qui peuvent durer pendant des siècles, sont tout à fait de cet ordre-là. Le plus terrible, dans ces hétérotopies impalpables hypocrites c'est qu'elles ne souffrent pas de la morsure du temps, et que, bien que leurs géniteurs soient passés, elles continuent, montrant ceci, et faisant cela, à asservir et tromper ceux qui ont foi en elles ; elles constituent ainsi une formidable machination de conditionnement des esprits humains, un incroyable générateur d'habitudes machinales et illogiques, et ancrent ceux qui y croient, ceux qui les trouvent bonnes ou justes, dans un vide de réflexion, les empêchant de voir outre ces

barrières mythiques, qui cloisonnent les esprits et emprisonnent les intelligences. Reste que l'on peut encore se demander s'il existe de telles légendes issues, non pas de l'hypocrisie, mais de la sincérité. De prime abord, cela peut paraître assez improbable, étant donné que, par définition, une légende renferme en elle une grande part de mensonge, et que celui ou ceux qui l'inventent sont parfaitement conscients des sornettes qu'ils avancent. Alors, pour qu'une hétérotopie impalpable soit issue de la sincérité, il faut nécessairement que ceux qui l'ont érigée aient cru en elles, aient cru sincèrement en ses principes, et ne l'aient pas installée dans une optique de manipulation, dans un esprit mensonger. Certainement, ce genre d'hétérotopies existent ; les Droits de l'Homme et du Citoyen par exemple, dont l'instauration, venant renverser dix-huit siècles de monarchie, a eu pour objectif de partager, entre les membres de l'Etat, le pouvoir. Cependant, même s'il est des hétérotopies impalpables sincères, elles sont forcément combinées à d'autres, sincères ou non, qui se mélangent dans une société, de sorte que la sincérité initiale peut être détournée – ce qui vaut aussi, d'ailleurs, pour l'hypocrisie, puisque, crue par des individus sincères, elle se déforme et s'applique à merveille – parce que les hommes, guidés par leur volonté, réfléchissent toujours en termes de moyens et fins ; ainsi peuvent-ils s'approprier certains mythes sincères, et les employer à des fins hypocrites ; pour autant, ces mythes demeureront toujours sincères, et l'hypocrisie ne les déformera pas tant qu'elle générera de nouveaux systèmes, qui ne sont pas des hétérotopies, ou qui sont des hétérotopies peut-être naissantes, elles, hypocrites. Il est, en réalité, impossible de référencer l'ensemble des systèmes hors de l'homme existants ; de nouveaux apparaissent à chaque instant, et il en est qui, parallèlement, s'éteignent à chaque seconde. Ceux que nous appelons hétérotopies, parce que nous estimons qu'ils ont une plus grande durabilité, et parce qu'ils sont effectivement des *espaces autres qui sont là*, peuvent aussi naître et périr ; cependant, pour qu'ils soient transformés, il est indispensable qu'il y ait un brusque revirement de situation, ou un changement brutal de pouvoir politique. Sinon les hétérotopies survivent, elles sont inaltérables ; et quand bien même lorsque l'on les croit disparues, elles sont toujours là, bien présentes, quelque part, dans cet *ailleurs* que la conscience, très attachée à ses principes, veille prudemment à entretenir.

Parmi cette multitude d'hétérotopies, dont aucune n'est universalisable, et qui sont indénombrables, il en est une qui, sans doute, est retenue par la plupart des individus de ce monde : il s'agit de la justice. Avant toute chose, avant d'être génératrice d'hétérotopies, la justice est un principe, principe hautement corrélé à la notion de vérité ; qui cherche à être juste, en effet, cherche à agir justement, avec justesse, et avec justice, c'est-à-dire ne point commettre d'erreur, se veut être dans la vérité. Celui qui ne se trompe jamais, donc qui ne

verse pas dans l'erreur, en effet, peut estimer agir selon la justice. Ce qui nous intéresse ici, et qui nous intéressera tout au long de ce livre, c'est le caractère hétérotopique de la justice, c'est-à-dire tous les ornements mythiques, mythologiques, qu'elle porte en elle, et qui la fait devenir, dans nos sociétés, plus qu'un simple principe, un système porteur d'hétérotopies impalpables de grandes ampleurs. En tant que telle, vous l'aurez compris, il est possible, pas certain, mais possible, qu'elle soit issue de l'hypocrisie ; tout comme elle peut l'être de la sincérité – sachant que ni la première, ni la seconde, n'excluent la sottise. Ce qui va nous intéresser, alors, c'est à la fois le caractère hypocrite ou sincère de la justice, mais aussi son bon sens. Quelle méthodologie employer ? Je l'ai dit, pour vérifier si une hétérotopie est hypocrite, il faut se pencher sur son origine ; il faut donc réaliser une étude historique de sa réalisation. Pour ce qui est du bon sens, du bien fondé, celui-ci se trouve ausculté dans la cohérence du système entre ses principes fondateurs et ses applications ; car un système qui n'est pas cohérent, qui se contredit avec lui-même, ne peut être, sincère ou pas, qu'absurde et ridicule. Mais cette absurdité, et cela, je tenais vraiment à le souligner, ne révélera aucune hypocrisie. Paradoxe et hypocrisie sont deux notions bien différentes, qu'il convient de ne point confondre. L'hypocrisie se vérifie par l'origine, la contradiction par l'observation. Néanmoins, et c'est là un point important, si certains individus ont remarqué les contradictions d'un système, en quelque sorte, ses subterfuges, et décident de continuer à utiliser ce système, parce que les autres ont toujours foi en lui, alors ceux-ci seront des hypocrites et auront créé un nouveau système, totalement hypocrite. C'est là quelque chose de tout à fait fondamental, et qu'il convient de marquer au fer rouge, car il est très possible qu'un homme s'approprie les valeurs d'une hétérotopie et les emploie dans le but inavoué – donc hypocrite – de manipuler ceux qui en sont encore dupes. Ce genre d'action est particulièrement remarquable en cela qu'elle renforce le conditionnement des individus par des systèmes extérieurs à leur seule morale, qui, du coup, n'a plus l'exclusivité du conditionnement. Alors, plus ce conditionnement est effectif, et plus l'homme devient le système. Cette réalité me rappelle une sentence de Foucault, prononcée dans l'interview que j'évoquais dans la note 86 : « Ce qu'il y a d'individuel, ce qu'il y a de singulier, ce qu'il y a de proprement vécu chez l'homme, n'est qu'une sorte de scintillement de surface au-dessus de grands systèmes formels » (*Interview de Foucault par Pierre Dumayet*, Foucault 1966 b.) ; à cela il aurait pu ajouter qu'il ait également, à moindre échelle, de très nombreux systèmes informels, à l'intérieur et à l'extérieur de l'homme, qui font de lui ce qu'il est, à savoir non pas un sosie, ni véritablement un robot, mais une application pratique, systémique et systématique, de ces systèmes théoriques. Cela dit, il est certain que les systèmes formels, ces

hétérotopies impalpables, ont, sur l'homme, une influence considérable, et que tant leur perpétuation que leur création sont l'occasion de modifications des perspectives et des réflexions humaines. Enfouis dans l'homme, sortis de l'homme, agissant sur l'homme, ces systèmes, que l'on ne peut dénombrer, et dont l'on peut difficilement faire l'historique, sont les acteurs principaux de l'existence humaine. Et s'il serait fort intéressant, et fort pertinent, d'en établir la parenté, c'est-à-dire de vérifier d'où provient tel ou tel système, et à quels autres systèmes il a donné naissance, ce serait là une tâche particulièrement ardue, et certainement, si l'on souhaitait remonter jusqu'à l'aube des temps, malheureusement irréalisable ; parce qu'elle serait cosmologique, cette entreprise nous ramènerait irrémédiablement vers la pensée que, tout ironiquement, nous ne pourrions guère assimiler à un système clos. C'est que les systèmes proviennent tous de la pensée, de son ouverture ou de sa fermeture, ainsi que de toute sa capacité à imaginer des phénomènes nouveaux ou extraordinaires. La justice, qui nous intéresse ici, est exactement un concept de la pensée, et plus encore de la raison pratique ; centrale, indispensable à la pensée causale, elle est semblable à une graine que l'on aurait lancée sur une terre fertile ; se multipliant, grandissant, changeant de forme, modelée par l'hypocrisie et la sincérité, et pourtant permanente en ce qu'elle a vocation à rendre justice, elle constitue un enjeu sociétal majeur. C'est certainement la raison pour laquelle elle a tellement agité la réflexion des philosophes, mais aussi des penseurs en sciences humaines, notamment en sociologie et en économie, et ce non seulement en tant qu'idée, mais aussi comme système judiciaire, comme pouvoir susceptible de régler une société. Tout un panel de philosophies, plus précisément en philosophie politique, ont écrit sur le thème de la justice, très cher thème, à la fois défendu, béni, monté au ciel, mais aussi, pourfendu, maudit et enterré. Pratiquement tout fut dit, ainsi que son contraire, à ce sujet-là, et rares furent les accords trouvés entre les philosophes et autres scientifiques. Néanmoins, l'on peut différencier deux grands courants de pensées : l'un descendant, qui étudie la justice comme principe, et qui va donc justifier ses applications à partir de quelque chose d'abstrait, supposé supérieur, l'autre ascendant, qui analyse la justice à partir de ses agissements pratiques, et qui vérifie leur cohérence avec les principes défendus originellement. Ces deux méthodes sont très différentes, en cela que l'une fait prévaloir les concepts abstraits sur les réalisations concrètes, tandis que l'autre préfère plutôt se faire une idée de la validité des principes en étudiant, avant tout, ses applications empiriques. Les deux approches sont fort intéressantes, et, je le crois, doivent être analysées ; la première parce qu'elle pose une question purement philosophique, la seconde parce que, à mon sens, elle répond à cette question. Or, comme l'on ne peut se satisfaire d'une interrogation sans réponse,

ni d'une réponse sans interrogation, il est préférable de traiter la théorie de la justice sous ses deux aspects. Confrontés ensuite à l'ontologie établie, à savoir à la réalité de *l'être*, l'on pourra ensuite obtenir des conclusions solides sur la notion de justice. En fait, nous pourrions savoir si la justice, qui juge, est juste, injuste, juste et injuste, ou ni juste, ni injuste.

§ 72. La justice comme principe

S'il me l'est permis, je serai ici quelque peu aristotélicien, non pas tant parce que ma pensée est en parfait accord avec celle de l'illustre philosophe grec, mais plutôt parce que, si l'on suit le cours de la philosophie classique, l'on s'aperçoit qu'il fut le véritable fondateur de la philosophie de la justice moderne. Par la suite reprise, repensée, réutilisée, remodelée, reconçue, devenue théologique, restituée sous une forme légèrement différente, à travers l'action des scolastiques, et notamment Saint Thomas d'Aquin, sa théorie de la justice a traversé les âges et a conquis maints empires. Après, il existe une multitude de théories de la justice, que je ne vais pas rappeler ici, tout simplement parce que cela serait parfaitement inutile à notre étude. Si j'ai à cœur de parler d'Aristote, c'est parce que sa position, aisément compréhensible et applicable, est, de nos jours encore, largement partagée. Tout d'abord, il insiste sur la nécessité, pour les sociétés humaines, de mettre en place un système judiciaire ; dans *Les politiques*, en effet, il affirme, à ce sujet : « si l'homme, parvenu à toute sa perfection, est le premier des animaux, il en est bien aussi le dernier quand il vit sans lois et sans justice. [...] La justice est une nécessité sociale : car le droit est la règle de l'association politique, et la décision juste est ce qui constitue le droit » (Aristote 1990) ; bien que cela tienne plus du préjugé que de la réalité évidente, cela montre à quel point la justice, dans son esprit, et dans l'esprit de tous ceux qui l'ont suivi, jusqu'à Montesquieu et sa célèbre séparation des pouvoirs, exposée dans *De l'esprit des lois*, où le système judiciaire occupe une place cruciale, indépendante des pouvoirs législatifs et exécutifs, et veillant à leur bon fonctionnement (Montesquieu 1979), est déterminante dans leur manière de considérer le pouvoir politique ; et lorsque l'on sait l'impact qu'a eu la pensée de Montesquieu sur nos sociétés modernes, l'on comprend de même l'importance de celle d'Aristote, qui a inspiré très

largement la philosophie classique. Je le rappelle brièvement, la justice aristotélicienne, exposée dans *Ethique à Nicomaque*, tant vantée et défendue par Thomas d'Aquin, est de deux types : distributive, en cela qu'elle a vocation à donner à chacun selon ses besoins, une espèce de *suum cuique tribuere* pour ainsi dire, et commutative, ou corrective, lorsqu'elle a besoin, justement, de rétablir, par divers moyens, l'ordre et la loi lorsque ceux-ci ont été enfreints (Aristote 1983). La première version a donc trait à l'égalité, en cela qu'elle assure que celle-ci soit instaurée, tandis que la seconde a pour objet direct la loi. Cette vision, très simple, très simpliste, dirais-je même, est compréhensible par tous, acceptable, sans doute par tous, et aisément applicable. Reste à vérifier, cependant, si cette approche outrepassse le simple cadre des préjugés.

Dans le cadre individuel, la justice apparaît, avant tout, comme un principe : je peux vouloir être juste, c'est-à-dire ne pas déroger à certaines règles, que je considère universelles. Or, cela je l'ai prouvé, il n'est aucune norme qui puisse avoir de caractère universel, mais, au contraire, toutes sont relatives à un point de vue donné, ainsi qu'à certaines habitudes. Vouloir être juste, c'est, par conséquent, vouloir prendre des décisions justes, en adéquation avec le système que l'on approuve. Par-là, et je décrirai ici de nouveau Schopenhauer, la justice n'est pas une vertu ; elle est tout sauf cela, en fait, elle ne peut pas même, du fait de sa simple définition, être une vertu. Et donc il est impossible de la placer au rang des qualités morales, comme l'on pourrait placer, par exemple, la compassion, l'altruisme etc. La justice, elle, est hors de la morale ; elle est, en réalité, l'outil de contrôle de la morale. Ainsi, dans des micro-milieus, c'est-à-dire dans la famille, les associations, les entreprises ou les partis politiques, il est très possible que certains individus tentent de faire régner la justice ; ces individus-là, l'on ne peut pas véritablement les qualifier de juges, ils sont plutôt les chefs, les maîtres, ce qui, dans un micro-système, ont le pouvoir, et tentent de le conserver. Dans le milieu familial, par exemple, on assimile communément le père au chef de famille ; à dire vrai, on lui attribue, par tradition, parce que, en tant que patriarche, il incarne la force et l'autorité, ce rôle. Ainsi va-t-il instaurer certaines règles, ce de manière possiblement arbitraire, et indépendamment de la norme sociale dominante, auxquelles il veillera méticuleusement ; et si d'aventure elles venaient à être transgressées par un membre de la famille, alors il ferait usage de moyens à sa disposition pour rétablir, en quelque sorte, l'équilibre, pour, selon lui, rendre justice. Si l'un de ses enfants désobéit, il pourra le punir de différentes manières : soit par l'usage de la force physique, en lui assénant des coups, soit par la claustration, en l'interdisant de sortir ou de faire des activités qui lui plaisent, soit par la privation, en ne lui donnant pas ce qu'il espère, soit par la négociation, en tentant de lui faire comprendre ce qu'il convient de faire et ce qu'il

ne convient pas de faire – pour ainsi dire, ce qui est bon et ce qui est mauvais – etc. les moyens ne manquent pas, et ils sont d'autant plus nombreux que l'imagination du garant de la justice est féconde. La punition ainsi appliquée, a, qui plus est, une double fonctionnalité : d'abord elle permet le retour espéré à l'équilibre, elle replace, ainsi, le hors-la-loi dans la loi, ensuite elle a un pouvoir dissuasif, et décourage ainsi tout candidat à l'infraction. La justice, en famille, peut donc s'exprimer sous diverses formes, défendre diverses valeurs, s'appliquer de différentes manières ; ce qui importe, c'est que, quel que soit son aspect, elle demeure toujours, parce qu'elle a vocation à conserver ce qui est en place, ainsi qu'à contenir les pulsions contraire au système, justice. C'est pourquoi elle est, dans tout système, reconnaissable, c'est pourquoi, en certaines occasions, quel que soit le milieu dans lequel on se trouve, l'on peut reconnaître un acte de justice, l'on peut dire : « celui-ci est en train d'assurer le respect de la loi, il rend justice ». Les circonstances peuvent être changeantes, les contextes radicalement différents, l'on pourra toujours distinguer une action de justice par rapport à toute autre action. Et ces actions de justices peuvent être perpétrées en bien des occasions et en bien des circonstances ; à la plus basse échelle, d'ailleurs, l'homme qui défend sa moralité rend justice, il s'affaire à sauvegarder *sa* justice qui, pour lui, est *la* justice. Tous les jours, tout un chacun a l'opportunité de faire valoir sa justice. Par conséquent la justice peut être, si elle est réduite à l'individu, un phénomène totalement égoïste, qui ne sert que les intérêts et la volonté de celui qui s'en fait le porte flambeau. Alors, pour qu'elle prenne une autre dimension, qu'elle vaille pour un système plus large, il faut nécessairement, et c'est bien là le rôle des hétérotopies impalpables, que les valeurs qu'elle défend embrassent un grand nombre de consciences individuelles, c'est-à-dire que ces valeurs concernent un nombre d'individus plus importants, qui se reconnaîtraient dans un même système, système qui, nécessairement, défendrait un minimum, à quelque niveau que l'on le puisse envisager, qu'il soit matériel, spirituel ou intellectuel, ce qu'ils croient être leurs intérêts personnels ; sinon les valeurs du système seraient incompatibles avec ses membres, et le système ne pourrait pas subsister – à moins de recourir durablement à la répression mais, nous le verrons par la suite, cela est insuffisant pour qu'un système, même très autoritaire, se maintienne ; il lui faut forcément l'appui de la volonté la plus large possible.

Si je devais me positionner alors à un autre niveau, plus macro et moins micro, et parler comme un légiste, je dirais que la justice est l'instrument qui permet le respect et le maintien du droit, c'est-à-dire, pour m'exprimer de façon plus explicite, du système dominant, à laquelle a accepté de se soumettre la majorité de la société – les hors-la-loi étant, précisément, ceux qui rechignent à se courber devant ce système, et qui doivent donc être corrigés par la

justice. Ce système dominant, cette hétérotopie impalpable, renferme suffisamment de sacré pour que la mise en place d'un tel rempart, d'une telle défense immunitaire, soit mise en place par les individus ; et la justice est à la société, à ses lois et ses mœurs, ce qu'est la réponse, la lutte, à l'homme qui veut sauvegarder son système moral. Parce que les lois sont sacrées, parce que le système tout entier l'est aussi, alors il est indispensable qu'il y ait un élément régulateur, qui vienne assurer son maintien contre toute agression. Le parallèle avec l'homme moral est ici toujours possible ; celui-ci, comme je l'ai expliqué, dès qu'il se trouve ébranlé dans ses certitudes, dès qu'un élément extérieur vient bouleverser ses habitudes, ou qu'un autre individu essaie de le faire dévier de son système de valeurs, se positionne systématiquement sur la défensive ; il veut défendre son propre système, pas question pour lui de laisser souiller ce qu'il a de sacré. Symétriquement, la loi, qui est un système dépersonnalisé et tout aussi sacré, se défend elle-même et, pour ce faire, elle installe des garde-fous, au premier rang desquels se situe le système judiciaire. La justice garantit donc le sacré de la société et, par voie de conséquence, le sacré de chaque individu de la société ; en fait, elle est la garante de la personnalité de la société. Elle ne peut donc changer seulement que si les valeurs sociétales sont modifiées, ou si, par la force des armes, elles sont détruites ou renversées. Etre juste, en société, c'est donc, avant tout, permettre à l'hétérotopie d'asseoir sa propre stabilité. Plus qu'un simple principe, alors, la justice devient un instrument, un outil au service de principes, de valeurs, de mœurs et de coutumes supposées transcendantes, mais qui ne transcendent, en réalité, que les membres de la société. Alors garante des lois, la justice, elle aussi, doit avoir quelques garanties ; comme le père dans la famille, elle a aussi ses gardiens, et, au sommet de leur hiérarchie, les premiers sont les juges. Qu'est-ce qu'un juge, sinon celui qui assure la survie, non pas directement du système, mais, d'abord, de la justice ? Le juge est celui qui rend justice, qui prend les décisions de justice, celui qui décide en lieu et place, dans son tribunal, tout le moins en ce qui concerne nos sociétés occidentales, cette hétérotopie déviante, pour reprendre l'expression de Foucault, de l'ensemble de la société, et donc de l'ensemble des individualités qui la composent. Le juge, au même titre que le tribunal, et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle ce dernier est une hétérotopie, est l'incarnation concrète d'un système concret et d'un système abstrait, au-dessus de tous les hommes qui l'ont adopté. Le juge, c'est l'homme qui décide pour tous, au nom de tous. Il est impersonnel, et peu importe sa personnalité ; en fait, il pourrait très bien ne pas exister, car les textes de lois pourraient bien suffire ; mais, s'il est là, c'est parce que, a fortiori, il a une utilité. Cette utilité, c'est la représentation, et aussi la crédibilité ; les hommes, pour croire en la justice, ont besoin, c'est là un mécanisme quasi rituel, non seulement de se la représenter,

mais aussi de sentir en elle une certaine solidité, qui la rend crédible. Les hommes, et d'autant plus aujourd'hui, ont du mal à croire aux fantômes et, s'ils y croient, ils ne les craignent pas, ils n'en ont pas peur ; donc la justice doit être autre chose qu'un spectre, elle doit avoir une autre représentation, telle qu'elle puisse être crainte et respectée, telle qu'elle puisse être efficace. Car un pouvoir judiciaire inefficace est inutile, pis encore, il est inexistant. Le juge doit par conséquent exister, il doit faire acte de présence, la justice en a besoin ; elle devient ainsi la justice des hommes, par les hommes et pour les hommes ; ainsi semble-t-elle proche, familière, à l'humanité. Elle ne lui apparaît pas, ou plus, comme un corps étranger qui voudrait s'introduire en son corps, mais bien comme partie, ce qu'elle n'est pourtant pas, d'elle-même. Elle doit, pour fonctionner, s'inscrire dans le prolongement de son être, faire corps avec elle, ne jamais lui sembler être autre chose, une inconnue, une note dissonante dans la partition de son existence. Le juge, alors, assure le salut de la justice, et permet son fonctionnement, il est l'ultime ressort du système, à la fois le premier et le dernier maillon, à la fois le maître, parce qu'il décide pour les autres, et l'esclave, parce qu'il décide au nom des autres, mais aussi au nom d'un système qui le dépasse et sur lequel il n'a aucun contrôle, sur lequel il n'a aucune influence, et qui a même la capacité, si cela s'avérait nécessaire, de le juger. Par-là la justice semble préserver une certaine intégrité, et aussi une certaine neutralité. Mais que sont l'intégrité et la neutralité dans les systèmes humains ? L'intégrité, qui résonne au son de la cloche de l'honnêteté, voire de la raison, n'est en fait rien sinon une valeur morale ; en tant que telle, elle est tout à fait subjective et relative, et donc ne surpasse pas le système dans lequel elle s'inscrit sans pouvoir, elle non plus, le contrôler. L'intégrité, ce n'est pas l'intégrité en soi, c'est l'intégrité du système, d'après le système, selon ses autorisations et ses interdits, ses libertés et ses restrictions. Et donc l'intégrité, c'est la valeur présupposée de la justice, sans laquelle celle-ci ne peut fonctionner, sans jamais être la marque d'aucune justice bien réelle, outre de celle qui garantit l'intégrité subjective du système. Par voie de conséquence, si l'intégrité du système est mensongère et criminelle, la justice, qui en est la gardienne, défendra corps et âme le mensonge et le crime. Quant à la neutralité, elle est aussi celle du système ; c'est en fait un faux concept, un concept qui ne veut rien dire, de la poudre aux yeux. La neutralité est toujours relative à un point de vue, à certains critères précis, à partir desquels l'on peut évaluer si une décision est neutre ou éprise de parti-pris. Mais, en réalité, il y a toujours du parti-pris : la neutralité, c'est, plus que jamais, le parti-pris du système, sa non neutralité, sa subjectivité plénière. Par conséquent, la neutralité, ça n'existe pas, c'est un mensonge visant à tromper ceux qui croient, tout de bonne foi, si l'expression m'est permise, s'y conformer, la suivre honnêtement. Car qu'y a-t-il de plus honnête qu'un

homme neutre et intègre ? Rien du tout, paraît-il. Mais le voile tombe dès lors que l'on ôte à l'intégrité sa franchise, et à la neutralité son objectivisme. Il en découle que la justice est toujours au service des valeurs du système, et de rien d'autre qui puisse lui être supérieur. D'ailleurs, rien n'est jamais supérieur au système. Le pouvoir, c'est lui. Les valeurs, c'est lui. Les décisions, c'est encore lui ! Dans lui, tout est lui, et rien, mis à part, peut-être, des individus déviants, hors de lui. Alors, si l'on pourrait penser que, puisqu'il y a la loi, alors le juge ne sert à rien ; mais, pourtant, si, il sert à juger, lui seul, en tant que personne, parce qu'il est accompagné de toute une ribambelle d'institutions, incarne la justice. Juge et justice sont indissociables l'un de l'autre, et indissociables du système qui tend à vouloir se conserver. Les lois peuvent être précises, très spécifiques, aucune ne doit être ignorée des juristes, et aucune ne doit être ignorée, au risque qu'ils aient à se punir eux-mêmes, des citoyens du commun. *Nemo censetur legem ignorare* dit l'adage qui, le premier, s'il est accepté, garantit la crédibilité de la loi et de la justice.

Pour exister, cependant, la justice a besoin d'éléments supplémentaires, le juge, à lui seul, ne sachant suffire à faire respecter la loi. En effet, le juge étant un homme, un seul homme, il suffirait qu'un hors-la-loi, en désaccord avec son jugement, s'en prenne à lui, s'attaque à sa personne, pour que le système judiciaire entier soit fragilisé, et pour qu'il soit, par voie de conséquence, décrédibilisé. Alors, pour que la justice puisse exister, il faut qu'elle soit à même de se protéger elle-même, qu'elle soit capable de lutter contre d'éventuels assauts, il ne faut pas, en somme, qu'un citoyen ou qu'un groupuscule de citoyens, soit apte à la mettre en danger ou à la faire disparaître. C'est la raison pour laquelle, avant toute chose, il faut que les membres du système judiciaire soient armés ; et il faut qu'ils le soient plus que le citoyen lambda. En plus d'être armés, il convient qu'ils soient en nombre, en masse suffisamment conséquente, pour être à même de contenir un mouvement de contestation – car un seul homme, même équipé d'un fusil, ne saurait canaliser une foule armée de fourches en bois. La justice a donc besoin de la police ou de l'armée, qui sont des organisations humaines au service de cette dernière. L'une comme l'autre assurent ce que l'on appelle communément la défense nationale, ou plutôt, en réalité, la sauvegarde du système en place ; elles sont composées d'individualités totalement conditionnées par le système, qui ont épousé tous les principes de celui-ci, et qui sont prêtes à donner leur vie pour lui. Ces individus-là, les policiers, les militaires, ont atteint le paroxysme de l'hétérotopie impalpable ; ils sont, comme le juge, mais dans une mesure plus extrême encore, son incarnation matérielle immédiate et immuable, de laquelle dépend la survie du système ; pour preuve, à moins de vivre, bien entendu, dans une société où tous les individus sont en harmonie, ou tous, pour ainsi dire,

incarnent parfaitement l'hétérotopie impalpable, ni le système judiciaire, ni la loi, ne peuvent se maintenir sans l'intervention ou, au moins, la présence, d'une force armée. Avant tout, par conséquent, la justice doit se doter de régiments organisés, prêts à se battre pour sa cause. Néanmoins il est des sociétés dans lesquelles la police ne suffit pas à représenter la justice, dans lesquelles il faut, en plus de cette dernière, d'autres instruments, d'autres outils ; la variété des ustensiles qu'elle invente et qu'elle est apte à générer dépend de son orientation politique et idéologique, en un mot, du contenu sacré de son hétérotopie impalpable. Ainsi voit-on naître des institutions et, à moindre échelle, des règlements, qui ont vocation à faire respecter, mais aussi à dessiner les contours, du système judiciaire. En plus de l'armée paraissent les commissariats, les casernes, mais aussi les tribunaux et les prisons, comme autant de lieux où sont effectuées les fonctions de la justice. S'ensuivent nombre de métiers, qui agrémentent le tout, parmi lesquels les gendarmes, les policiers, qui se déclinent en une quantité de grades, puis les juges, les juristes, les avocats, et enfin les gardiens de prison. Tous ces individus contribuent au bon fonctionnement de la justice, et donc permettent le respect, ou tout le moins, la correction pour revenir au respect, de la loi. Tous appartiennent au système et en font le jeu, et le système a besoin de tous pour se maintenir. En fonction du style de lois adoptées, mais aussi des préconisations de l'hétérotopie impalpable dominante, les institutions prendront telle ou telle forme, et les métiers consisteront en effectuer telle ou telle tâche ; en tout cas, le maintien de l'ordre et la survie du système devront toujours être assurés par une force supérieure, une force physique qui dépassera celle du seul corps citoyen. Ce n'est d'ailleurs pas tant le nombre qui importe sinon la puissance ; en Syrie, par exemple, des milliers de manifestants ont beau défiler dans les rues pour demander le transfert du pouvoir entre les mains d'un seul homme vers les partis politiques, et donc, peut-être, la pluralité de voix, une force armée, moins nombreuse en termes d'individus, bien organisée, suffit à assurer le maintien de l'ordre dans le pays. Parce que les manifestants contestent le pouvoir, parce qu'ils remettent en cause sa légitimité, alors ils sont hors-la-loi, et il faut bien que quelqu'un rende justice ; dans ce cas, c'est l'armée qui, par la répression, s'en charge. Après, dans des modèles plus souples, l'on juge les suspects, puis, s'ils sont accusés, on leur assène une peine proportionnelle au délit ou au crime commis. Cela, c'est la justice commutative au sens aristotélicien du terme, dont le rôle est de rétablir, une fois la justice enfreinte, l'équilibre sociétal car, à chaque fois que la loi n'est pas respectée, c'est, en démocratie, la société toute entière qui se sent bafouée, et c'est donc à cette société-là que le hors-la-loi doit rendre des comptes ; dans la mesure où, par son action, il a rompu le contrat social, c'est à l'ensemble de la société qu'incombe la tâche de le rétablir ; et c'est par le

système judiciaire qu'elle procède. En corrigeant le forçat, la justice lui permet de ne pas rompre avec la société mais, au contraire, de continuer à en faire partie ; ainsi, elle ne le marginalise pas, mais, au contraire, le pardonne, le lave de ses péchés, en le réintégrant, par l'exécution de la peine, dans le corps sociétal – ou, dans d'autres cas, en l'excluant définitivement de manière à conserver l'intégrité de ce corps. Ainsi la justice veille également à ce qu'aucun citoyen ne se trouve en marge de la société et, par-là, qu'aucun ne puisse effectivement briser le système en place. Cette justice aristotélicienne, répandue dans nombre de sociétés, a fait recette, et continue encore à rencontrer un grand succès et une grande popularité. Rétablir l'équilibre, donner à chacun ce qu'il mérite, telle est l'action de la justice – en ce sens, elle est, en tous points, également distributive – tels sont aussi ses objectifs affichés. Du reste, il est encore incertain que les moyens mis en œuvre soient véritablement en concordance avec les beaux principes énoncés par les défenseurs du système judiciaire ; c'est ce que je me propose de vérifier dans le paragraphe à venir.

§ 73. La justice à travers ses applications

« Je requiers pour le Roi, l'accusation dont l'instruction a été commencée en la Prévôté de l'Hôtel, et continuée en la Cour contre Quentin Ferard dit Condé, Noël Roi dit Roi, Neëlle Selim femme de Jean Chevalier et Jean Aubrais dit Saint-Jean, en exécution de l'Arrêt du dix-neuf Février 1757, être disjointe du procès dudit Robert-François Damiens, pour être jugée séparément dudit Procès ; et faisant droit sur l'accusation contre ledit Robert-François Damiens être déclaré dîment atteint et convaincu du crime de Lèse-majesté divine et humaine au premier chef, pour les très méchant, très abominable et très détestable parricide commis sur la personne du Roi ; et pour réparation, ledit Damiens condamné à faire amende honorable devant la principale porte de l'Eglise de Paris, où il sera mené et conduit dans un tombereau, nu, en chemise, tenant une torche de cire ardente du poids de deux livres, et là à genoux, dire et déclarer que, méchamment et proditoirement il a commis ledit très méchant, très abominable et très détestable parricide, et blessé le Roi d'un coup de couteau dans le côté droit, dont il se repent et demande pardon à Dieu, au Roi et à la Justice ; ce fait, mené et

conduit dans ledit tombereau à la Place de Grève, et sur un échafaud qui y sera dressé, tenaillé aux mamelles, bras, cuisses et gras de jambes ; sa main droite tenant en icelle le couteau dont il a commis ledit parricide, brûlée de feu de soufre et sur les endroits où il sera tenaillé, jeté du plomb fondu, de l'huile bouillante, de la poix résine brûlante, de la cire et du soufre fondus ensemble, et ensuite son corps tiré et démembré à quatre chevaux, et ses membres et corps consumés au feu, réduits en cendres, et ses cendres jetées au vent »¹⁰⁶ (*Pièces originales et procès fait à Robert-François Damiens, 1757*).

« Rejet du pourvoi formé par X... (Hamida)

Contre un arrêt rendu le 25 février 1977, par la Cour d'Assises des Bouches-du-Rhône, qui, pour un assassinat, viol, coups et blessures avec préméditation et port d'arme, l'a condamné à la peine de mort.

La Cour, vu le mémoire déposé ;

Sur le premier moyen de cassation pris de la violation des Articles 266 et 593 du Code de Procédure Pénale, de l'Article 40 du Décret du 6 juillet 1810, de l'Article 7 de la Loi du 20 avril 1810, défaut de base légale, en ce que le jury de jugement était composé de jurés tirés au sort sur une liste de session constituée sous la présidence de Mr Le Président Doyen Guichard, le 5 janvier 1977 ;

Alors que c'est au Premier Président de la Cour d'Appel qu'il appartient de présider au tirage au sort des noms des vingt-sept jurés qui forment la liste de session et que en conséquence, à défaut d'un empêchement dument constaté de ce dernier ou de son suppléant, la composition de cette liste n'a pas été régulière ;

Attendu que, par Ordonnance du 13 décembre 1976, prise en application de l'Article 40 du Décret du 6 juillet 1810, modifié par le Décret du 13 Décembre 1965, le Premier Président de la Cour d'Appel d'Aix-en-Provence a désigné, pour le suppléer, s'il y avait lieu, dans l'exercice des fonctions qui lui sont spécialement attribuées, au cours de l'année judiciaire 1977, le Président de Chambre Guichard ;

Que, dès lors, ce magistrat avait qualité, le 5 janvier 1977, pour procéder au tirage au sort du jury de jugement dans les conditions prévues par l'Article 266 du Code de Procédure Pénale ;

Qu'ainsi, le moyen ne peut qu'être écarté ; [...]

¹⁰⁶ Ce passage a été rendu célèbre par Foucault, puisque c'est par celui-ci que débute son ouvrage *Surveiller et punir* (Foucault 1993).

Sur le septième moyen de Cassation pris de la violation de l'Article 303 du Code Pénal, des Articles 349 et 593 du Code de Procédure Pénale, de l'Article 7 de la Loi du 20 avril 1810, défaut de motifs et de base légale, en ce que la question n°3 énonçait :

L'accusé X... Hamida a-t-il employé des tortures ou commis des actes de barbarie pour l'exécution de l'homicide volontaire spécifié à la question n° 1 ? Alors que l'emploi de tels actes constitue une circonstance aggravante lorsqu'ils ont été accomplis dans le dessein d'exécuter le crime et que, n'ayant pas précisé si l'accusé avait accompli ces actes dans l'intention de donner la mort, la question est nulle ;

Attendu que la question n° 3 était rédigée en ces termes : l'accusé X... a-t-il employé des tortures ou commis des actes de barbarie pour l'exécution de l'homicide volontaire spécifié à la question n° 1 ? ;

Attendu qu'en rédigeant cette question, le Président de la Cour d'Assises, loin d'avoir violé les dispositions de l'Article 303 du Code Pénal, en a fait l'exacte application ;

Qu'en effet, ce texte réprime l'emploi de tortures ou d'actes de barbarie pour l'exécution d'un crime, quelle que soit sa qualification ;

Que, dès lors, l'intention de donner la mort ne constitue pas un élément de cette circonstance aggravante purement objective ;

Qu'ainsi le moyen doit être rejeté ; [...]

Qu'en effet, le pourvoi, signé par le demandeur le 28 février, ne peut concerner l'Arrêt Civil rendu le 7 mars suivant : d'où il suit que le moyen mal fondé à l'égard de l'Arrêt Pénal du 25 février est irrecevable à l'égard de l'Arrêt Civil du 7 mars ;

Et attendu que la procédure est régulière et que la peine a été légalement appliquée aux faits déclarés constants par la Cour et le Jury ;

Rejette le pourvoi » (*Bulletin Criminel Cour de Cassation Chambre criminelle*, n° 211, 1977).

« J'ai l'honneur de vous faire connaître que suivant la décision de Monsieur le Président de la République, le recours en grâce du nommé Hamida Djanoubi a été rejeté. En conséquence, l'arrêt de la Cour d'Assises des Bouches-du-Rhône qui a condamné à la peine de mort Hamida Djanoubi sera ramené à exécution le samedi 10 Septembre 1977 à 4 heures 15. Je vous adresse la présente notification pour vous permettre d'assister votre client. Veuillez agréer, mon Cher Maître, l'assurance de ma parfaite considération » (*Lettre du Procureur de la République près le Tribunal de Grande Instance de Marseille adressée à Maître Goudareau*, 9 septembre 1977).

Les deux premiers textes précités sont des décisions de justice ; la première porte sur la personne de Robert-François Damiens, dernier homme condamné officiellement au supplice

en France, sous le régime de la monarchie absolue, pour avoir essayé d'assassiner le roi Louis XV, la seconde évoque le cas d'Hamida Djanoubi, dernier condamné à la peine capitale en France, sous le régime de la Cinquième République. Quant au troisième texte, il s'agit de la réponse adressée à l'avocat dudit Hamida Djanoubi, suite à sa demande de grâce présidentielle. Alors que plus de deux siècles séparent ces deux cas, il semble cependant intéressant de faire un parallèle entre les deux ; tout le moins les considérer séparément, puis observer ce qu'ils ont de différents et de communs. Dans le jugement de Damiens, il apparaît, tout d'abord, que ce sont des considérations morales qui sont déterminantes dans la prise de décision du juge ; en effet, il est répété, par deux fois, que celui-ci a commis un acte immoral – « très méchant, très abominable et très détestable » – ce qui signifie que le système judiciaire s'inscrit, à ce moment-là, dans une logique moralisatrice ; ce qu'a fait ce criminel, ce n'est pas bien, et donc il faut le punir en conséquence. Deuxième caractéristique, et qui découle directement de cet aspect moral, la tentative d'homicide en question est rattachée à un parricide. Pourtant, en réalité, il s'agit d'un régicide. C'est que le roi est considéré par le régime, parce qu'il décide de se faire considérer ainsi, comme le père de tous ses sujets ; cet état de fait, qui peut nous paraître tout à fait étrange, était pourtant de légion il n'y a pas si longtemps de cela en France, et cela, il faut le croire, d'autant plus lorsque l'on se penche sur les gravures représentant l'exécution de Damiens, qui a rassemblé une large foule, se gargarisant de ce spectacle de mort, ne choquait pas grand monde¹⁰⁷. Alors, si le roi est considéré comme un père, le cadre légal est directement relié au cadre familial ; et, comme dans la famille, le chef, le père, a tous les droits, alors le roi pouvait décider librement de faire souffrir quiconque comme il lui plaisait. Parce que ses enfants agissaient mal, parce qu'ils étaient méchants, parce qu'ils commettaient des actes dits abominables, alors il fallait qu'ils fussent châtiés ; et quel meilleur châtiment existe-t-il qu'une bonne séance de torture publique ? Le supplice, voilà ce qui valait en ces temps pas si reculés, ce supplice, si caractéristique des régimes monarchiques, et qui assit si longtemps leur pouvoir. Ce supplice-ci, outre son caractère purement horrible et inhumain, a plusieurs fonctions : d'abord il a vocation à rendre justice, c'est-à-dire qu'il agit comme une justice correctrice aristotélicienne, et assure donc le maintien du système et de ses valeurs. Ensuite, il représente un pouvoir de dissuasion, parce que ceux qui y assistent n'ont guère envie de se trouver à la place du supplicié. Puis, il a la qualité d'un spectacle, et peut donc animer la fureur des foules, qui,

¹⁰⁷ Voir, à ce sujet, la gravure anonyme : *Exécution de Robert-François Damiens, place de Grève, le 28 mars 1757*.

allant regarder un supplice, se déplacent littéralement dans une hétérotopie de crise, et profitent pleinement de l'instant pour oublier leur quotidien et se satisfaire de la grandeur du mythe qui les relie les uns aux autres ; le supplice permet donc à la fois de les enorgueillir et de les divertir. Enfin, il satisfait les pulsions sadiques des juges, des prêtres et des exécuteurs, qui peuvent s'amuser à souhait à dépecer et torturer un corps humain. Par conséquent, mis à part le supplicié, l'ensemble de la société trouve son compte dans ce procédé. Vis-à-vis du système, il permet la sauvegarde d'un mythe à la fois éthique, religieux et familial ; éthique parce que la justice affiche sa défense de principes moraux, religieux parce que, à cette époque, le pouvoir judiciaire est étroitement lié à l'Eglise catholique, familial, parce que la justice est établie et prononcée au nom du roi qui représente, je le rappelle, et ce depuis Louis XIV, Dieu sur Terre, et qu'elle se prononce donc en la faveur de la famille royale, ainsi que de la noblesse, de sorte que le pouvoir demeure entre les mains de ces familles, et que tout le reste de la société en soit systématiquement exclu. Cependant, s'il paraît incontestable que, véritablement, cette justice permette au roi et à ses amis de la noblesse et du clergé de prospérer, l'on voit avec moins de clarté, si l'on étudie la situation de près, en quoi elle est garante de la morale. En premier lieu, s'il est sans doute très méchant de vouloir occire le souverain, il est étonnant que les juges qui, prononçant ces mots, ne s'aperçussent pas de l'immoralité du supplice qu'ils infligeaient aux condamnés ; étrangement, ces bonnes gens, qui considéraient qu'il était très immoral de tenter de tuer le roi, trouvaient très moral le fait de torturer un individu. Même sous sa forme causale, la morale a ici bien du mal à tenir sur ses deux jambes. Car, au fond, où se trouve la moralité dans le supplice ? Quelle est la moralité des bourreaux ? Quelle est la moralité des juges ? Quelle est la moralité des clercs ? Réprimer le meurtre par un meurtre plus barbare encore ? Mais alors, que vaut cette justice, qui n'est pas même capable de se conformer à ses propres principes fondateurs ? Eh bien, en vérité, elle ne vaut rien, hormis aux yeux de ceux auprès desquels elle trouve quelque approbation. Elle n'est que haine, calomnie et humiliation. Se prétendant morale, pire, s'appuyant, pour justifier ses jugements, sur des préceptes moraux, elle les enfreint un à un à travers son application. Interdisant le meurtre, elle tue, bannissant la barbarie, elle jubile en prodiguant la torture, proscrivant les crimes, elle est la première des criminelles. Il y a là quelques contradictions qui mettent à mal ce pouvoir judiciaire si bien huilé, pour lequel l'assassin est un méchant, mais qui ne se gêne pas de tuer à tours de bras. Alors, et c'est là que je voulais en venir, l'on peut se demander si pareil système, en lequel ont cru les masses, est hypocrite. Originellement, je le rappelle, il s'appuie sur la morale religieuse, et notamment, puisque c'était la seule religion autorisée dans le royaume de France, catholique. Ceux qui

appliquent la justice, les prêtres et autres inquisiteurs, ont alors connaissance des principes catholiques, ainsi que de leur teneur, et ne sont pas sans savoir que le catholicisme, en cela qu'il s'appuie sur le *Nouveau Testament*, est une religion invoquant la paix et le pardon ; ceux-là qui rendent justice, le savent fort bien. Pourtant, il advient que, lorsqu'ils se mettent au service du pouvoir royal, ils sont frappés d'amnésie et comprennent de travers, si bien qu'ils les appliquent complètement à l'envers, ces beaux principes prônés par leurs textes fondateurs. Bien entendu, ces gens-là ont conscience de leurs actes ; ils savent ce qu'ils disent, et ils savent que ce qu'ils font est en contradiction avec ce qu'ils déclarent ; tandis que le dimanche, à la messe, ils clament à leurs fidèles : « aimez-vous les uns les autres », quelques jours plus tard, ils font brûler vive une sorcière supposée sur un bûcher, et torturent un jeune homme qui omet d'ôter son chapeau en passant devant une procession religieuse¹⁰⁸. Ils prêchent quelque chose, et font le contraire. Et ils savent très bien ce qu'ils font, aucun de leurs actes, ni aucune de leurs lois, ne sont anodins. Ils n'y a pas de place, dans leur système, au hasard ; tout est pensé, réfléchi, évalué et pesé : le roi, en tant que père de famille et représentant de Dieu, légitime tous ses actes, même les plus odieux, par son seul statut. Et le clergé, qui est partie prenante du système judiciaire, peut entendre profiter de la crédibilité que lui accorde le roi, ainsi que du besoin qu'à celui-ci à son égard. Tout le monde, ainsi, religieux et nobles, est gagnant. Et la population, peu cultivée et illettrée, parce que maintenue délibérément par les gouvernants dans l'ignorance, est dupe de cette vaste niaiserie, de ce système hypocrite, qui dit ceci, et fait cela, qui défend tel principe, et le bafoue la seconde suivante. L'hypocrisie est reine et l'imposteur est roi, et les acteurs déviants du système en sont les premières victimes. La soi-disant justice mise en place est une mascarade théâtrale, hypocrite jusqu'au bout des ongles, mensongère dans l'âme, elle n'a que faire des hommes dans le système, hormis ceux qui dominent le système. Il y a donc, dans l'hétérotopie impalpable en vigueur, une hypocrisie particulièrement effective et résistante ; résistante parce que, transmise soigneusement par les familles nobiliaires, elle est perpétuée par un grand hypocrite, un grand menteur, un grand usurpateur : le roi. Puis elle est entretenue par autant de menteurs, à savoir les membres de la noblesse, du clergé, et d'une certaine bourgeoisie. Pour ce qui est du Tiers-Etat, il est livré aux mains de ces esclavagistes et n'a que peu de recours contre leur système ; car ses membres ne disposent pas de suffisamment de culture et d'information pour avoir conscience de leur état, et de ceux qui les exploitent, ni de moyens pour renverser les puissants. Aussi, je m'autorise ici une parenthèse, lorsque

¹⁰⁸ Je vous renvoie à l'article *Torture* de Voltaire, dans son *Dictionnaire philosophique* (Voltaire 2012).

Nietzsche défend la morale du plus fort, et qu'il affirme que les plus faibles sont des hommes de ressentiment tout à fait méprisables, il se méprend sur un point : les puissants sont devenus ainsi de façon parfaitement arbitraire, et ont conservé le pouvoir par l'asservissement et la tromperie. Leur seule puissance, à dire vrai, a été de trouver des individus assez candides pour croire en leur grandeur. Et donc l'on s'aperçoit que, considérée ainsi, du moins pour ce cas précis, et pour le cas de la monarchie absolue, la justice est garante non seulement du pouvoir, mais aussi des menteurs et des hypocrites ; elle n'a par conséquent de juste que le nom, à moins de considérer, bien évidemment, que la sauvegarde des intérêts privés et des privilèges d'une infime partie de la population relève d'une justice absolue. Ce qui fait d'elle qu'elle est encore moins justice, c'est le contraste flagrant entre son application et ses préceptes. Alors qu'elle prétend défendre des principes moraux, elle ne craint pas de les salir dès que l'occasion se présente, et, parfois même, quand elle ne se présente pas. Cette justice-là s'annule, non pas dès qu'elle est promulguée, mais dès que ses institutions sont mises en place et appliquent les règlements ; en fait, dès lors que ces règlements sont rédigés, parce qu'ils sont en contradiction totale avec leurs principes fondateurs, cette justice cesse d'exister. C'est un faux concept, un mensonge ; et l'on se rend compte que, contrairement aux apparences, ce n'est plus la force physique qui est au service de la justice mais, ici, c'est bien la justice qui se met au service des forces armées. Ici, la justice n'est utile qu'aux juges, qui peuvent, grâce à elle, conserver leur statut social, statut social qui serait immédiatement mis en péril si leur justice et les moyens dont ils usent pour la faire respecter disparaissaient. Ainsi voit-on comment, dans des systèmes autoritaires¹⁰⁹, la justice, pur mensonge, est à la solde du pouvoir. Alors les institutions permettent et la sauvegarde du système en place, et ceux qui en tirent les ficelles, de sorte que, malgré l'érosion du temps, ce soient toujours les mêmes qui aient la position de décideurs. Enfin, et je clôturerai cette idée par une anecdote tristement ironique, l'histoire nous a enseigné que Damiens a été puni pour la même raison que ceux qui ont fait la Révolution Française ont été glorifiés ; comme quoi il suffit que les valeurs changent pour que les opinions, elles aussi, n'aient plus la même orientation. On voit alors que la justice et toutes ses valeurs tiennent à bien peu de choses et que, évidemment, elles n'ont rien d'absolu.

¹⁰⁹ Je pourrais étendre cette étude et faire cette critique à l'ensemble des systèmes judiciaires des régimes autoritaires, en décortiquant leurs principes fondateurs, analysant les discours de leurs dirigeants et de leurs légistes, ou encore en étudiant l'histoire de leurs sociétés et l'ancrage, en elles, des hétérotopies déviantes et impalpables ; néanmoins, ce n'est ni l'objet de ce chapitre, ni ce qui nous intéresse, à proprement parler, dans cette thèse. Reste que, dans un système autoritaire, la justice sert l'armée, et non l'inverse.

La seconde décision de justice évoquée ici, comme je l'ai dit, renvoie à la dernière condamnation à la peine capitale en France, en 1977. Le condamné se nommait Hamida Djanoubi, et avait été inculpé pour proxénétisme, trafic de drogue, viol, torture et meurtre ; ces chefs d'accusations ont convaincu la justice de l'époque de l'envoyer directement à la guillotine. Mais ce qui est intéressant ici, outre les motifs qui ont poussé la justice à prononcer cette sentence capitale, est la méthodologie qu'elle applique pour formuler cette décision. A lire le pourvoi en cassation de l'accusé, il semble que, plus que les actes de barbarie commis par ce dernier, ce sont des codes, et des principes énoncés par ces codes, qui conduisent le système judiciaire à prendre ses décisions. Ainsi la justice se trouve déshumanisée et, particulièrement codifiée, elle fonctionne plus comme une machine, dans laquelle on fait entrer des données, et qui produit une action ou une décision en contrepartie, que comme un système humain, que comme un système composé d'êtres humains. La déshumanisation est telle que l'on ressent un certain mépris quant leur condition d'humain à l'égard tant des coupables que des victimes, qui deviennent des mécanismes, des vis et des boulons, prenant part à un engrenage duquel ils n'ont aucun moyen de s'extraire ; tant les souffrances de la victime que les malversations du condamné sont méticuleusement répertoriées et codées, et la justice fonctionne automatiquement, comme un algorithme qui traite des informations et fournit un résultat déterminé à l'avance par les fonctions auxquelles il se réfère. Il est question d'arrêts, d'articles, de décrets, de lois, de circonstances atténuantes ou aggravantes, les tortures ne sont pas considérées vis-à-vis de celui ou de celle qui les subit, mais par rapport à des textes de lois, et ne sont réprimées par la justice que parce que ces textes les punissent, mais à aucun moment, contrairement au cas de Damiens, dans lequel l'accusé était directement visé pour ses faits à l'égard de sa victime, lesquels faits étaient jugés d'un point de vue directement moral, il n'est ici fait référence aux hommes et aux femmes qui ont participé, d'une manière ou d'une autre, à la situation évoquée. Cette justice-là est donc machinale ; elle fonctionne, pardonnez-moi si je me répète, comme un engrenage auquel nul citoyen ne peut échapper ; elle contrôle aussi bien le devenir de ses accusés que de ses victimes, et décide en leur lieu et personne ce qu'ils doivent faire, ce qu'ils doivent gagner ou ce qu'ils doivent payer. L'homme, dans ce système, n'a pas sa place ; il n'est pas même une pièce maîtresse, mais seulement un pion, dont les déplacements sont très restreints et dépendent strictement du mouvement du système dans sa globalité. Autre preuve de cette déshumanisation, la lettre adressée, au nom du Président de la République, par le Procureur de la République à l'avocat de l'accusé, dans laquelle l'on voit bien comment celui-ci est considéré, tout au plus, comme un numéro ; d'abord, il y a une première contradiction, et de

taille, dans ce processus de grâce présidentielle : depuis la Révolution et les exhortations de Montesquieu, il est écrit dans le marbre que les trois pouvoirs, exécutif, législatif et judiciaire, doivent être séparés, or, lorsque le Président se prononce sur une décision de justice, c'est l'exécutif, puisqu'il peut décider d'aller à l'encontre de cette décision, qui prend le dessus sur le judiciaire. Ensuite, la tonalité du courrier, bien qu'il nomme ouvertement le condamné, s'ancre tout à fait dans celle du pourvoi en cassation, en cela qu'elle invoque, pour justifier la peine et le refus de grâce, les arrêts décidés envers l'accusé ; ce dernier, d'ailleurs, n'est prévenu de cette décision que par son avocat, lequel n'en n'est pas même averti par le Président, mais uniquement par un intermédiaire, en la personne du Procureur de la République. Ainsi, nul n'est responsable de cette condamnation ; tous les acteurs du système, le chef de l'Etat y compris, étant donné qu'il est couvert par la justice, sont alors déresponsabilisés, et aucun d'entre eux, en tant que personne physique, parce que tous revêtent, dans cette exercice juridique, des robes institutionnelles hétérotopiques, qui, en quelque sorte, les aliènent le temps qu'ils les arborent, et font d'eux, non plus des hommes mais, au même titre que les accusés et les victimes, des rouages du système. Il s'agit donc de déshumaniser au maximum non seulement les personnes considérées par l'affaire qui intéresse la justice, mais aussi ceux qui, impliqués dans cette affaire parce qu'ils en doivent juger, l'ensemble des parties prenantes au système judiciaire. Il n'y a ainsi plus d'hommes, que des règles, ni d'actes, que des informations, qu'il faudra confronter à ces règles. Le processus de déshumanisation permet ainsi de transformer des éléments et des événements réels en des concepts plus abstraits, qui devront être traités de manière abstraite, jusque, tout le moins, à l'incarcération et la mise à mort du condamné, qui sont néanmoins, elles aussi, très rituelles. Et l'on peut comprendre fort bien que ces rituels aient persistés, qu'ils ne se soient pas simplifiés ; eux aussi codifiés, ils contribuent à la déshumanisation de l'ensemble des acteurs du système, qui ne sont que des maillons intermédiaires d'une plus grande machination, à laquelle chacun contribue sans vraiment le vouloir, mais uniquement en appliquant les rites qu'elle prescrit. En témoigne la *Circulaire du 9 mars 1949*, dont l'objet était de définir, pour la France, un régime précis des condamnés à mort, rédigée par le Directeur de l'Administration Pénitentiaire à l'intention des directeurs de prisons ou établissements assimilés, et ce à la demande du Ministre de la Justice. Cette circulaire, que je vous livre ci-après, était un merveilleux instrument de déshumanisation du système judiciaire :

« ARTICLE PREMIER.

Le présent règlement a pour objet d'établir un régime uniforme pour les détenus contre lesquels une condamnation à la peine capitale a été prononcée.

Il ne fait cependant pas obstacle à ce qu'il soit rendu compte, sous couvert du Directeur de la Circonscription, à l'Administration Centrale, sous le timbre du Bureau de l'Application des Peines, de toutes circonstances particulières qui paraîtraient de nature à justifier certaines dérogations aux dispositions qu'il édicte.

Art. 2.

S'il ne s'y trouve pas détenu au moment de son jugement, le condamné à mort est transféré dès que possible à l'établissement pénitentiaire désigné conformément aux prescriptions de l'article 26 du Code Pénal.

Aucune autre destination ne doit lui être donnée, sans instructions expresses du Ministre de la Justice.

Art. 3.

Le condamné est soumis à l'emprisonnement individuel, à moins que le nombre des condamnés à mort détenus dans l'établissement oblige de façon absolue à les réunir. Il est placé dans une cellule spéciale, particulièrement sûre, et dont on peut voir l'intérieur d'une pièce voisine par une ouverture grillagée.

Il est soumis à une surveillance de jour et de nuit afin d'être mis dans l'impossibilité de tenter, soit une évasion, soit un suicide ; un surveillant, relevé toutes les 6 ou 8 heures, prend place à cet effet dans la pièce voisine de sa cellule et, grâce au dispositif précédemment indiqué, peut l'observer constamment.

Il reçoit quotidiennement la visite du surveillant-chef ou d'un gradé.

Le chef de l'établissement devra s'assurer fréquemment que les consignes sont bien observées et notamment que la fouille complète de la cellule et le sondage des barreaux sont effectués chaque jour.

Art. 4.

Le condamné est astreint, pendant le jour, au port des entraves, et pendant la nuit, au port des entraves et des menottes, mais on doit veiller à ce que les fers ne le blessent pas. Il est revêtu du costume pénal fourni par l'Administration et porte des chaussons.

Il dispose dans sa cellule d'un lit, si possible métallique et scellé au mur, d'un matelas, d'un nombre suffisant de couvertures, et d'un tabouret retenu au sol.

Il n'est laissé en possession d'aucun effet personnel, sauf de son alliance et, sur sa demande, de quelques photographies de famille.

Art. 5.

Le condamné est exempt de tout travail et ne saurait en demander.

Il peut lire sans restrictions les ouvrages de la bibliothèque de l'établissement, qui, sur sa demande, lui sont fournis séparément par l'agent préposé à sa garde.

Il peut fumer sans limitation.

Art. 6.

Le condamné bénéficie d'une heure de promenade par jour, dans la cour de l'établissement ; il porte seulement les menottes, et est accompagné d'au moins deux agents qui l'encadrent, pour prévenir toute tentative désespérée de sa part ; il est alors chaussé de sabots. Il est conduit aux douches une fois par semaine, et est rasé régulièrement par le coiffeur de la prison, en présence d'un surveillant.

Il reçoit deux fois par semaine la visite du médecin de l'établissement.

Art. 7.

Le condamné perçoit s'il le demande, outre les vivres réglementaires, une pitance supplémentaire.

Il a la faculté de se faire acheter en cantine, sur son pécule, les denrées qui y sont vendues ainsi que du tabac.

Il ne doit, par contre, recevoir aucun colis du dehors, ni de linge, ni de vivres ni de médicaments ni de livres.

Art. 8.

Le condamné peut écrire lorsqu'il le désire ; l'agent préposé à sa garde lui remet le papier et les fournitures nécessaires.

Les lettres qu'il adresse à son avocat, et celles qu'il en reçoit, parviennent à destination sans être lues ; les autres sont soumises aux formalités normales de contrôle et de visa, et leur nombre peut être limité.

Art. 9.

Sur autorisation délivrée par l'autorité administrative, et visée par un magistrat du parquet compétent, le condamné est susceptible d'être visité par ses plus proches parents.

Les visites ont lieu en présence d'un surveillant, et dans un parloir spécial comportant au moins une grille de séparation entre les interlocuteurs ; elles ne doivent pas s'effectuer aux heures prévues pour les visites des autres détenus.

Art. 10.

Le condamné reçoit dans sa cellule les visites de son avocat et de l'aumônier de son culte, ainsi que de l'assistante sociale contractuelle affectée à l'établissement.

Un gradé assiste aux entretiens, mais s'éloigne suffisamment pour ne pouvoir entendre une conversation échangée à voix basse.

Art. 11.

Le condamné est soumis au régime défini ci-dessus du jour de sa condamnation à mort au jour de la signification de la cassation de l'arrêt, de la notification de sa grâce, ou de son exécution.

Toutes précautions doivent être prises pour qu'aucune modification de ce régime ne vienne avertir l'intéressé du rejet éventuel de son pourvoi en cassation.

Art. 12.

Lorsqu'un détenu est placé au régime des condamnés à mort, ou cesse d'être soumis à ce régime conformément aux dispositions de l'alinéa I de l'article précédent, il en est immédiatement rendu compte à la Direction de l'Administration pénitentiaire (Bureau de l'Application des Peines), sous couvert du directeur de Circonscription.

Il est également rendu compte de tout incident concernant les condamnés de cette catégorie » (Directeur de l'Administration Pénitentiaire 1949).

Le détenu doit porter un uniforme, il doit être isolé dans une cellule particulière, dans laquelle il peut et doit être toujours surveillé. Bien que complètement emprisonné, son gardien doit veiller à ce qu'il ne se blesse pas ou ne se suicide pas ; il faut, en fait, que le condamné soit propre, dans le meilleur état possible, pour être conduit à l'échafaud. Toutes ses actions et ses volontés sont strictement réglementées ; il a des droits très précis et très restreints, et a pour seuls devoirs de ne pas s'évader, ce qui lui est d'ailleurs impossible, vu la surveillance

et les chaînes qui lui sont imposées, et de ne pas se suicider, ce qui paraît également impossible, vu le peu de matériel dont il dispose et la surveillance qui lui est infligée. Le condamné à mort est un peu, en plus vulgarisé, semblable au citoyen de *1984* d'Orwell (Orwell 1989), immergé dans une micro dystopie, sujet à une surveillance permanente, à laquelle rien n'échappe, et qui contrôle littéralement la vie de l'individu. Ce qui importe, c'est que celui-ci se mette au service du système, qu'il fasse ce que veut le système, qu'il se conforme à ses règlements, même les plus stricts. Et, d'après la circulaire énoncée ci-devant, le condamné n'est plus même un homme, il n'est qu'un objet, dont le système décide du destin. Quant à ses gardiens, ses soutiens et ses bourreaux, ils ne sont, eux aussi, que des objets instrumentalisés par des textes de lois, qui doivent suivre et respecter strictement leurs préconisations. Dans ce système, ni le condamné, ni ses proches, ni les gardes, ni l'avocat, ni l'aumônier, ni le bourreau, ni le directeur de prison, ni même celui qui l'a rédigé, ni même celui au nom duquel il l'a rédigé – et d'ailleurs leurs noms n'apparaissent nulle part – ne sont des hommes ; ce ne sont que des jouets, des choses, qui, privés de tout esprit d'initiative, sont pareils à des robots sans vie. Le condamné doit voir venir sa mort, ses proches ne peuvent le toucher, ni lui dire, parce qu'ils sont, eux aussi surveillés, tout ce qu'ils ressentent, les gardes doivent surveiller, l'avocat doit attendre, l'aumônier doit faire ses rites, le bourreau doit tuer, le directeur de prison doit veiller à ce que tout cela fonctionne, le rédacteur de la circulaire évoquée doit assurer la réalisation de l'hétérotopie, et le ministre, comme miroir du système, n'a plus qu'à donner son accord. Et c'est tout. Il n'est, là-dedans, rien de bien humain ; l'humanité a été mise de côté au profit du mythe, ce mythe qui, coûte que coûte, doit se réaliser par le biais d'institutions qui prennent forme au sein du système judiciaire. Et je passe sur d'autres détails, notamment relatifs à la condamnation à mort qui, elle aussi, est particulièrement rythmée de petits rituels : le condamné, avant tout, doit signer, une fois sorti de sa cellule, sa libération de prison, enfermé libre, il doit aussi sortir, et mourir, libre – en quoi, d'ailleurs, l'on voit mal en quoi, puisqu'il est libre, la justice a le droit de mettre un terme à ses jours. Il peut également assister, et là, cela nous rappelle les modèles de châtements des siècles passés, à une messe, dans laquelle il peut communier – l'on voit alors que les cultes, et en particulier l'Eglise catholique, n'ont pas déserté les milieux judiciaires ; et si, autrefois, c'étaient eux qui se chargeaient de rendre justice, aujourd'hui, ils sont simplement censés diffuser leur savoir dans les prisons et, lors d'une ultime confession, pardonner le condamné pour les méfaits commis ; ce qui est étrange, néanmoins, c'est que, si la prison accepte le culte, elle accepte donc le pardon, alors l'on peine à comprendre pourquoi, malgré ce pardon, elle envoie l'accusé à la mort ; c'est que, grâce à la division

affichée des pouvoirs juridiques et religieux, elle considère certainement cette ultime miséricorde comme étant indépendante de son propre fonctionnement ; si la religion, qui s'exerce dans les prisons, pardonne, la prison, elle, ne pardonne guère. Puis le condamné a droit à deux dernières cigarettes et, s'il le souhaite, il peut s'enivrer avec un alcool fort. Enfin advient ce qui doit advenir, et le condamné est mené à la guillotine, où est réalisé le tout dernier rituel.

Ce fonctionnement, soyez en sûr, n'est cependant pas exclusif à l'Europe. A titre d'exemple, je tenais à souligner que la déshumanisation, la dépersonnalisation, du système judiciaire, est encore effective en ce début de vingt-et-unième siècle dans nombre de pays, et aussi dans ce que l'on compte parmi les pays dits développés, et tout particulièrement aux Etats-Unis. Avec l'avènement des nouvelles technologies de l'information et de communication, notamment l'internet, ce pays-ci diffuse ouvertement le mode de fonctionnement de son système judiciaire, ainsi que des données et des statistiques très précises quant à l'exécution des peines, et plus précisément, de la peine capitale ; un site internet tout entier y est d'ailleurs consacré¹¹⁰. Dans celui-ci, l'on peut trouver une base de données de toutes les condamnations qui ont été effectuées sur le territoire états-unien depuis 1977. Une classification chronologique y est alors établie, et les condamnés sont répertoriés selon divers critères, qui sont, dans l'ordre donné par le site : la date d'exécution, le nom et prénom, le sexe, la race, le nombre, la race et le sexe des victimes, l'Etat, le Comté, la région, la méthode d'exécution, ainsi que la nationalité. Il est possible de rechercher un condamné d'après ces critères. Ce qui retient ici l'attention, c'est, d'une part la classification raciale des condamnés, en quoi l'on s'aperçoit que, pour le système pénitentiaire américain, la société est une société de races et, d'autre part, les différents types de mise à mort retenus par le système ; pour mémoire, ils sont au nombre de cinq : la chaise électrique, la fusillade, la pendaison, l'injection de produits chimiques et la chambre à gaz. A noter, entre parenthèses, que si les instances internationales ont condamné avec force les chambres à gaz des camps et d'extermination de concentration nazis, elles ont su pareillement fermer les yeux, puisque justement largement contrôlées par les Etats-Unis, sur celles qui font la renommée de certaines prisons américaines. Et ce qui fut interdit aux nazis, et que l'on dénonça, indépendamment des victimes visées par le régime, comme relevant du pire acte de barbarie, fut autorisé et applaudi en Amérique¹¹¹. Mais, là

¹¹⁰ Ce site, bien entendu, est en anglais, et vous pouvez aller le visiter à votre guise : www.deathpenalty.org (littéralement, « le site de la peine de mort »).

¹¹¹ Cela, je m'étonne encore que Chomsky, grand détracteur des systèmes dominants, ne l'ait pas remarqué. Il existe néanmoins, dans la littérature outre-Atlantique, un roman célèbre, rédigé par Stephen King, qui donne une

encore, cela ne semble pas poser problème, d'autant plus que, comme pour le système pénal français, précisément dans son approche des condamnés à mort, le système américain prévoit une déshumanisation de ceux qui participent, de près ou de loin, au bon fonctionnement de ce système ; le condamné n'est plus une personne, il est un numéro, caractérisé par son sexe, sa race, son Etat, son Comté et ses victimes – victimes qui, d'ailleurs, elles aussi ne sont plus que des données, tout justes bonnes à remplir les carnets des statisticiens, puisqu'elles ne sont plus, elles aussi, connues que par leur sexe et leur race.

Cette déshumanisation permet au système d'acquiescer une certaine pérennité ; en effet, si la justice inquisitrice pouvait susciter la révolte, en cela qu'elle visait précisément un individu ou un groupe d'individus, et qu'elle était exercée par une institution clairement identifiable, en quoi elle ressemblait à une justice de classes, les systèmes judiciaires modernes se vident de toute personnalité, et remplacent les individus par des textes, des statuts et des procédés. Ainsi parviennent-ils à commettre et à légitimer des actes meurtriers qui, aux yeux de tous, n'apparaissent pas comme étant, parce qu'ils ne sont pas actifs mais réactifs, correcteurs, cette fois, criminels, mais, au contraire, justes. La justice a donc donné naissance à deux types de meurtres, l'un criminel, commis par l'accusé, l'autre juste, représenté par la peine capitale. Il est par conséquent impossible de qualifier la condamnation à mort de criminelle, non, parce qu'elle est juste. Le crime, c'est autre chose, ce n'est pas le seul meurtre, et tout meurtre ne peut pas être assimilé à un crime ; sinon les bourreaux, les juges, les gardiens de prisons, les directeurs d'établissement pénitenciers, les juristes, les ministres, les chefs d'Etat et tout le corps citoyen, seraient eux aussi des criminels commettant des actes passibles de la peine de mort. Le crime, c'est lorsque que quelqu'un, de sa propre volonté, en la qualité de sa propre personne, ou de sa propre citoyenneté, tue quelqu'un d'autre, qui est aussi personne et citoyen, pour un motif quelconque, et non pas quand la justice tue. Et pour cause, c'est d'un point de vue juridique qu'est élaborée la notion de crime, et elle prend donc naissance dans un cadre juridique donné et précisément déterminé¹¹² ; par voie de conséquence, par nature, la

idée de ce que peuvent être les derniers jours d'un condamné dans le système pénitentiaire américain ; il s'agit, bien entendu, de *La ligne verte* (King 2008).

¹¹² L'on retrouve un peu cette idée, bien qu'elle ne soit pas autant approfondie, dans *Surveiller et punir* de Foucault, lorsqu'il établit la « Règle de la certitude parfaite », au sujet de laquelle il écrit : « Que les lois définissant les crimes et prescrivant les peines soient parfaitement claires, « afin que chaque membre de la société puisse distinguer les actions criminelles des actions vertueuses » (*Théorie des lois criminelles*, Brissot 1781). Que ces lois soient publiées, que chacun puisse avoir accès à elles ». Plus en avant, il ajoute : « Au point de départ, on peut donc placer le projet politique de quadriller exactement les illégalismes, de généraliser la

justice est exempte du crime ; en fait, elle s'en exempte elle-même, elle se permet, parce qu'elle constitue de son propre chef les critères du crime, de tuer comme bon lui semble parce que, de son propre fait, elle ne peut pas être criminelle¹¹³. La justice, par conséquent, est exonérée de tout jugement ; au-dessus de tous les pouvoirs, elle a tous les droits, tout lui est permis dans son cadre d'application. Dans sa forme moderne, parce qu'elle est liée au corps social, elle revêt d'hypocrisie des hommes sincères ; son origine, à peine descriptible, se trouve dans une espèce de contrat social, censé mettre d'accord l'ensemble des membres de la société, membres qui, usuellement, délèguent leur pouvoir vers les partis politiques, supposés, eux, être représentatifs de factions du peuple. Ces partis, parce qu'ils sont élus au suffrage universel, et que ce dernier est considéré, au sein de l'hétérotopie dans laquelle il est véhiculé, comme légitime par tous, érigent, au nom de tout le corps social, des lois et des institutions, fondant ainsi le système judiciaire. A ce stade, l'on ne peut guère plus parler d'hypocrisie, parce que c'est l'ensemble des citoyens qui se trouve embrigadé, parce qu'il a légitimé le suffrage universel, dans l'élaboration du système judiciaire. Ledit système se trouve ainsi extériorisé de la façon la plus pittoresque, du corps citoyen concret vers un système abstrait, qui a vocation à rendre également abstrait les citoyens, qui deviennent des éléments du système, qui ne doivent pas, d'où la justice, l'empêcher de fonctionner. Tout ce qui vient le faire dérailler ou bégayer doit être enraillé et mis de côté ; tel est le rôle immuable de la

fonction punitive, et de délimiter, pour le contrôle, le pouvoir de punir. Or, de là se dégagent deux lignes d'objectivation du crime et du criminel. D'un côté, le criminel désigné comme l'ennemi de tous, que tous ont intérêt à poursuivre, tombe hors du pacte, se disqualifie comme citoyen, et surgit, portant en lui comme un fragment sauvage de nature ; il apparaît comme le scélérat, le monstre, le fou peut-être, le malade et bientôt l'« anormal ». C'est à ce titre qu'il relèvera un jour d'une objectivation scientifique, et du « traitement » qui lui est corrélatif. D'un autre côté, la nécessité de mesurer, de l'intérieur, les effets du pouvoir punitif prescrit des tactiques d'intervention sur tous les criminels, actuels ou éventuels : l'organisation d'un champ de prévention, le calcul des intérêts, la mise en circulation de représentations et de signes, la constitution d'un horizon de certitude et de vérité, l'ajustement des peines à des variables de plus en plus fines ; tout cela conduit également à une objectivation des criminels et des crimes » (Foucault 1993) ; et cette objectivation est réalisée à la seule initiative du pouvoir, qui ne rend objectif, *vrai*, les phénomènes ou les événements que de la façon qui lui sera la plus favorable, et qui assurera sa sauvegarde.

¹¹³ Dans *L'acteur et le système*, Crozier et Friedberg reprennent d'ailleurs l'exemple du crime : « pour comprendre le même crime, d'un côté, on part du coupable et de la logique de ses relations avec les différents protagonistes, de l'autre, on part de la situation comme système qui conditionne les relations et définit donc des possibilités de crime » (Crozier et Friedberg 1977). Néanmoins, à souligner une erreur de raisonnement, puisque l'on ne peut pas parler, du point de vue de celui que le système considère comme coupable, de coupable, mais seulement d'individu, car le criminel peut très bien ne pas se présupposer en tant que tel.

justice. Ce qui s'est produit, entre les deux époques énoncées, c'est un glissement du système judiciaire, une métamorphose partielle, parce qu'il reste toujours outil de régulation du système, comme si ce dernier avait bénéficié d'un ravalement de façade, mais, derrière, les vieilles pierres subsistent et maintiennent l'édifice. Cela, Foucault l'a plus ou moins souligné, plus ou moins car il s'est uniquement attaché à l'analyse des moyens de répression, plus qu'aux processus de création et de renouvellement des systèmes judiciaires, dans son ouvrage *Surveiller et punir*, dans lequel il écrit, à ce sujet : « Le passage des supplices, avec leurs rituels éclatants, leur art mêlé de la cérémonie de la souffrance, à des peines de prisons enfouies dans des architectures massives et gardées par le secret des administrations, n'est pas le passage à une pénalité indifférenciée, abstraite et confuse ; c'est le passage d'un art de punir à un autre, non moins savant que lui » (Foucault 1993). La punition subsiste, seule son application change, tout comme la forme de son hypocrisie. De nos jours, cependant, il est fort à parier que, parmi les dirigeants, l'on compte nombre d'hypocrites, qui ont parfaitement décelé les imperfections et les aberrations du système judiciaire, et qui l'utilisent désormais à leur propre faveur ; ainsi ont-ils créé un nouveau système, duquel ils se satisfont en donnant l'illusion aux masses qu'elles détiennent encore le pouvoir de décision, qui vise à sauvegarder les intérêts de ceux qui ont pu obtenir ou approcher le pouvoir politique – car, à certains dirigeants, tout est permis, et ce qui vaudrait un blâme, une condamnation à n'importe quel citoyen, eux, par allez savoir quel stratagème, y échappent ; c'est que, comme ils ont le pouvoir, comme ils l'incarnent, comme ils le modèlent, ils ont l'extraordinaire possibilité de s'amnistier eux-mêmes pour les actes qu'ils commettent, fussent-ils hors-la-loi. Jadis, avec la noblesse et ses privilèges, ce processus était très visible. Aujourd'hui, il l'est moins, parce que ceux qui gouvernent le système semblent tenus par lui ; mais il leur est possible, à eux aussi, de créer une nouvelle hétérotopie, qui les met à l'abri d'un certain besoin. Reste qu'il faut tout de même constater que les systèmes judiciaires ont évolué, et que la justice, plus systémique, et aussi plus abstraite, a un pouvoir à la fois plus limité et plus étendu ; plus limité parce qu'elle ne peut infliger de peines que celles qui sont prévues par les codes de lois, plus étendu car aucun citoyen, mis à part quelque homme puissant et influent, n'y peut échapper. Cette justice est un outil de contrôle permanent, basé, principalement, sur le principe de dénonciation ; car, porter plainte, est-ce autre chose que dénoncer ? Parce que les fondateurs du système savent que les hommes se dénonceront mutuellement sans hésiter, se confessant dans les commissariats de police, ils ont pu, par ce nouveau système, assurer un contrôle quasi parfait de la moindre oscillation de la société. Qui plus est, pour être reconnue, pour avoir de la valeur, il faut que cette dénonciation soit fondée ; et c'est tout le rôle de la police, ralliée à

la justice, de démontrer que cette dénonciation est fondée ou non, qu'il y a, pour parler en leurs termes, suffisamment de preuves pour inculper l'individu dénoncé. Celui-ci est alors susceptible de devenir coupable, tandis que le délateur, lui, est une potentielle victime. Par commodité, le système a mis en place des institutions, les commissariats, dans lesquelles les délations sont normalisées ; le commissariat, c'est la chambre moderne, et apparemment naturelle, de la délation. Le tribunal, lui, est une chambre de décision, derrière laquelle, en coulisse, se trouve une chambre de vérification, laquelle est matérialisée par l'enquête menée par les inspecteurs et les magistrats. Quant à la prison, elle est une chambre de punition, et les peines qu'elle peut permettre d'expier sont très variables. Il est donc un mécanisme, disons plutôt un procédé, par lequel fonctionne la justice. Ce procédé se décline en quatre étapes majeures, à laquelle correspondent des lieux et des identités bien définis :

Etape	Lieu	Personnes	Délateur	Dénoncé
Dénonciation	Commissariat	Policier	Victime présumée	Suspect
Vérification	Tout l'espace	Proches de l'accusé et de la victime / Enquêteurs	Victime présumée	Suspect
Décision	Tribunal	Avocats, juges, jurés	Victime présumée ou effective	Coupable ou Innoncent
Punition	Prison	Gardiens	Victime effective	Coupable

Figure 30. Etapes du processus judiciaire moderne

Ce cadre semble immuable, et il est impossible de voir, aux yeux de la justice, le suspect se transformer en coupable à moins de passer par ce circuit. Le changement de statut définitif, toujours en suspens à la troisième étape, est effectif lors de la quatrième, et justifie, si elle se réalise, dans le cas contraire, l'accusé étant libéré et lavé de tout soupçon, que le coupable paye et que sa victime soit dédommée. Ce que ce système a de particulier, c'est que, pour fonctionner, il a besoin de l'approbation générale, et que la décision est prise, non pas au nom du seul juge ou du seul jury, mais, parce que ces derniers ne font qu'appliquer des textes de lois, au nom de l'ensemble de la société. Ainsi, lorsqu'un juge décide d'envoyer un accusé à la peine de mort, ce n'est pas lui qui prend cette décision, mais la loi, et donc, par-là, toute la société. Le juge n'est donc pas, comme son accusé, coupable de meurtre, mais l'accusé lui-même qui, connaissant les règles, a pris le risque de s'exposer à une lourde peine, se condamne, à plus forte raison qu'il appartient au corps social, et que celui-ci, par le biais de la

justice, tend à le retenir, lui-même, de sa propre volonté. Lorsqu'un verdict est prononcé, ce n'est donc pas tant le juge qui l'annonce, mais l'accusé lui-même ; cet accusé s'accuse et reconnaît, puisqu'il est membre de la société, et que le système judiciaire l'y rattache inexorablement, eût-il envie d'en dévier, qu'il mérite d'être sanctionné. Cette réalité n'est pas sans nous rappeler une assertion de Foucault : « Au fond, quand le juge demande à l'accusé de se reconnaître coupable, d'accepter sa faute, littéralement de s'humilier devant lui, au fond, le juge, on a l'impression qu'il veut effectivement piétiner l'accusé. Moi je dirais, c'est tout le contraire, il lui demande un formidable service ; il demande à l'accusé de lui dire au fond ceci : « eh bien oui, monsieur le juge, ce n'est pas tellement vous qui jugez, c'est la société toute entière, c'est cette société à laquelle j'appartiens, et par conséquent, si je réclame ma peine, c'est donc moi qui me punis moi-même, et ce n'est pas vous. Je vous innocente, vous, juge ». Eh bien c'est cela que le juge veut obtenir, c'est ce discours qu'il veut obtenir, ce discours qui l'innocente lui-même, que le juge veut obtenir, quand il demande à l'accusé de montrer qu'il acceptera effectivement cette punition » (Citation de Foucault in *Foucault par lui-même*, documentaire de Philippe Calderon et François Ewald, Arte, 2003). Dans les systèmes modernes, c'est l'accusé qui s'accuse lui-même, qui reconnaît ses torts, et qui admet sa condamnation ; et ce au nom, justement, des valeurs du système, valeurs qui sont supposées dépasser ses intérêts personnels, et qui doivent même constituer des intérêts prioritaires. Néanmoins, Foucault soulève ici un autre problème : le juge apparaît, dans cette phrase, puisqu'il essaie de s'innocenter, comme un éventuel coupable. A mon sens, la question ne se pose pas en ces termes car, parce que le système dépasse aussi bien le juge que l'accusé, celui-ci n'a pas forcément, du moins inévitablement, l'envie d'écraser et d'humilier la personne qu'il va condamner. Par contre, parce que le système peut muter, il est probable que, à un certain moment, un véritable rapport de force, impensable dans l'hétérotopie initiale, dans la mesure où le système est plus fort que tout et que tous, s'installe entre les différentes parties et que, effectivement, des juges puissent jubiler à l'idée d'envoyer des hommes en prison. Comment cela est-il possible ? Comment le système peut-il ainsi changer ? En fait, plusieurs scénarii sont envisageables : dans un premier cas, il est possible que le juge soit un benêt et que, ne s'apercevant pas de la mainmise du système sur sa personne, il jouisse pleinement de ses pouvoirs illusoire ; auquel cas il n'est qu'un pantin, sa puissance ne dépasse pas celle du système, et son manque de clairvoyance ne lui permet pas de tirer le meilleur du système, voire de l'utiliser à des fins purement personnelles. Dans un second cas, il est possible que le juge, suffisamment astucieux, repère les vices et les manquements du système, et s'y introduise afin d'en tirer le plus de profit possible ; cela ne peut s'effectuer

qu'à la condition qu'il outre passe le système, et qu'il devienne lui-même un puissant, capable de manipuler le système. Pareille distorsion semble tout à fait plausible dans un univers impermanent, et où l'information n'est pas disponible à tous de manière uniforme. Le juge qui, ayant compris certains tenants et aboutissants du système, peut alors développer une nouvelle hypocrisie, l'hypocrisie du juge, et ainsi prendre le dessus non seulement sur ses accusés, mais aussi sur tout un pan de la société, qui n'a pas les mêmes pouvoirs que lui. Et cela vaut également pour l'ensemble des acteurs du système judiciaire, c'est-à-dire ceux qui assurent la justice, en quoi les coupables, victimes et témoins en sont exclus, qui peuvent profiter de leur statut pour l'user en d'autres circonstances que celles prévues par le système, à des fins qui se rapportent à leur propre personne. Ainsi, alors que l'homme, pour exercer son activité, doit s'aliéner, se transformer en magistrat, en juge ou en policier, il peut aussi décider d'aliéner le statut que lui confère sa position, en effectuant un retour vers lui-même, par lequel son semblant de statut social, qui ne sera qu'un leurre lorsqu'il dérogera du système originel, lui sera utile pour satisfaire ses intérêts personnels. Ce qui peut se produire par la suite, c'est une mutation complète du système, ou plutôt la création d'un système nouveau, dans lequel chacun tire au maximum profit de son statut professionnel ou social, et par lequel l'ancien système, qui contrôlait tous les agents, se trouve jeté aux oubliettes. De cette manière surgit une nouvelle forme d'hypocrisie, particulièrement efficace, et aussi très contagieuse, par laquelle tous les agents susceptibles d'acquérir, de par leur position, ne serait-ce qu'une once de pouvoir, s'affairent à toutes sortes d'abus qui leur permettent, à leur tour, d'avoir la mainmise sur le système. Si une telle mutation se produit, alors la justice ne sera plus tant au service d'une hétérotopie que d'une faction d'individus qui, en tirant les ficelles, vont tout faire pour en tirer le meilleur, c'est-à-dire pour satisfaire pleinement leurs égoïsmes. Il s'ensuit que la justice, en plus de juger, assure le train de vie de plusieurs corps de métiers, au premier rang desquels se trouvent les légistes de toutes sortes, ainsi que les policiers et corps d'armée ; et une partie des fonctionnaires et autres militaires qui incorporent ces métiers tentent, à leur niveau, de gagner et de conserver certains privilèges, tout en usant, au possible, de leur pouvoir, et ce par toute une série de dérives envisageables, pouvant aller de la condamnation arbitraire au vol et au recel, en passant par la disparition de dossiers, ou la mise sous silence d'informations capitales ; et, contre cela, le système ne peut rien. L'on est passé d'une situation où le système contrôlait l'ensemble des individus, à une autre dans laquelle c'est une poignée d'individus qui contrôlent le système et, par voie de conséquence, les autres individus, qui n'ont pas la chance de détenir un pouvoir égal. L'accession au pouvoir n'est cependant pas fermée, et une grande majorité des acteurs peut y accéder ; néanmoins, il est

fort à parier que, le système se renforçant, cet accès devienne de plus en plus limité, ou que des barrières moins formelles s'érigent entre ceux qui ont le pouvoir et ceux qui ne l'ont pas. Ces barrières, souvent informelles, peuvent être de type rituel ou contractuel, de sorte qu'un individu pourrait bien prétendre au pouvoir mais, parce qu'il rechigne à l'idée de se plier à certaines pratiques, celui-ci lui est refusé. Il existe une infinité de mécanismes et de micro-mécanismes, que je ne décrirai pas ici, car c'est inutile à mon analyse, qui conditionnent les différents rapports de pouvoir. Dans le système judiciaire, tout du moins, la justice se trouve ainsi déviée et, alors même qu'elle n'avait de juste que le mot, elle devient un instrument de manipulation d'une partie de la population par une autre qui, sur certains points, certes précis, peut décider de l'avenir de nombreux individus.

Il s'opère donc une double transformation du système judiciaire ; la première est due à un changement de valeurs, à partir duquel le système va se redéfinir intégralement, à partir duquel il va se reconstruire, se débarrassant de ses anciens principes et de ses anciennes institutions, pour les remplacer par des bâtisses nouvelles. La seconde se réalise du fait de la volonté individuelle de ceux qui font vivre le système et qui, au lieu de le subir, voudraient bien l'orchestrer. Ceux-là, parce qu'ils ne jurent que par leurs intérêts, parce qu'ils se font du souci pour leur situation matérielle, font en sorte de transformer leur fonction et de l'utiliser en dehors du cadre auquel elle est prédestinée, de sorte que ce ne soit plus la justice qui les contrôle, mais que ce soient eux qui contrôlent la justice. Or, contrôler la justice, c'est aussi contrôler tout ce qui se trouve dans son engrenage, et, par-là, tous les hommes qui sont sujets au système judiciaire. Certains membres du système peuvent donc s'en extraire, de façon à ne plus en pâtir, puis, dans un deuxième temps, pour le remodeler à leur avantage. L'on peut se représenter cette opération schématiquement :

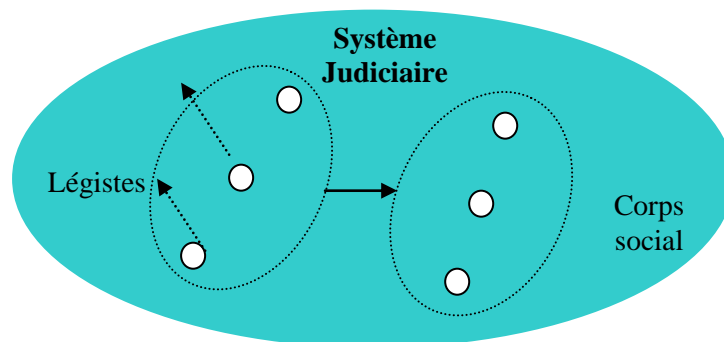


Figure 31. Système judiciaire d'après l'hétérotopie impalpable

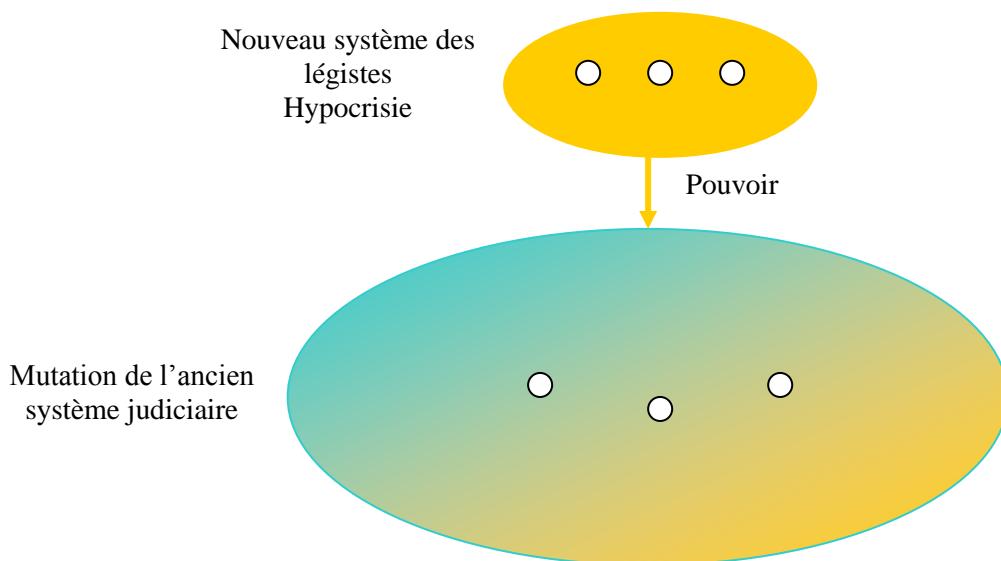


Figure 32. Création d'un nouveau système à partir de l'extraction des légistes des contraintes juridiques

Dans le premier schéma, il apparaît que tous les citoyens, juges y compris, font parti d'un seul et même système – c'est pourquoi légistes et corps social ne sont séparés que par des ellipses en pointillés – et que, même si les légistes essaient de s'en extraire, ils n'y parviennent pas, tandis que, dans le second schéma, ces derniers sont parvenus à en sortir et, désormais, le modèlent à leur guise. C'est ainsi qu'ils acquièrent un certain pouvoir, contre lequel les citoyens, prisonniers du système, n'ont pratiquement aucun recours. Mais cela n'est pas exclusif au système judiciaire, bien que, en son sein, cela semble particulièrement marqué, mais à tous les systèmes, dans lesquels l'on voit apparaître, de çà, de là, des minis rois, qui gouvernent leur micro-royaumes. Au niveau de la justice, cette réalité est d'autant plus criante que les juges ont l'avenir des hommes entre leurs mains. Et c'est d'autant plus inquiétant que la justice qu'ils rendent, lorsqu'ils ont pris les rênes du système, les importe moins que la défense de leurs propres intérêts ; et ainsi voit-on les tribunaux et les greffes corrompus par de petits arrangements financiers, amicaux et politiques, indépendants de toute justice, même de celle prévue par le système initial. Mais cela, néanmoins, est un moindre mal, car il est peu certain que l'hétérotopie première soit meilleure que celle qui est en création, car il n'est pas, je le rappelle, de systèmes de valeurs préférables à d'autres. La justice, quoi qu'il en soit, a toujours vocation à servir le pouvoir et, si jamais elle venait à le desservir, soit il tenterait de

se l'approprier, soit il serait renversé par un pouvoir nouveau, qui n'en serait pas moins pouvoir. Alors, quand le régime est autoritaire, par la force des choses, la justice est au service de la police, quand il est plus insidieux, elle est au service de tout le corps juridique, c'est-à-dire de tous les fonctionnaires, militaires et avocats, qui vivent, en cela qu'ils sont payés pour exercer des professions en rapport avec le cadre juridique, de la justice.

Par conséquent la justice est toujours un instrument au service du pouvoir. Elle n'a de juste que ce qui est conforme aux valeurs de l'hétérotopie impalpable à laquelle elle se réfère, et donc, en définitive, pas grand-chose de bien crédible – à moins d'y croire. La justice, en fait, est un faux concept ; disons plutôt que c'est, en réalité, un autre concept, auquel l'on a donné un autre nom, de sorte qu'il ne fasse plus peur, que l'on n'ait point envie de le rejeter, mais que, au contraire, il soit doux à nos oreilles, et que l'on ait envie de le suivre. Alors, quand Montesquieu écrit, dans *De l'esprit des lois*, qu'« une chose n'est pas juste parce qu'elle est loi. Mais elle doit être loi parce qu'elle est juste » (Montesquieu 1979), il se méprend parce que, en réalité, la loi n'est qu'un moyen d'assurer la pérennité du pouvoir en place et que, par voie de conséquence, sa teneur en justice est présumée par ce pouvoir ; alors, certes, un loi est forcément juste, nécessairement, dirai-je, non pas parce qu'elle exprime quelque justice absolue, vraie en toutes circonstances, mais parce qu'elle est corrélée aux valeurs du système dominant et que, par-là, elle en assure la sauvegarde. Il est donc question de réprimer toute action contraire aux valeurs défendues par le système, même si ces actions, pour certains individus, peuvent sembler salutaires et, pourquoi pas, justes. Après tout, ce qui est juste pour moi peut paraître injuste à quelqu'un d'autre ; la justice n'est point immuable, comme la morale, elle est tout à fait relative et, dans *l'être*, n'a pas la moindre forme d'existence. Pour preuve, parmi des millions de cas possibles, de cette relativité, voyez le soldat Bradley Manning, qui a dévoilé des fichiers, classés secrets par l'Etat Major américain, au grand public en les diffusant sur WikiLeaks ; alors que la justice de son pays prévoit de l'envoyer en prison, son avocat estime que, étant donné qu'il n'a fait que dévoiler la vérité, il n'y a aucune raison de l'emprisonner mais, au contraire « on devrait plutôt lui donner une médaille » (Avocat de Bradley Manning, *Reportage I-Télé*, 17 décembre 2011). Mais il y a toujours un rapport de force entre ceux qui exercent la justice et ceux qui la subissent ; et je crois que, dans la littérature classique, il n'est que peu d'auteurs qui défendent une position en contradiction avec celle de Montesquieu, mis à part, peut-être l'a-t-il fait naïvement, que sa pensée s'exprima en un lapsus révélateur, Vermeil, qui écrit : « L'homme a senti par ses craintes et ses malheurs qu'il était destiné à vivre en société ; que cette Société, pour être paisible, devait être soumise à des règles de justice dont il trouvait les premiers principes dans

son cœur ; et qu'il devait y avoir, dans le corps social, une force réprimante qui assurât l'exécution de ces règles » (*Essai sur les réformes à faire dans notre législation criminelle*, Vermeil 1781) ; faisant ainsi le lien entre la morale et la justice, puisqu'il prétend que les premiers principes juridiques émanent du cœur de l'homme, il réalise, en un second temps, une relation entre la justice et la répression, en cela qu'il qualifie la justice de « force réprimante ». En quelques mots, tout est résumé. La justice, en réalité, n'est rien d'autre qu'une puissance dont la seule finalité est l'oppression, ou plutôt la répression. Il n'y a pas de justice, que de la répression, et c'est par erreur que, jusqu'alors, l'on a appelé la répression justice. La justice, si l'on la considère à partir de ses applications, arbore un tout autre visage, et ce visage est celui de la répression. Réprimander, voilà à quoi est bonne la justice, voilà ce qu'il lui plaît de faire, et ce pourquoi elle existe. Parce que le pouvoir se sent en danger, parce qu'il craint d'être bousculé ou attaqué, il utilise un système judiciaire dont le seul objectif est de réprimer toute action contraire à ses principes, ainsi que tout agissement pouvant le mettre en danger. C'est ainsi que, sous le régime nazi, l'on jugea juste de brûler des livres, que, durant et après la Révolution Culturelle, l'on jugea juste d'interdire au gens du peuple d'enseigner et d'apprendre l'histoire de la Chine, que, sous Staline, l'on jugea juste, à l'occasion des procès de Moscou, d'éliminer tous les opposants au régime, même si ceux-ci étaient des sympathisants, ou que, dernièrement, au nom de la démocratie, et en dépit du droit sacré des peuples à disposer d'eux-mêmes, tant défendu par la célèbre *Charte de l'Atlantique*¹¹⁴, texte jugé fondateur et fondamental par les civilisations occidentales (Churchill et Roosevelt 14 août 1941), l'on envoya des soldats occidentaux en Lybie pour renverser le pouvoir en place. Cela, si ce n'est pas injuste, n'est pas juste non plus – d'ailleurs l'injustice, encore plus que la justice, est un concept qui, en soi, est vide de toute signification, et, en tout cas, elle présuppose la justice, puisqu'elle ne peut être pensée qu'à partir d'une certaine conception de cette dernière. La justice, il ne faut pas se laisser illuminer, ni se laisser aveugler par de beaux et grands principes, c'est la répression, et rien d'autre. Et il ne faut pas en être attristé, au contraire ! Parce que l'on le sait, l'on peut désormais aller de l'avant, et l'on peut, mieux que jamais, se faire une idée de ce qu'est le système, et de la manière dont celui-ci agit sur l'homme.

¹¹⁴ L'article 3 de ce texte stipule en effet : « Ils [Roosevelt et Churchill] respectent le droit qu'a chaque peuple de choisir la forme de gouvernement sous laquelle il doit vivre » (Churchill et Roosevelt 1941). Il faut croire, aux vues de certaines interventions militaires récentes, et plus anciennes aussi, en dehors de leurs frontières des pays engagés, que ces principes-là ont été oubliés.

§ 74. La justice comme super-système, en prolongement de la morale

Si j'ai pu montrer comment la justice se construisait au sein des hétérotopies impalpables, à partir de certains mythes ou de certaines convenances. Lorsque le système est instauré, j'ai montré également comment il pouvait être modifié et réutilisé, de manière à servir certains intérêts particuliers, parfois aux dépens d'une partie conséquente de ses membres ; tant que ceux-ci sont tenus, tant qu'ils n'ont pas la possibilité de mettre en péril le système, ce dernier peut perdurer indéfiniment. Ce sont alors des rapports de forces et des rapports psychologiques, car parfois une belle parole est plus efficace qu'un coup de poing, qui assurent la survie et la mutation, apparemment en douceur, d'un système. Pour ce qui est de la justice, elle n'a de justice que le nom et, à l'évidence, peut être assimilée à de la répression. Pouvant être sincère ou hypocrite, ce caractère-ci dépend essentiellement de son origine. Eh bien, justement, cette origine, à plus forte raison qu'elle est multiple, qu'elle est en aussi grand nombre qu'il existe des systèmes judiciaires, est difficilement observable ; il s'agit d'un processus historique en permanente construction, jamais nettement identifiable, qu'il paraît même, à moins de l'étudier en profondeur, particulièrement difficile de dater avec précision. L'on pourrait faire, en effet, une chronologie de la justice, pour montrer réellement d'où elle provient, comment elle a été établie, comment elle a perduré et, aussi, comment elle s'est transformée, mais ce serait là un tel labeur qu'il mériterait, à lui seul, de faire l'objet d'un ouvrage entier. Cependant, loin de désespérer, je crois que nous pouvons établir une typologie, sans pour autant observer la totalité des faits historiques, des modes de formation des systèmes judiciaires et, à dire vrai, je crois que l'on peut considérer qu'il y a, pour toute justice, malgré les différences marquées entre les divers systèmes, une commune origine. Système à l'extérieur de l'homme, la justice vient bel et bien de *quelque part*, et ce *quelque part*, inévitablement, parce que la justice est un enchevêtrement de concepts abstraits, est l'intelligence humaine ; c'est de la conscience individuelle que provient la justice qui, avant d'être établie, doit forcément être pensée, sinon, même si elle existait en tant que telle, n'étant pas pensée, elle ne serait pas entrée dans le Panthéon des nobles notions de l'humanité. Quand elle est sincère, qui plus est, elle culmine dans les plus hauts sommets du conditionnement intellectuel, car, lorsque cela advient, elle est une répression qui s'ignore, qui croit être autre chose, qui croit être effectivement juste. Dans ce cas de figure, la conscience ne se pose même

pas la question du sens de la justice, celui-ci s'imposant de lui-même et lui semblant couler d'eau source, et passe directement, dès que possible, à l'application de cette justice apparemment naturelle. C'est que l'homme ne s'est que rarement posé le problème de la dangerosité de la nature des choses, la nature humaine y compris, qui implique une vision déterministe des êtres, les rendant *esclaves* de cette nature. La nature, qui renvoie à ce qu'est l'individu par nature, l'enferme par-là dans quelque chose de prédéterminé ; que ce quelque chose soit physique, tel l'*habitus*, cela se peut comprendre, mais qu'il en découle quelque règle d'ordre intellectuel, cela ne saurait faire office de certitude. Mais, au fond, il n'est pas de nature, ni pour l'humanité, ni pour la justice – sachant que la justice ferait, de toute façon, partie de la nature humaine – et rien n'est déterminé arbitrairement par avance ; au contraire, tout l'est, par expérience, du fait de la volonté. La justice, par conséquent, n'est guère naturelle ; elle n'est pas comme l'arbre dans la forêt, ni comme le sable dans le désert, ni comme le sel dans la mer, elle n'est pas le nuage dans le ciel, ni les flammes du soleil, mais elle est un concept créé de toutes pièces par l'humanité, parce que les hommes ont eu besoin, ou ont eu envie, d'ériger un système judiciaire conforme à leurs aspirations. Il y a donc un lien entre les désirs personnels et l'apparition de la justice. C'est aussi vrai dans les cas où cette dernière est sincère ou hypocrite, et c'est dans la recherche d'un certain bien-être personnel que les hommes vont avoir à cœur de créer un système judiciaire. Pourtant, pourrait-on objecter, la justice vise, non pas une petite partie de la population, mais bien l'ensemble de la société, et elle définit des règles, plus ou moins précises, pour tous les groupements humains qu'elle identifie, classant ainsi les hommes dans un tiroir étiqueté, pour lequel sont définis un certain nombre de lois et un certain nombre de droits. Qu'un individu puisse passer d'un tiroir à l'autre, cela semble possible, néanmoins, il devra se conformer à la justice qui correspondra à son emplacement. Mais, avant d'arriver à une telle complexité, il faut que le système judiciaire se mette en place, et qu'il puisse avoir des fondements suffisamment solides pour se maintenir et résister à l'épreuve du temps et des ressentiments.

Initialement, la justice vient de l'homme, elle ne peut venir d'ailleurs. Alors il semblerait que, en tant que système de valeurs, en tant que régulateur fondé sur des valeurs plus ou moins abstraites, elle soit née de la morale, et que rien d'autre au monde ne puisse l'avoir engendrée. Tandis que la morale se trouve initialement exclusivement à l'intérieur de l'homme, la justice, qui est en dehors, est une extériorisation de la morale¹¹⁵. A partir du

¹¹⁵ Dans la philosophie classique, Vermeil explique d'ailleurs que, selon lui, toute loi provient initialement de l'homme et, précisément, de sa moralité et, bien que je ne le rejoigne point sur sa pensée morale, je suis en

moment où les systèmes moraux ont essayé de s'exporter et, par effet de contagion, de s'intégrer dans plusieurs individus, ils se sont, en quelque sorte, formalisés, et ont donné naissance aux premiers systèmes judiciaires. Dans la famille, déjà, par exemple, existent des règles de justice très précises ; certains règlements peuvent s'appliquer à certains membres, tandis que d'autres en peuvent être exempts, et les punitions varient en fonction de la faute observée, ainsi que de la famille considérée ; car toutes les familles n'appliquent pas les mêmes règles, ni ne pèsent les erreurs dans la même balance. Ainsi, il se peut que, dans une famille donnée, si le père a interdit à son fils de manger du chocolat entre les heures des repas, et que celui-ci, effronté, se fait surprendre en train d'en chaparder une plaque dans le réfrigérateur, soit directement par son père, soit par sa mère, qui peut décider de le dénoncer ou pas, ou bien de le punir ou non, la règle s'appliquera, et il devra endurer une certaine peine, pouvant être atténuée ou accentuée par le bon vouloir de la mère. Par contre, si la mère enfreint cette règle, aucune punition ne lui sera infligée, et pour cause, ledit règlement ne s'applique pas à elle. Deux poids, deux mesures, dira-t-on peut-être, pourtant il n'en n'est rien ; au contraire, il est bien une loi précise, acceptée par le système, de force, sans doute, pour l'enfant, mais qui fait office, quoi qu'il en soit, de réglementation en vigueur, et qui ne peut être enfreinte qu'aux risques et périls des hors-la-loi. C'est un peu comme cela que fonctionne la justice ; bien entendu, ses lois embrassent plusieurs familles et plusieurs organisations, qui sont toutes regroupées sous un régime étatique, et le découpage de notre monde s'opère alors, non plus en familles, sinon plutôt en Etats, mais les Etats ne sont rien de plus que des extériorisations de systèmes familiaux ou personnels, localisés géographiquement, et qui se sont plus ou moins uniformisés, soit par nécessité, soit par obligation. Des frontières ont ensuite fait leur apparition, marquant une divergence systémique, pouvant être causée par divers facteurs, tels que les valeurs, mais aussi les langages ; cependant, il est possible que la langue soit un facteur tout à fait secondaire, dans la mesure où, historiquement, les langues ne se sont pas fédérées instantanément, mais se sont plutôt organisées autour, justement, d'un système de valeurs.

La justice, toujours, c'est son credo, définit ce qu'il faut faire, disons, ce qui est autorisé, et ce qu'il ne faut pas faire, c'est-à-dire ce qui est proscrit, et donc elle décrit, en société, un comportement type, que l'ensemble du corps social doit, en fonction des règlements qui

accord sur ce point-là ; il écrit : « C'est donc dans la balance de ces deux affections [égoïste et altruiste] que consiste la sagesse humaine : l'homme en est le libre modérateur ; s'il ne l'était pas, la Loi qui le punirait serait injuste. Il existe des règles de justice antérieures à la formation des Sociétés policées » (Vermeil 1781), et ses règles prennent naissance dans la morale.

s'appliquent à sa fraction, adopter. Elle établit, en fin de compte, ce qui est bien, qui est évidemment autorisé, et ce qui est mal, c'est-à-dire ce qui est interdit ; juger du bien et du mal, telle est sa fonction première. Si ce n'est encourager, promouvoir ce qui est bien, et sanctionner ce qui, par rapport à ses préceptes, est mal, voilà ce à quoi elle s'affaire. Sans arrêt, elle use d'un discours moralisateur ; et sa morale est une morale tout à fait particulière, et dont la qualité dépend du mode de réalisation politique qui a permis son érection. Si la base est contractuelle, comme cela semble être le cas dans nos sociétés modernes, alors tout le monde, mis à part quelques déviants, qui apparaîtront, aux yeux de tous, comme des parias, approuvera les valeurs de la justice, alors que si elle est imposée par la force, il est probable que les déviants soient plus nombreux, qu'ils soient plus agressifs envers le système, et qu'ils soient frappés, s'ils sont repérés, de manière particulièrement violente, par la justice. En toutes circonstances, la justice est d'ailleurs caractérisée par une certaine rigidité ; elle ne fait pas de sentiments, elle ne fait pas de cadeaux. Ses sentiments, ils sont inscrits dans ces codes et censés être connus de tous ; elle peut être colérique, haineuse, ou bien compatissante et large, elle n'en demeure pas moins, lorsqu'elle s'applique, fermée à toute discussion, sauf lorsque la jurisprudence s'impose, bien que la conversation soit toujours cloisonnée par des textes, et bornée à ses propres sentiments, qui ne peuvent, lors de la prise d'une décision de justice, en aucune façon être altérés. Les sentiments de la justice sont gravés dans le marbre de ses textes et sont, à moins d'une révision de fond de ceux-ci, inamovibles. Comme un seul homme, ou comme une bête sauvage, elle châtie le mal et laisse libre cours au bien. En unissant des contraires, elle oblige certains à des compromissions et offre à d'autres des avantages. Influant sur les volontés individuelles, elle est le fer de lance de certaines et le cadenas d'autres. Ceux qui en tirent toujours un avantage sont ceux qui, ayant parfaitement compris sa moralité, parviennent, soit à la modifier, soit à la contrôler. Mais ce n'est pas toujours chose aisée, surtout lorsque l'on évolue dans un milieu pour lequel la plupart des portes vers l'accès au pouvoir sont verrouillées à double tour.

Il faut croire que, à l'aube des sociétés, il y ait eu des hommes plus malins que d'autres, qui ont réussi à faire valoir leurs systèmes moraux, et à les vendre, en quelque sorte, à d'autres groupements d'individus, jusqu'à parvenir à une large synthèse, qui a embrassé des populations entières. Il semblerait naturel que ce soit originellement un modèle familial particulier qui se soit étendu, et qui se soit imposé à l'ensemble des membres de la société, et donc à l'ensemble des familles, qui se sont trouvées ainsi elles-mêmes restreintes dans leur volonté d'appliquer un règlement qui leur serait propre, et que l'on ait donné à ce modèle, parce qu'il est parvenu à s'institutionnaliser ou parce que, préalablement, l'on lui a reconnu

une certaine légitimité, le nom de justice. A bien regarder l'histoire de nos nations et de nos empires, l'on s'aperçoit d'ailleurs que, avant tout, ce sont certaines familles qui ont tenu le pouvoir ; les rois et les reines, les empereurs et les impératrices, les chefs de tribus barbares, étaient des membres de familles qui étaient parvenues à confisquer le pouvoir et à faire régner leur justice. Il est probable que, au tout début, cette justice ait été soit une justice du plus fort, soit une forme moralisatrice étendue, soit les deux. Le parfait exemple de mélange entre ces deux possibilités est la colonisation chrétienne, ou encore les croisades, durant lesquelles les gentils chrétiens allaient convertir les impies contrées païennes, ce pour le bien de leur seigneur, mais aussi dans le but inavoué de piller des cités et des civilisations entières sous la menace des armes et de la mort. Cette morale, et c'est là toute sa puissance, a découpé des pans entiers de la société, a octroyé certains privilèges, a contraint certains citoyens ou sujets à certaines corvées et à certains devoirs, tout en faisant croire à l'ensemble de la société qu'elle agissait pour le bien de tous. Ces familles au pouvoir, que l'on appelle, à tort, et j'expliquerai pourquoi, classes dirigeantes, ont imposé leurs valeurs morales à tous les membres de la société ; de fait, ceux qui ne les approuvaient pas, ou ceux qui se permettaient de ne pas les respecter, s'exposaient au châtement, qui pouvait osciller entre l'emprisonnement ou la barbarie. Car, pour réprimer le mal, et donc pour faire le bien, la justice n'a jamais eu peur d'avoir recours à la violence, ni de faire couler le sang de ceux qui, ayant pris le risque de s'y opposer, se sont trouvés placés sous son joug. La justice, c'est donc non seulement la justice des dirigeants, au service des dirigeants, mais aussi la morale des dirigeants, institutionnalisée par ces mêmes dirigeants. Extériorisée, formalisée et habituelle, cette morale est devenue spontanément justice. Il s'est produit quasiment le même mécanisme que j'ai schématisé dans les Figures 31 et 32, à savoir qu'une partie de la population du système donné, qui vivait, initialement, au même niveau que l'ensemble de ses homologues, s'est extraite du système initial, fût-il sauvage, et est parvenue à instaurer son propre système, donnant ainsi une toute autre allure à ce que l'on a coutume d'appeler l'Etat sauvage, le faisant, pour ainsi dire, disparaître. Cette disparition a pu être progressive ou brutale, peu importe, puisqu'elle a été bel et bien effective. Par la suite, les systèmes moraux se sont imbriqués ou opposés les uns les autres dans les sociétés, tout comme ils se sont confrontés au système judiciaire, avec lequel ils étaient plus ou moins compatibles, et se sont adaptés à ce dernier. Soit, intellectuellement, l'opposition s'est maintenue, dans l'attente, éventuellement, de se révolter dans un combat physique, soit elle s'est érodée, dans le cas où le système dominant a pris le dessus sur la moralité personnelle.

Quoi qu'il adviene, la lutte est permanente. Cela se comprend d'autant mieux que les systèmes judiciaires s'inscrivent dans une logique causale. Ils ne sont rien de plus que des manifestations plus ou moins abstraites de l'intellect agissant et réagissant dans la causalité. La justice, d'ailleurs, fonctionne, au même titre que la morale, pareillement à un algorithme : « si tu fais ceci, cela t'es réservé, si tu fais cela, alors tu devras faire ça etc. », tel est son mode de fonctionnement. Préventive, elle est aussi essentiellement réactive. Là encore, comme la morale, elle n'agit pas, elle réagit par rapport à une situation donnée. Elle donne un avis, libère ou condamne, bref, elle décide du devenir d'un individu vis-à-vis d'une situation précise. Par-là, tout comme la morale, elle veut introduire de la permanence ; parce que les lois sont permanentes, dans l'impermanence du monde causal. A dire vrai, il est possible de faire une infinité de parallèles entre la sphère morale et la sphère judiciaire ; et pour cause, elles sont en tous points similaires, à ceci près que la justice n'est pas seulement intériorisée, mais qu'elle est aussi matériellement extériorisée. La justice c'est la morale à l'extérieur, la morale en dehors de l'homme, la morale qui agit sur l'homme, parfois indépendamment de sa propre volonté – c'est là d'ailleurs la différence majeure entre morale et justice, puisque la morale suit toujours la volonté. C'est une morale à la fois maîtrisée, et qui échappe à tout contrôle ; maîtrisée par ceux qui l'établissent et la font exécuter, elle ne peut être influencée par la volonté de ceux qui la subissent, et qui ne peuvent rien contre elle. La seule alternative possible au système judiciaire et à ses valeurs, c'est la déviance ; dévier du système au risque de se faire prendre pour faire ce que l'on a envie de faire, ce que notre propre moralité nous autorise, ce qui nous stimule et nous motive, c'est à cela que nous astreint la justice ; tout du moins, c'est à cela qu'elle astreint ceux qui ne veulent pas s'y conformer. Etre dans la loi ou être hors-la-loi ; préférer la morale du système à la sienne propre ou bien l'inverse, ou encore réaliser leur adéquation, c'est en ces termes que se pose l'existence régie par un système judiciaire. Alors, si morale et justice sont deux notions très proches l'une de l'autre, elles sont différenciées par le caractère politique de la justice ; celle-ci, contrairement à la seule morale, incarnant un pouvoir politique. La justice, si elle est liée à la morale, parce qu'elle suit des règles très similaires, est encore plus reliée au pouvoir, dont elle permet l'exercice et dont elle assure la stabilité. La morale, au contraire, peut mettre en péril un système judiciaire, elle est une menace constante pour la justice en vigueur, une remise en question potentielle permanente de cette dernière. Rares ne sont pas les hommes qui estiment que les codes juridiques sont discutables ou, au bord des extrêmes, absurdes et infondés, et rares ne sont pas ceux qui rêvent de les remplacer par quelque chose de radicalement différent. Par conséquent, si morale et justice se complètent ou, plutôt, si la première induit la seconde, elle peut

également constituer, à échéance plus ou moins longue, une menace à son encontre ; à l'intérieur du système, les systèmes moraux peuvent très bien, à un moment ou un autre, décider de se rebeller contre la justice, et donc contre le système moral qui s'est transformé en hétérotopie impalpable. Une nouvelle extériorisation est alors possible, qui viendra se substituer au système pour lors dominant.

§ 75. Volonté individuelle et justice

Si la morale est volontariste, et que la justice est issue de la morale, alors, automatiquement, la justice sera teintée de volontarisme. La morale sort toujours d'un *je veux*, alors, même si la justice peut émaner d'un *nous voulons*, cela n'enlève rien à ce que, comme la morale, *elle veut*. Ce qu'il y a, cependant, et qui peut poser problème, c'est que la justice peut être à la fois un facteur d'émancipation et un canalisateur de la volonté individuelle ; il permet à certains, ceux qui ont le contrôle, ou qui échappent au contrôle, de satisfaire leurs désirs, tandis qu'ils empêchent d'autres de faire ce qu'ils souhaitent. La justice, pour une partie des citoyens, est une contrainte de taille, qui les prive de leurs joies et contrecarrent leurs activités. Alors que ces individus *peuvent*, qu'ils ont un certain pouvoir d'action, la justice constitue pour eux un contre-pouvoir de taille. En les empêchant de s'adonner à toute une série d'agissements, elle les contrarie et les ennuie, de sorte qu'ils n'éprouvent pas, à son égard, une grande sympathie. Dans un monde où les volontés individuelles s'entrecroisent, où, souvent, elles se manipulent et s'utilisent les unes les autres, en vue de parvenir à des fins personnelles, la justice intervient et barre la route de certains individus qui, espérant pouvoir réaliser leurs projets, ne le peuvent guère puisque ceux-ci ne rentrent pas dans le cadre juridique imposé. La justice est donc, dans le même temps, volonté et contre-volonté. Volonté suprême, volonté totale, elle retient dans ses filets ceux qui songent l'enfreindre ou bien l'attaquer. Qui veut agir à son encontre ne le peut ; ses moyens sont trop importants, trop radicaux. Intouchable, elle est la force par-dessus toutes les forces. Et si, d'après Chomsky, « il serait très raisonnable, la plupart du temps, d'agir contre les institutions légales d'une société donnée, si cela permettait d'ébranler les sources du pouvoir et de l'oppression dans la société » (*Justice contre pouvoir*, Chomsky,

Foucault 1971), l'on voit mal comment la lutte pourrait se matérialiser et être efficace. Et l'on peut toujours rêver d'abolir le système judiciaire en place, de le remplacer, mais cela n'est pas possible, certainement, autrement que par la force.

Ce qui découle de cette réflexion c'est que, la justice agissant à la fois comme un pouvoir et contre-pouvoir, une volonté et une contre-volonté, oppose nécessairement plusieurs groupements humains, qu'ils soient politiques, associatifs, ou simplement citoyens, les uns aux autres, et plus précisément ceux qui exercent la justice à ceux qui la subissent. Foucault considère que cette problématique est due au fait que les sociétés sont divisées en classes sociales ; à ce sujet, il affirme : « La notion même justice fonctionne à l'intérieur de la société de classes comme revendication du côté de la classe opprimée, et comme justification du côté de la classe opprimante. Et dans une société sans classe, je ne suis pas sûr que l'on ait encore à utiliser cette notion de justice » (*idem*). Très marxiste dans son propos, il a au moins le mérite de mettre en avant le fait que, sans opposition humaine, sans conflit potentiel, c'est le concept même de justice qui disparaît, qui n'a plus aucune réalité, ni même, puisque privé d'objet, aucune définition. Que l'on admette ou pas que la société soit une société de classes, il demeure certain que, lorsque la querelle n'a plus de raison d'être, la justice, de même, n'a plus de motif d'existence. Nietzsche, de son côté, sans verser dans le discours marxiste, propose une approche assez singulière de la justice : « Un mot ici contre les tentatives récentes pour chercher l'origine de la justice sur un tout autre terrain, – celui du ressentiment » (*Généalogie de la morale*, Nietzsche 1971). Nietzsche situe sur un terrain tout autre, mais pourtant bien ressemblant, l'essence de la justice ; pour lui, elle n'est pas même pouvoir, mais elle est la conséquence de l'injustice ressentie par ceux qui sont opprimés par le pouvoir ; ainsi ceux-ci vont-ils le haïr, le trouver injuste, et donc élaborer leur propre justice, qui, en fait, définira, si l'on regarde les deux facettes de son miroir, le concept de justice dans sa globalité. Selon Nietzsche, et s'il devait parler comme Foucault, la justice provient uniquement de la revendication de la classe opprimée ; elle n'est connue qu'ainsi par la conscience qui, si elle n'avait pas été alertée par cette réclamation, n'en n'aurait jamais eu connaissance. Je crois que, ici, Nietzsche restreint trop l'essence plausible de la justice, car il est tout à fait possible que, par anticipation, les hommes au pouvoir aient décidé d'ériger de leur propre chef un système répressif portant le nom de justice, sans avoir pour autant besoin de remarquer des velléités de révoltes. Par conséquent le ressentiment est une origine possible de la justice, au même titre que l'anticipation, permise tant par le dialogue, l'apprentissage, que par l'expérience, et ces deux considérations peuvent également se confronter l'une l'autre sans qu'aucune incompatibilité vienne empêcher l'instauration d'un système judiciaire ; par

nature, ressentiment et anticipation s'opposent, et leur opposition constitue moins un obstacle à la création de la justice qu'une condition nécessaire à son avènement. Du combat des morales est née la justice, il ne faut pas chercher ailleurs son origine. Ainsi il est effectif que, si ce ne sont des classes, des groupes d'individus aux identités multiples, pas toujours formalisés, s'affrontent au sein de la société et essaient, chacun à leur manière, d'imposer leur propre justice. La justice dépend donc de la volonté de ces groupes d'intérêts, qui n'est autre qu'une volonté agrégée, ou une volonté de compromis ; agrégée car elle représente la somme des intérêts individuels constitués par les membres du groupement, de compromis parce qu'il est probable que, pour se faciliter la tâche, ou pour acquérir un peu de pouvoir, certaines individualités aient renoncé à une partie de leur volonté personnelle au profit d'une volonté de groupe. Car il est toujours question de pouvoir, d'obtenir le pouvoir pour faire régner sa propre justice, qui servira ses propres intérêts, et ne fera pas obstacle à la réalisation de ses propres désirs. C'est pour cela, pour gagner du pouvoir, que les hommes se sont associés les uns aux autres ; il leur faut partir d'une base commune, partager des objectifs communs, qui réunissent un maximum d'individus, afin d'être à même, justement, de prendre le pouvoir.

Il n'est donc pas d'imposture plus grande, dans cette configuration, que la justice des systèmes, qui, en fait, n'est rien sinon une perception toute relative de ce qui, au sens de certains individus, devrait être, et de ce qui, symétriquement, ne devrait pas être, de ce qui devrait, pour eux, en réalité, afin de leur permettre de jouir de tout ce dont ils ont envie, être autorisé et, parallèlement, interdit. Cette justice, vous l'aurez compris, n'a rien de juste, rien d'équilibré en soi, mais elle n'est que la résultante d'un constant rapport de force entre différents groupuscules, qui aspirent tous à faire appliquer leur loi. Pour l'homme de ressentiment, le pouvoir est forcément injuste, et sa justice est nécessairement infondée ; c'est pourquoi il lui paraît indispensable de le renverser ou, au moins, de l'influencer, afin de le rendre plus juste, que sa justice ait des bases plus saines, c'est-à-dire, au fond, le rendre plus conforme à sa vision de la justice, elle-même plus en harmonie avec ses aspirations, ou encore de faire en sorte qu'il se calque le plus possible sur son propre système moral. C'est là que se situe toute la substance de sa revendication, en son cœur même qui, jugeant du système judiciaire comme il jugerait de n'importe quel phénomène ou de n'importe quel état de fait, comparant la réalité empirique causale à son système moral permanent et figé, c'est à partir de là qu'il décide de la sincérité ou de l'hypocrisie du système, et notamment de sa justice ; par erreur et par habitude, il considérera qu'un système en concordance avec sa propre conception de la justice est sincère, alors qu'un autre, qui y est contraire, est obligatoirement hypocrite ; c'est qu'il définit l'hypocrisie et la sincérité non pas à partir du mensonge de celui qui y

contribue, sinon plutôt à partir de son seul point de vue, qu'il considère être l'infaillible baromètre de la sincérité. Chacun pensant détenir la vérité, chacun se croyant sincère, excepté le menteur qui s'assume, et prenant tout ce qui est contraire à sa conception des choses pour de l'hypocrisie, il est évident que, en société, la plupart des hommes ayant des pensées et des aspirations différentes, et voulant, au passage, imposer leur système moral à autrui, le conflit est inévitable. Chaque conflit donne ensuite cours à de nouveaux types de droits, qui font apparaître, aux yeux de ceux qui se sentent lésés, de nouvelles injustices. Schopenhauer écrit, à ce sujet, que « la nécessité de l'État repose, en réalité, sur la constatation de l'*injustice* de la race humaine. Sans elle, on ne penserait nullement à l'État ; car personne ne craindrait une atteinte à ses droits » (*Ethique, droit et politique*, Schopenhauer 1909) ; cependant, il considère ici l'injustice par rapport, l'on l'aura compris en lisant son *Fondement de la morale*, à une justice absolue, considérée, selon lui, comme une vertu cardinale ; par conséquent sa lecture n'est juste, si j'ose dire, que si l'on considère l'injustice, non pas comme une réalité en soi, mais comme une réalité sociale, issue des impressions des citoyens en société, qui considèrent souffrir d'injustice. Le schéma, néanmoins, qui découle de cette proposition, est strictement le même que celui que j'ai proposé ci-devant, c'est-à-dire que le sentiment d'injustice est générateur de luttes, et que ces luttes ne prennent fin que lorsqu'un nouveau régime est instauré, ou que le présent parvient à se stabiliser, et ce par l'usage de la force et pour une durée toujours, au regard de l'histoire de notre planète, très éphémère. Car, en ce monde, tout ce qui est causal, tout ce qui est inscrit dans la phénoménologie, est de courte durée. Tout passe, tout se meurt, rien ne perdure, et tout s'oublie avec le temps. Peut-être avons-nous perdu, oublié, quelque civilisation ancienne, quelque Atlantide platonicienne, dont la grandeur d'antan a disparu de nos livres et de nos mémoires. Tout ce qui est grand devient rapidement petit, ou poussière. Il n'est rien dans la causalité qui tienne plus de quelques siècles ou, au mieux, quand, par chance ou par miracle, les hommes ont érigé des monuments si grands que leurs vestiges ont traversé les âges, quelques millénaires. Mais toute cette grandeur, toutes ces civilisations, ne sont que peu de choses par rapport à la nature qui leur permet d'exister et qui, si elle connaît des changements brutaux, peut les dissoudre en une fraction de seconde. Alors les systèmes humains passent et se reconstruisent ; se voulant immortels, ils sont pourtant bien périssables, mais cela leur importe peu, l'illusion de l'immensité leur suffit. La volonté ne voit pas bien loin dans l'univers, sa temporalité est souvent indécise, et ses échéances sont toujours de l'ordre du court terme, alors, même le peu de gloire qu'elle peut acquérir lui suffit, elle s'en satisfait, d'autant plus que, aveugle, elle a l'impression que celle-ci dure très longtemps. Dupe d'elle-même, la volonté n'a besoin de

personne pour se fourvoyer ; elle est la personne qui se fourvoie, l'erreur qui s'incarne. En conséquence, lorsqu'elle poursuit des objectifs de justice, elle ne fait que se battre pour des miettes, pour des causes qui plongeront, peu après qu'elle ait disparu, dans l'oubli. La justice, idéal tellement désiré par la volonté individuelle, n'est que poudre aux yeux. Elle fait rêver les hommes qu'elle trompe ou qu'elle anime, les mène au combat, à tant de luttes vaines, qui ne remplissent ni leur esprit ni leur cœur.

§ 76. Châtier : culture de la colère, de la haine et de la vengeance à travers la justice

Nietzsche associe fort volontiers justice et vengeance, comme si, d'une certaine manière, ces deux notions n'en formaient qu'une. Quand il les dissocie, c'est pour dire que, ce que l'on appelle usuellement justice, n'est rien sinon une action vengeresse. Dans la *Généalogie de la morale*, poursuivant son analogie entre justice et ressentiment, il affirme : « Et, comme des choses semblables naissent nécessairement les choses semblables, on ne s'étonnera pas que, précisément dans ces milieux, des tentatives soient faites – et ce n'est pas la première fois – pour sanctifier la *vengeance* sous le nom de *justice* – comme si la justice n'était au fond qu'une transformation du sentiment de l'offense ressentie – et pour mettre en honneur, avec la vengeance, l'ensemble de toutes les émotions *réactives* »¹¹⁶ (Nietzsche 1971). Cela traduit toute l'hypocrisie des systèmes judiciaires qui, effectivement, dans toute leur action répressive, sanctifient leur vengeance sous le nom de justice. Sans doute cela permet aux citoyens ou aux sujets de mieux supporter leur sort, leur donnant l'illusion que, aussi triste soit-il, celui-ci est, avant tout, très juste ; car si l'on leur disait la vérité, si l'on leur disait que la justice n'était qu'un avatar de la vengeance du pouvoir, il est fort à parier qu'ils se révolteraient et, à leur tour, se vengeraient des injonctions subies. Néanmoins, là encore, à mon sens, l'explication nietzschéenne de la justice, située exclusivement dans le ressentiment réactif, est bien trop restrictive ; l'anticipation ou, tout simplement, le désir de préservation, peuvent être autant de motifs de mises en place d'un système judiciaire précédant le

¹¹⁶ Héraclite disait : « On ne connaîtrait pas le mot de justice, s'il n'y avait pas de perversité » (Héraclite 1986), mais l'on ignore s'il place la perversité dans le ressentiment ou du point de vue de celui-ci.

ressentiment des masses dominées, et la vengeance peut porter non seulement, du point de vue des hommes de ressentiment, sur le pouvoir, mais aussi, à partir de l'œil des dominants, sur ceux qui en sont esclaves ; car le pouvoir peut fort bien, s'il le souhaite, ou bien en réponse à une action qui lui semble, précisément, injuste, et le degré de l'injustice, du préjudice estimé subi, est directement fonction du péril qu'il fait encourir au pouvoir. Plus le pouvoir se sentira en danger, et plus il sera enclin à punir ses détracteurs ; en somme, plus il se sentira menacé et plus sa vengeance sera terrible. Impitoyable envers ses opposants, il a une grande propension à la pitié à l'égard de sa propre personnalité – si l'on peut parler de personnalité. Très replié sur lui-même, ayant une haute estime de lui-même, le pouvoir use de tous les moyens pour se préserver ; et la justice est le premier de ses moyens. Venger le pouvoir, venger, en fin de compte, toutes les formes de pouvoirs, telle est sa vocation première. Je parle bien de toutes les formes de pouvoir car, même s'il est des systèmes dominés, ils n'en sont pas moins pouvoirs réels ou potentiels ; et ce n'est pas parce qu'un pouvoir est en situation d'oppression, ce n'est pas parce qu'il ne peut s'étendre librement, selon son bon vouloir, qu'il n'est pas, pour autant, pouvoir. Bon nombre de pouvoirs sont dominés, beaucoup essaient de faire entendre le son de leur voix, et, bien que n'étant pas toujours considérés ou entendus, bien que leurs actions n'aient pas systématiquement des effets sur le corps social, ils n'en représentent pas moins, relativement à certaines autres organisations moins puissantes, et aussi parce qu'ils ont la capacité de rassembler des individus et de les faire agir conformément aux règles de son propre système, une forme effective de pouvoir. Dès lors qu'un système peut influencer les choix des individus, qu'il peut les faire dévier de leur trajectoire initiale vers sa trajectoire, indubitablement, de par son emprise sur les individualités, il a du pouvoir, il est pouvoir. Par la suite, sa puissance se mesure non seulement à cette capacité d'influence, mais aussi sur son aptitude, justement, à prendre le pouvoir – à noter que, lorsqu'un système parvient à réunir un maximum d'individus et, surtout, qu'il réussit à les armer, alors la prise de pouvoir est, pour lui, un palier qui se franchira tout naturellement, presque inconsciemment. Lorsqu'il est parvenu à ce stade, la vengeance est, pour lui, le passage obligé, le moyen central par lequel il assurera sa préservation. Par conséquent, la vengeance, même si elle est toujours du ressort du ressentiment, n'est pas l'exclusivité de ceux que Nietzsche considère comme étant des hommes du ressentiment ; à plus forte raison que le ressentiment peut être en quelque sorte aliéné, et que, au lieu d'être haine, il soit colère, et donc état ponctuel, qui va motiver, précisément, l'acte de justice – ou acte de vengeance.

D'où il découle que la justice peut être motivée soit par de la haine, soit par de la colère. La haine, parce qu'elle est empreinte d'une certaine stabilité, qu'elle a des objets précis et, s'ils ne sont permanents, durablement haïssables, permet à la justice, qu'elle soit du dominant ou du dominé, de se structurer ; c'est grâce à sa haine de certains principes, de certaines valeurs ou de certains agents, réciproquement du fait de son amour pour les principes, valeurs et agents inverses, que le système va ériger sa justice. De manière assez évidente, il haïra tout ce qu'il n'aime pas, et veillera donc à ce que toute action qui soit contraire à ses valeurs soit condamnée. Ses lois, ses règles, émanent en conséquence directement de cet amour et de cette haine ; elles sont l'incarnation, sur papier, sous forme de codes, de tout ce que le système déteste ; extraordinaire manifestation de haine et de mépris de tout ce qui lui est étranger. Sa colère, elle, se manifeste à un autre étage ; comme je l'ai expliqué, elle est caractérisée par sa ponctualité, par le fait qu'elle soit toujours de courte durée. Son objet doit donc être à la fois précis, authentique et furtif, ne pouvant s'inscrire dans une permanence qui, si elle s'avérait réelle, lui vaudrait, non plus la colère du système, mais bien sa haine. L'objet de la colère, pour la justice et ses juges, c'est l'infraction. Enfreindre la loi, l'on le sait, est passible de sanctions, sanctions dont les formes, elles, sont issues de la haine éprouvée par le système, mais l'infraction même, en ce qu'elle est acte précis, identifiable, situable dans l'espace et dans le temps, bien qu'elle soit, dans sa globalité, objet de haine pour le système, est, dans son exclusivité, également un formidable motif de colère. L'infraction, en tant qu'événement, justifie la colère d'un système qui, appliquant ses règles de haine à l'encontre de celui qui en est l'auteur, va exécuter telle ou telle sentence jugée appropriée. Pour l'éteindre, incendie de forêt de grande ampleur, il doit, le plus rapidement possible, traiter le cas du hors-la-loi, et lui infliger une punition que ses normes vengeresses estiment être juste. Il s'opère donc un transfert de la haine vers le pouvoir comme système, puis du pouvoir vers la haine, de la haine vers la colère, et de la colère jusqu'à la sanction. Une fois effectuée, la punition rassasie les pulsions colériques des membres du système, la colère s'apaise, et l'on recouvre l'état stationnaire de haine. L'état transitoire, qui permet le retour à la simple haine, une haine, en quelque sorte, apaisée, est matérialisé par ladite punition, punition que l'on peut communément regrouper sous le patronyme large de châtiment. Châtier, c'est à cela que s'affaire la justice pour assurer au système son retour à la tranquillité, pour calmer ses remous et aplanir ses vagues ; et les châtiments peuvent revêtir de multiples formes : amendes, années d'emprisonnement, torture, supplice, peine de mort etc. les moyens ne manquent pas à une justice toujours inventive et jamais à cours d'imagination dans ce domaine-ci. Les châtiments sont la représentation matérielle de la vengeance du système judiciaire, vengeance portant sur

une infraction précise, et donc sur un état colérique de courte durée. La vengeance par le châtement, pour revenir à l'état normal, pour conserver, par-là, le système dominant, est le plus remarquable acte de colère effectué par la justice. Nietzsche écrit, très préoccupé par cette question, cette remarque fort perspicace : « (– la vengeance ramène au même problème : « comment faire souffrir peut-il être une réparation ? »). Il répugne, à ce qu'il me semble, à la délicatesse, ou plutôt à la tartuferie d'animaux domestiqués (lisez : les hommes modernes, lisez : nous-mêmes) de se représenter ; avec toute l'énergie voulue, jusqu'à quel point la *cruauté* était la réjouissance préférée de l'humanité primitive et entrainé comme ingrédient dans presque tous ses plaisirs ; combien naïf, d'autre part, combien innocent apparaît son besoin de cruauté, combien justement la « méchanceté désintéressée » (ou pour employer l'expression de Spinoza, la *sympathia malevolens*) apparaît chez elle, par principe, comme un attribut *normal* de l'homme » (*idem*) ; il y a donc, dans le châtement, à la fois quelque chose de colérique et quelque chose de spectaculaire, quelque chose de jouissif, qui plaît à la foule, qui plaît aux citoyens qui, à travers lui, et donc grâce au système, va satisfaire leur sadisme. Je crois aussi que, en plus de cette tendance sadique, le châtement détient un pouvoir de dissuasion assez considérable ; voyant ce qu'il advient aux forçats, les autres membres de la société seront sans doute convaincus de ne pas commettre les mêmes *erreurs* qu'eux – l'on parle ici d'erreur, bien entendu, en fonction des seules valeurs du système judiciaire, qui elles seules décident ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire, et, par-là, de l'ensemble de définition des erreurs possibles à commettre. Le châtement a donc une triple fonction : d'abord celle de calmer la colère, ensuite celle de combler la joie du sadique, enfin celle de convaincre quiconque en aurait l'idée qu'il est préférable pour lui de ne pas enfreindre la loi. Le châtement, c'est la répression sous les projecteurs, affichée au grand jour, et glorifiée par ceux qui gouvernent le système. Alors, ce châtement peut s'exercer de diverses manières, de la plus extravagante à la plus camouflée, de la plus affichée, grandiloquente, à la plus discrète ; les supplices d'antan, durant lesquels les condamnés étaient torturés sur la place publique, ont peu à peu, dans certaines civilisations, cédé leur place à des formes de répressions que l'on a jugées plus humaines ; mais le sont-elles vraiment ? Si le système punit, il échelonne sa vengeance selon un certain degré de nécessité, et, si le châtement peut dépasser sa propre raison, ou cette seule nécessité, il n'est pas évident que cela se produise systématiquement ; aussi, quand il lui suffit d'emprisonner, ou de tuer à l'abri des regards, parce que cela constitue déjà un élément de satisfaction et un procédé de dissuasion suffisamment efficace, alors il peut se contenter de peines apparemment moindres, d'une, pour reprendre les mots de Foucault, « certaine discrétion dans l'art de faire souffrir » (Foucault 1993). En d'autres termes, s'il faut un fusil

pour abattre un lion, guère besoin de tant d'artillerie pour mettre une mouche hors d'état de nuire ; en fonction du système dans lequel on se trouve, il faut employer des moyens proportionnels aux événements ; quand le système, c'est l'homme, et que l'homme veut assurer sa survie, il préférera, face au lion, le fusil, et, face à la mouche tsétsé, la tapette, utilisant ainsi un moyen proportionnel à chaque problème ; d'ailleurs, l'on peut constater que le fusil, face à la mouche, serait tout bonnement inefficace, et que l'homme n'a pas intérêt à s'en servir pour se prémunir de la menace qu'elle constitue, tout comme, parallèlement, il ne pourrait avoir raison du lion avec une simple tapette ; alors il semblerait que des mesures disproportionnées puissent être, pour un système donné, tout à fait préjudiciables. Si, par exemple, aujourd'hui, en France ou aux Etats-Unis, le pouvoir venait à conduire à la mort par le supplice tous les voleurs, il est fort probable que les sociétés citoyennes, parce qu'elles sont dressées aux proportions du système en place, s'indignant devant la disproportion des mesures prises par l'Etat, se trouvent outragées, se révoltent et tentent de faire choir le pouvoir en place. Symétriquement, si ces mêmes pouvoirs laissaient courir dans la nature des meurtriers multirécidivistes, il est quasiment certain qu'une même indignation se déclencherait dans le corps social, que les habitudes ont dressé de telle façon que, pour lui, pareil meurtrier doit être soit jeté en prison à vie, soit voué à la peine de mort. La proportion des peines est donc, et j'y reviendrai dans le paragraphe suivant, un point crucial, que les pouvoirs ne doivent pas ignorer ; et, une fois celle-ci établie, à laquelle ils ne doivent surtout pas, au risque de se mettre eux-mêmes dans une situation délicate, déroger.

Par l'exercice du châtement, inscrit dans les traditions des systèmes judiciaires, le pouvoir se met à l'abri de bien des périls, et le châtement est le premier facteur régulateur qui permet au système de tenir sur ses deux pieds. Engendré par le système, son application est la première garantie de son maintien. Acte de colère, résultante de la haine, il permet à tous les agents non déviants de se rassurer eux-mêmes dans leurs certitudes. Ces certitudes en question portent sur leur foi en les valeurs du système, valeurs qui ont pris l'ascendant sur leurs valeurs personnelles, valeurs sacrées, pour lesquelles ils sont prêts à donner, si la nécessité se faisait sentir, leur personne toute entière. Je dis bien, ici, agents non déviants, car, à l'évidence, ceux qui s'exposent au courroux de la justice sont forcément des agents déviants, c'est-à-dire des individus rebelles, qui ne conçoivent pas une existence dans les limitations imposées par le système dans lequel, pour des raisons héréditaires ou géographiques, ils évoluent par incidence. Qui dévie de la norme est sujet, potentiellement, au châtement. Qui n'en dévie jamais, évidemment, ne prend aucunement le risque d'en souffrir – à moins, bien entendu, d'être victime d'un complot et de faux témoignages. Et la hauteur du châtement mesure

également la hauteur du risque pris par l'individu déviant ; et, pour lui, il faut que cette prise de risque soit suffisamment rémunératrice pour être justifiée. Ladite rémunération peut, au même titre que les châtiments normalisés, être très variable, en cela qu'elle est très dépendante des aspirations particulières de l'individu déviant ; si celui-ci trouve son compte simplement dans le plaisir d'enfreindre la loi, alors, pour lui, le risque de toute effraction est minimisé ; par contre, si un individu n'est prêt à enfreindre la loi que, par exemple, pour le gain d'un certain butin, dont le montant doit être, à ses yeux, suffisamment élevé pour justifier sa future infraction, alors sa prise de risque aura une justification bien précise en son esprit, dépendant tant du gain espéré que de la probabilité d'être pris par la police, et aussi de la dureté des peines encourues pour l'acte en question. Plusieurs paramètres viennent donc justifier une prise de risque, tels que l'individu désireux d'enfreindre la loi établisse des équivalences selon lesquelles tel gain espéré justifiera telle prise de risque. Si le gain attendu par celui qui envisage de commettre une infraction n'est pas assez conséquent, alors il se rangera, comme l'immense majorité de ses concitoyens, du côté de la loi. La propension à se mettre volontairement hors-la-loi est donc fonction d'une certaine mesure de la part des individus potentiellement déviants ; ceux-ci pesant, avant d'agir, le pour et le contre de leur agissement probable, faisant des équivalences, même approximatives, entre les gains et les sanctions. Eh bien ils ne sont pas seuls à procéder ainsi ; c'est l'ensemble du système, et c'est ce qui va nous intéresser dans ce qui suit, qui évalue son mode de fonctionnement à partir de ces mêmes équivalences.

§ 77. La justice corrective et ses ressorts : troc et marchandage

La justice corrective implique la correction, c'est-à-dire la réprimande, la punition. Et tout comme un hors-la-loi potentiel va mesurer le prix du risque qu'il va encourir s'il décide d'enfreindre les règles, la justice va décider du prix des infractions. Foucault dit, à ce sujet, et je crois que ces assertions résument fort bien la situation : « Si le motif d'un crime, c'est l'avantage qu'on se représente, l'efficacité de la peine est dans le désavantage qu'on en attend » et « Il faut qu'à l'idée de chaque crime et des avantages qu'on en attend, soit associée

l'idée d'un châtement déterminé avec les inconvénients précis qui en résultent » (*idem*). A chaque faute correspond une peine précise, dont le montant est fixé par avance par la loi, et ces peines sont connaissables par avance par n'importe qui, disponible dans les codes de lois du pays concerné. Par exemple, en France, l'article 311-3 du *Code pénal* stipule que « Le vol est puni de trois ans d'emprisonnement et de 45000 euros d'amende », tandis que, dans d'autres pays, bercés par d'autres traditions, l'on préconise, pour le larcin, du couper la main du voleur ; c'est notamment ce qui est avancé par le *Coran* : « Le voleur et la voleuse, à tous deux coupez la main, en punition de ce qu'ils se sont acquis, et comme châtement de la part d'Allah. Allah est Puissant et Sage » (*Coran 5 : 38*), ainsi que par le petit livre de l'Ayatollah Khomeiny, selon qui : « Si on appliquait pendant une année seulement les lois punitives de l'Islam, on déracinerait toutes les injustices et les immoralités dévastatrices. Il faut châtier les fautes par la loi du talion : couper la main du voleur, tuer l'assassin et non pas le mettre en prison, flageller la femme ou l'homme adultère »¹¹⁷ (*Principes politiques, philosophiques, sociaux et religieux de l'Ayatollah Khomeiny*, Ayatollah Khomeiny 1979). L'on voit alors que, si les préceptes du *Coran* et de l'Ayatollah Khomeiny sont concordants, ils sont discordants avec les propositions du *Code pénal*. Est-ce à dire que l'une ou l'autre des solutions, pour un même acte, ici le vol, est plus juste ? Nous ne saurions le dire. Ce qui est certain, c'est que tant le *Code pénal* que le *Coran* croient être justes, croient exprimer la justice ; et ce n'est pas faux, la justice étant relative à la forme d'exercice du pouvoir, en effet, ils en sont l'expression directe. Par contre, ils ne sont le reflet d'aucune justice absolue. Ce qui est intéressant, outre les diverses sanctions proposées pour un même délit, est le prix que la justice fait payer à ceux qui ne la respectent pas : en France, le corps n'est ni mutilé, ni même abîmé, mais l'accusé doit verser un certain montant en euros et faire de la prison, alors que, en Iran, il n'est nullement question de spolier l'accusé, mais seulement de l'amputer d'un membre. Ainsi peut-on poser deux équations, pour deux situations différentes : 1) En France : vol = amende + prison, 2) En Iran : vol = amputation de la main ; peut-on en déduire, puisque vol dans 1) = vol dans 2), que amende + prison = amputation de la main ? Rien n'est moins certain. Car si les peines peuvent fort bien s'appliquer dans un pays donné, elles ont du mal à s'exporter, tout comme à s'importer. Au regard de l'histoire, d'ailleurs, outre les considérations d'ordre géographique, l'on s'aperçoit que, d'une période à l'autre, pour un

¹¹⁷ Cette phrase résume avec assez de netteté le fonctionnement des systèmes judiciaires ; tout d'abord, en faisant intervenir la moralité, elle montre ô combien la justice est le prolongement de la morale, sans se poser la question si les châtements qu'elle inflige, eux, sont moraux, ensuite en faisant appel à la vengeance, représentée ici par l'invocation à la loi du talion.

territoire donné, les peines ont considérablement changé ; et d'aucuns diront qu'elles sont, si l'on les place sur un degré d'égalité du point de vue temporel, équivalentes. L'on ne craindra pas de dire, au contraire, que les supplices passés étaient abominables et que, aujourd'hui, les peines plus douces sont plus justes, sans pour autant voir l'horreur, puisque l'on les trouve justes, des peines en question. L'on ne se pose alors pas même la question de l'équivalence et, pour nous, toute peine autre que celle que nous appliquons est injuste. Tout système judiciaire nous étant extérieur procède de même, élabore un raisonnement identique, et condamne similairement les systèmes judiciaires étrangers. Alors la justice, si elle fonctionne par équivalence, demeure une cuisine strictement interne, caractéristique de chaque système de pouvoir, qui, se jugeant juste, va établir ce qu'il croit être les justes équivalences. Alors ce merveilleux processus portant le nom de justice n'est rien d'autre qu'une affaire de troc : « si tu fais ci, je te fais ça, si tu fais cela, tu paieras ceci » etc. etc.

Le châtement, quant à lui, est le moyen d'échange, qui va garantir sa stabilité au système. Si l'on châtie un citoyen, c'est parce que, en ayant enfreint la loi, c'est le système tout entier qu'il a violé et, par conséquent, s'il souhaite le réintégrer, ce pour quoi, d'ailleurs, on ne lui laisse guère le choix, il doit payer ses dettes, il doit donc être puni. En commettant une faute, le citoyen contracte en conséquence une dette envers la société, qui va lui exiger, par le biais de la justice, de la payer. En somme, la justice, avant d'être une œuvre requérant quelque grandeur d'âme, c'est du commerce. Ceci doit être payé contre cela ; il existe une équivalence stricte, parfois négociable, entre les infractions et les peines encourues. Je ne puis, encore ici, que faire référence à Foucault, lorsqu'il écrit : « Voici donc comment il faut imaginer la cité punitive. Aux carrefours, dans les jardins, au bord des routes qu'on refait ou des ponts qu'on construit, dans des ateliers ouverts à tous, au fond des mines qu'on va visiter, mille petits théâtres de châtements. A chaque crime, sa loi ; à chaque criminel, sa peine. Peine visible, peine bavarde qui dit tout, qui explique, se justifie, convainc : écriteaux, bonnets, affiches, placards, symboles, textes lus ou imprimés, tout cela répète inlassablement le Code » (Foucault 1993). Cette équivalence, ce prix fixé, n'est qu'une monnaie d'échange, qui permet un troc aux allures des plus primitives ; et ce troc, en justice, est universel. Il n'est pas un système judiciaire, d'autant plus lorsque le droit est passé d'une tradition orale à une tradition écrite, en Occident, sans doute depuis la rédaction des *Douze Tables* (Décemvirs 447 av. JC), bien avant en Mésopotamie¹¹⁸, qui ne fonctionne ainsi, un seul qui réchappe à cette punition

¹¹⁸ En Mésopotamie ont été retrouvés les plus anciens codes de lois connus par l'humanité ; il s'agit du *Code d'Ur-Nammu*, rédigé par le souverain portant le même nom (Ur-Nammu 2112 av. JC), et aussi du *Code*

définie selon certains critères, selon une certaine justesse, ou une certaine justice. Il n'y a pas, dans la sphère juridique, de place pour la gratuité : tout doit être payé. A lire Brissot et sa *Théorie des lois criminelles*, parsemée de tableaux récapitulatifs visant à établir des équivalences, l'on ressent bien combien ce troc est ancré dans l'ensemble de nos sociétés humaines. A titre d'exemple, je vous livre quelques équivalences proposées par Brissot : « *Crime* : Violences légères, comme soufflets, coups de canne, dont les suites sont peu dangereuses. *Peine* : La loi du talion mise en vigueur. Le coupable remis aux mains de l'outragé qui peut user de représailles. *Crime* : Violences plus graves, dont les suites entraînent une maladie, perte de quelque membre, mettent obstacle à l'exercice d'état. *Peine* : 1° Réparations pécuniaires pour dédommager le blessé, proportionnées au préjudice qu'il reçoit. 2° Le coupable remis à l'outragé qui pourra le punir publiquement par quelques coups de bâton ou autre châtiment plus humiliant que cruel. 3° Prison et travail forcé, mais limité » (Brissot 1781) ; ici, la vengeance est toujours à l'ordre du jour, et les équivalences, pouvant sembler arbitraires, paraissent justes à l'auteur. C'est que si, considérés singulièrement, chaque système judiciaire peut sembler juste, étudiés dans leur globalité, l'on s'aperçoit rapidement que tous relèvent de l'arbitraire. Il n'y a rien de plus arbitraire qu'une loi, rien de plus dépendant d'intérêts personnels, et donc rien de moins, si l'on reprend l'usage que les juristes font du mot, juste. Comme le marché, la justice fixe un prix, le prix des infractions, et ce prix s'appelle « peine », et l'objet échangé est nommé « châtiment » ; l'on châtie, l'on fait souffrir, et, lorsque l'on estime que l'accusé a honoré ses dettes, l'on cesse de châtier et l'on cesse de faire souffrir, de peur, qui plus est, que la société devienne redevable au condamné. Si celui-ci récidive, la justice ne s'en inquiète pas, car elle dispose d'une artillerie suffisante pour répondre à ce genre de d'outrages, à savoir tout un panel de châtiments et de souffrances qu'elle pourra infliger au récidiviste.

Au fond, elle s'affaire à donner à chacun ce qu'il mérite ; car la justice, il ne faut point s'y tromper, est très méritocratique. Comme elle est seule capable de fixer les peines associées à certaines règles, elle est seule à pouvoir décider, justement, de ce que *méritent* ceux qui enfreignent la loi ; et cette règle de mérite est immuable et ne peut être controversée. Ainsi tant celui qui inflige la punition, le juge, que celui qui en fait les frais, l'accusé, pensent que le condamné mérite ce que la justice lui prescrit. Ces équivalences, alors, paraissent, aux yeux

d'Hammurabi, rédigé aussi par le roi du même nom (Hammourabi 1728 av. JC). Ces deux codes prescrivaient déjà, en leur temps, des sanctions très précises pour une peine donnée, sanctions pouvant être tantôt proches de la loi du talion, tantôt proches de nos systèmes modernes, avec des équivalences monétaires pour un dommage occasionné.

du grand nombre, totalement justifiées ; et si certains venaient à les remettre en cause, cela ne serait jamais pour les renverser complètement, c'est-à-dire viser à supprimer le système d'équivalences, sinon pour en repenser de nouvelles, jugées, selon les sentiments et les mœurs du moment, plus justes. L'on ne sort jamais de la logique des prix, de la logique purement économique de la justice. A cet égard, les *Douze Tables* énonçaient : « Tertius nundinis partis sacanto. Si plus minusve, se fraude esto »¹¹⁹ (Décemvirs 447 av. JC). C'est donc bien, dans les premiers textes de loi de la civilisation occidentale, les notions de créanciers et débiteurs, reprises plus tard par Nietzsche, dans la *Généalogie de la morale*, qui prévalaient ; c'est dire le fonctionnement économique de la justice, qui applique sa théorie de la valeur, non pas sur les biens et services produits, mais sur les peines infligées. Nietzsche écrit d'ailleurs, à ce sujet : « Voici en quoi consiste l'équivalence : au lieu et place d'un avantage, qui compense directement le dommage causé (donc au lieu d'une compensation en argent, en bien-fonds, en possession d'une chose quelconque), il est accordé au créancier une sorte de *satisfaction* en manière de remboursement et de compensation, – la satisfaction d'exercer, en toute sécurité, sa puissance sur un être réduit à l'impuissance, la volupté « *de faire le mal pour le plaisir de le faire* ». [...] Et encore une fois : comment la souffrance peut-elle être une compensation pour des « dettes » ? *Faire* souffrir causait un plaisir infini, en compensation du dommage et de l'ennui du dommage cela procurait aux parties lésées une contre-jouissance extraordinaire : *faire* souffrir ! – une véritable *fête* ! » (Nietzsche 1971). Car il est certain que, au-delà de la simple notion de mérite, au-delà du noble concept de justice, derrière lequel se cache une vile répression, le pur plaisir sadique de faire et de voir souffrir autrui, de le voir *payer*, agite la marionnette judiciaire de ses désirs de sang jamais rassasiés. Car si la justice sait priver, interdire, les citoyens de cruauté, elle sait également s'octroyer le droit de faire souffrir physiquement et mentalement, de commettre les mêmes agressions, ou pire encore, que ses accusés ; elle a le droit de torturer, de séquestrer, de mener au travail forcé et de tuer, sans jamais être punie pour cela. La justice, qui restreint les droits des hommes, elle, s'accorde tous les droits. Sa cruauté, parfois atténuée, parfois adoucie, est toujours présente, toujours, dirais-je, motrice ; c'est elle qui motive les hommes à animer les systèmes judiciaires, et c'est elle qui rend ces systèmes tellement grandiloquents ; elle en fait la fierté, la grandeur, elle témoigne de sa puissance. Plus la justice est impitoyable, plus elle est redoutable, et plus le

¹¹⁹ « Au troisième jour du marché, qu'on coupe le débiteur en morceaux. Si les créanciers en prennent plus qu'il en leur est dû, que cela se fasse en toute impunité » (Décemvirs 447 av. JC).

pouvoir gouvernant en est fier, plus il est heureux de la voir exercer son propre pouvoir : le pouvoir de mettre une étiquette, un prix, sur la vie d'un homme.

Ce que les scolastiques ont placé au sommet de la raison, à savoir la sacro-sainte justice correctrice aristotélicienne, n'est, ni plus, ni moins, qu'une espèce de troc primitif et arbitraire. Dans ce système, l'on appelle juste la cruauté, l'on appelle juste la souffrance, l'on appelle juste la séquestration, l'on appelle juste la spoliation, l'on appelle juste la bestialité, l'animosité, l'on appelle juste, pour ainsi dire, le plus haut point de la misère intellectuelle. Cette bêtise profonde, cette ignorance ronflante, ce recours permanent à la causalité, à la réponse, à la lutte, à l'agression, à tout ce qui est contraire au bon sens, c'est cela que l'on a nommé justice. Mais cette justice, à la fois cruelle, esclave du pouvoir, qui asservit le peuple, moralisante et systémique, fermée sur elle-même, déraisonnable, déraisonnée, aux mains des puissants, épée de Damoclès pour leurs sujets, aux mains des faibles, motif constant de ressentiment et de haine, s'est elle-même sanctifiée, se glorifie elle-même et, quand elle perd une de ses figures emblématiques, se pleure elle-même. Ceux qui ne la sanctifient pas, qui ne se laissent pas éblouir par ses glorifications, et qui ne versent pas de larmes quand elle perd l'une de ses idoles, ceux-là en sont les premières victimes – car la justice a bel et bien ses propres victimes – ceux-là sont les premiers qui, et c'est d'autant plus vrai dans un régime politique autoritaire, goûteront à ses geôles et à ses corvées. Ils seront les premières victimes de son troc ; leur tête, mise à prix, fera l'objet de recherches et de récompenses ; ceux qui mettront la main dessus seront rémunérés, héros de la patrie, grâce auxquels l'on aura envoyé ces brigands au cachot ou à la mort. Contre un acte, une peine, contre une volonté, une contre-volonté, dont la vocation est de faire souffrir ; voilà ce qu'est la justice, voilà ce que nos systèmes considèrent comme étant juste¹²⁰. Et cette cruauté, ce marchandage tombé dans

¹²⁰ Bentham, qui s'est aussi intéressé à cette problématique, explique que la justice, et là, je le rejoins, n'a d'autres justifications qu'en elle-même et, après avoir soufflé que la morale « régularise l'égoïsme », en quoi elle en fait une règle, une norme, il affirme : « Il [Locke] ne réfléchit pas que c'est la valeur apparente d'une peine, et non sa valeur réelle, qui constitue sa puissance sur l'esprit de l'homme ; et qu'aucune augmentation dans la quantité ne peut compenser la diminution produite par l'incertitude, la distance et le délai. C'est la foi dans la peine, et non sa réalité, qui opère statutairement ; et la force de la sanction politique consiste en ceci, que la présence constante de la réalité donne la foi, et la rend efficace. C'est par suite de semblables considérations, ou vaguement préoccupés de ce qu'elles ont de grave, et pour s'affranchir de l'embarras que leur cause l'inefficacité reconnue de la sanction religieuse isolée de toute autre, que quelques écrivains religieux (le docteur Price, par exemple) ont supposé que le châtement est dû au crime, c'est-à-dire, au crime passé, non parce que c'est un moyen d'empêcher le crime, c'est-à-dire, le crime futur de la même espèce, mais parce que la chose est de droit. Ce droit, quand on l'examine, n'est autre chose que la disposition où se trouvent ces écrivains de croire ou de

l'habitude, fait tellement partie des cultures des différentes sociétés, elle leur semble tellement naturelle, tellement inévitable, qu'elle ne se trouve jamais remise en question, que nul ne vient s'indigner ou s'insurger face à elle, grande machine funèbre, aux sentiments figés dans une morale mythique et incompréhensible. Contre un vol, une main, contre un meurtre, la chaise électrique ; métronome sans pitié, la justice fait connaître et appliquer inlassablement ses sentences sur les désignés coupables – et encore, c'est un moindre malheur lorsque les faits sont avérés, prouvés avec certitude, que lorsqu'elle envoie à l'échafaud des innocents ! La justice, par ses mécanismes bien huilés, est un véritable dispositif destructeur, juste bon à inventer des victimes et des coupables, puis à faire de nouvelles victimes, ses victimes ; mais ces dernières, n'ayant pas le statut de victime, ne peuvent jamais, et c'est là que l'on peut se demander si ce commerce est vraiment honnête et équitable, être dédommagées.

§ 78. La justice autrement, la justice dans *l'être*

« Mais le plus déplorable trait de la nature humaine reste le plaisir de nuire, étroitement apparenté à la cruauté, et qui ne se distingue en réalité de celle-ci que comme la théorie de la pratique. Il apparaît généralement là où la sympathie devrait trouver sa place, la sympathie qui, son opposée, est la véritable source de toute vraie justice et de l'amour du prochain » (Schopenhauer 1909) nous dit Schopenhauer, qui dissocie cruauté et *vraie* justice, et plaisir de

déclarer que tel délit doit être suivi de telle punition. Pour justifier cet arrangement dans lequel ni la sagesse ni la bienveillance ne peuvent avoir été consultées, ils n'essaient même pas d'assigner le moindre motif. A quoi bon ? La punition doit suivre et suivra, non qu'il en soit besoin, mais parce qu'ils l'ont ainsi décidé. Et la démonstration de leur proposition, vous la trouverez dans leur infailibilité. Ils sont disposés, ils ne peuvent dire pourquoi, et ils ne consentiront pas à s'enquérir pourquoi, quoiqu'il en soit, ils sont disposés à croire cela ; par conséquent cela doit être » (*Déontologie ou science de la morale*, Bentham 2006). Le troc de la justice, fût-il barbare, est justifié, non pas par la scientificité de la machination judiciaire, mais seulement par l'ignorance, ou plutôt les croyances, d'une population envers un système qu'elle croit juste, alors que, en réalité, il n'agit que de façon arbitraire. Dantzig dit fort bien que « La justice est aveugle à qui ne porte pas le costume. Costume égale coutume. Même mot, même puissance » (*Dictionnaire égoïste de la littérature française*, Dantzig 2009) ; et la justice n'a de valeurs que pour ceux qui veulent bien arborer son costume, ceux qui, naïvement ou par intérêt, décident d'y croire.

nuire avec amour du prochain, associant deux à deux, au passage, ces quatre concepts réciproquement antagonistes. Ce qu'il ne voit pas, et qui est d'autant plus étrange qu'il revendique sa devise « *Tallwam asi* (c'est toi-même) » (*idem*) qui, évoquant l'unité de tous les êtres dans le monde, efface d'un seul coup toute considération causale, à laquelle, précisément, se rapporte la justice, c'est que son idée de justice ne prend racine nulle part ailleurs que dans un préjugé par lequel il va associer aveuglément justice et amour d'autrui. Pourtant, à bien y réfléchir, l'on se rend rapidement compte que si la justice porte sur le jugement, l'amour du prochain, lui, peut tout à fait être considéré en dehors de propositions juridiques ou morales. Et sa « vraie justice » n'est pas plus vraie que tout autre système de justice qu'il peut se figurer et même réprouver ; elle n'est pas plus absolue que ceux-ci, ni même plus universelle. La justice, en réalité, n'est rien de plus que *ma* justice. J'appelle justice ce qui me semble juste, et qui peut sembler très injuste à autrui, j'appelle juste ce qui se rapporte à ma morale, et donc j'appelle juste ce qui est essentiellement égoïste. L'égoïsme est le principe premier sur lequel se règle la justice ; toute justice est donc égoïste, sert des intérêts privés, et se moque de ce beau polichinelle auquel l'on attribue le nom d'intérêt général. Comment le général pourrait-il influencer la justice, alors que celle-ci est créée par et pour des particuliers ? D'ailleurs, la proposition même d'intérêt général n'a que peu de signification, car, avant de trouver un principe qui satisfasse, non pas le plus grand nombre, mais tout le monde, et qui serve effectivement les égoïsmes primitifs de tous, il est fort à parier que plus de dix-milles siècles seront passés sur ce monde. La justice, qui dit vouloir protéger le tout, n'assure, en réalité, que la protection de ceux qui la font et de ceux qui la contrôlent, et ce n'est qu'imposture lorsque ces derniers prétendent, pour mieux renforcer leur position, qu'ils se soucient du bien-être de la communauté. Ce bien-être leur est, en fait, totalement étranger, d'une part parce qu'ils ne connaissent pas les aspirations profondes des individus qui leurs sont différents, d'autre part parce que, quoi qu'il en soit, ils se contrefichent de ces aspirations-là.

La justice, tout comme la morale, se retrouve vide dès lors que l'on la place à côté de *l'être* ; à ceci près que, contrairement à la morale, elle est beaucoup plus pernicieuse, beaucoup plus hypocrite et beaucoup plus démagogique ; force répressive à grande échelle, elle dispose aussi d'autres moyens que ceux des petits moralistes ; ces moyens en question, qui ne sont pas des moindres, sont les tribunaux, les juges, la police et l'armée. Et c'est en les utilisant que la justice parvient enfin à s'imposer. Toute son œuvre consiste, par la suite, à gérer la vie d'autrui afin d'en tirer profit et de mieux jouir de sa propre existence. La justice, c'est l'extériorisation des problèmes, l'observation de ce qui se produit autour de soit, et la

régulation, par l'action, et toujours dans le cadre juridique, de ce qui, d'après ce cadre, est inconvenable. Rendre justice, c'est systématiquement se mêler des affaires d'autrui, fouiller dans sa vie privée, scruter ses mouvements, aspirer ses pensées ; la justice porte toujours sur quelqu'un d'autre que nous et, quand nous nous affairons à vouloir la rétablir, nous ne nous demandons jamais si nos propres actions ne sont pas en train, plutôt que de l'améliorer, d'envenimer la situation¹²¹. Rendre justice, véritablement, ne serait-ce pas, déjà, tenter d'être justes nous-mêmes ? Mais nous ne nous posons jamais la question en ces termes pour la simple et bonne raison que *notre* justice, que l'on croit être *la* justice, est évidemment présumée ; elle est la condition nécessaire à toute décision de justice, à toute décision dite juste. Cependant, c'est un moindre mal, dans la mesure où, dans l'être des choses, il n'est aucune justice. *L'être*, par ailleurs, ne vient jamais nous interroger sur la nature juste ou injuste des choses ; condition de toute justice possible, disons, de toute justice imaginable ou pensable, il est lui-même affranchi de toute justice ; se contentant d'être, il *est* totalement à l'abri de ces considérations causales. Le pouvoir, la puissance, la cupidité, sont autant d'inconnues pour lui que le sont l'intelligence, la sagesse et la paix pour l'homme. C'est d'ailleurs pour cela qu'il détient tout pouvoir et renferme toute puissance.

L'on ne trouve pas, dans le concept de justice, après l'avoir méticuleusement analysé, autre chose que du vide. Tous ces oracles, tous ces cérémoniaux, ces roues, ces chevaux, ces gibets de potence, ces guillotines, ces bonnets d'âne, ces médailles, ces sacrifices, ces séquestrations, tant de moyens de démonstration de force, ne valent pas plus pour l'humanité qu'une fiole de poison pour un homme assoiffé. Il n'est rien de tout cela qui subsiste à l'épreuve du doute, et moins encore à celle de la réflexion. C'est que les hommes ont tellement dit facilement « Amen » à tout ce qu'en est devenu leur devise, et qu'ils se sont pliés aux réglementations que même leur morale aurait jugées des plus perverses, et leur raison des plus absurdes. Rien n'est juste en soi, il n'existe pas de justice universelle. Aussi rien n'est injuste en soi, et l'on ne peut punir un outrage autrement que parce que l'on le désire. Ni juste, ni injuste, la justice est le bras de la volonté ; ses châtiments, pouvant paraître cruels, ne l'étant parfois pas plus, semble-t-il, que les motifs pour lesquels ils sont déclenchés, ne sont guère justes, comme ils ne sont point injustes. De même, les outrages ne sont ni justes ni injustes. La seule différence entre l'outrage et la réplique à l'outrage – connue sous le nom de peine judiciaire – c'est que

¹²¹ Cette remarque me fait penser à ces mots de Pessoa, dans *Le livre de l'intranquillité* : « L'homme doué d'une sensibilité juste et d'une raison droite, s'il se préoccupe du mal et de l'injustice dans le monde, cherche tout naturellement à les corriger d'abord dans ce qui le touche de plus près : c'est-à-dire en lui-même. Cette tâche l'occupera durant sa vie entière » (Pessoa 2011).

le premier est actif alors que la seconde est réactive, et donc qu'elle s'inscrit dans la réponse, la lutte et, surtout, dans une logique de vengeance. Parce que les hommes, ayant subi une agression quelconque, se sentent lésés, il faut qu'ils passent leurs nerfs sur quelque chose ou quelqu'un, et c'est d'autant plus agréable lorsqu'ils peuvent faire cela aux dépens de celui qui les a offensés, soit en le maltraitant de leurs propres mains, ce qu'ils ont rarement le courage de faire, car rares sont les hommes qui assument leurs pulsions vengeresses, et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle ils les camouflent sous le doux nom de justice, soit en se délectant du supplice qui lui est infligé, soit en se réjouissant à l'idée de le voir conduire à la mort, soit, encore, en se gargarisant parce qu'il sera enfermé pour le restant de ses jours. Cela, bien entendu, n'est pas juste du tout, mais ce n'est pas non plus injuste : c'est comme ça. Ce qui est est et ne peut guère être autrement que cela est ; *comment c'est ?* est-ce juste ou injuste ? cela ne dépend que de nos jugements individuels, reposant eux-mêmes sur des considérations personnelles, dont les fondements ne sont pas enfouis ailleurs que dans notre conscience égoïste, guettant le moindre mouvement de cil pour y engouffrer sa volonté avide de désirs. Pareil jugement n'est pas fiable, et donc la justice, à ce titre-là, n'est pas fiable non plus. Dans *l'être*, les choses sont, elles sont simplement, soulagées de tout jugement. Le jugement, la prise de position qui veut rendre justice, n'est autre qu'une pitoyable tragi-comédie dans laquelle les acteurs se plaisent, dans un rictus indélébile, à se faire souffrir les uns les autres. La justice est entrée dans le monde comme le quiproquo pénètre, au théâtre, dans la comédie ; elle est à la société ce que Sganarelle est au *Médecin malgré lui* (Molière 2009), c'est-à-dire un malentendu à elle seule. Fondée par des croyances, soutenue par des croyances, elle est aussi friable que du papier brûlé et aussi solide que du béton ; friable parce qu'il suffit de gommer la foi aveugle pour la faire disparaître, solide parce que cette foi est tellement ancrée dans les cultures des sociétés, qu'elle paraît aux hommes tellement naturelle, qu'il semble particulièrement ardu de la dissiper.

Systeme qui exerce sa force sur l'humanité, système en dehors de l'homme, système qui englobe l'homme, la justice est un formidable instrument de contrôle pour le pouvoir en place, c'est-à-dire pour la poignée d'individus qui, dirigeant la justice, décident du devenir de la société entière. Mais ceux-ci ne sont pas condamnables, et il ne faut pas leur jeter l'opprobre car, après tout, libre à chacun, comme le disait si bien Kant, d'oser penser par soi-même, et de se libérer de ces doctrines et de leurs préceptes fermés et restrictifs. C'est que, quelque part, tout le monde y trouve son compte, à plus forte raison, je l'ai expliqué, lorsque les aspirations individuelles se trouvent déplacées, parce qu'elles sont tenues par l'hétérotopie impalpable, vers les intérêts de cette hétérotopie, qui sont, en réalité, ni plus ni moins que les

intérêts de ceux qui la façonnent. La justice toute entière est une hétérotopie, une construction subjective et sacrée, un assemblage de mythes, constitué de toutes pièces par quelques individus qui, las de leur situation, insatisfaits de leur condition, ont eu envie d'évoluer sur le plan social et, si possible, de dominer la société. La justice, c'est l'hétérotopie du pouvoir, au service du pouvoir, c'est la meilleure amie des forces armées, c'est la sœur jumelle de la tyrannie. Bien que n'étant rien, bien qu'étant insensée, elle embrasse l'humanité et la contraint à ses règlements stricts et machinaux. Système inhumain porté par des humains, la justice est la plus formidable machine de guerre jamais inventée par l'humanité. Aussi, et je clôturerai ainsi ce chapitre, je ne saurais que trop conseiller à mes lecteurs ne pas délibérer sur des décisions de justices, de ne pas débattre sur des cas de tribunaux, mais plutôt de les ignorer, faire comme s'ils n'existaient pas, car toute discussion, tout débat portant sur ces sujets-ci sont vains et vides de sens. Laissons à la folie sa folie, et préservons-en l'intelligence !

Chapitre IX : Quand le rêve paradoxal devient science : Sur le concept contradictoire d'égalité
et comment l'égalité veut transformer l'homme

§ 79. Bref propos sur la question abordée

La question de l'égalité recouvre une très large littérature, si bien que, à elle seule, elle pourrait faire l'objet d'une thèse entière. Rares sont les auteurs, qu'ils soient philosophes ou économistes, à ne pas avoir planché sur ce sujet, qui est, à n'en point douter, l'une de leur préoccupation première, véritable point de fixation de toute leur pensée politique. Point de fixation parce que, initialement, c'est de l'inégalité parmi les hommes que semblent provenir tous les problèmes économiques et sociaux, toutes les luttes entre groupes d'intérêts, dont certains veulent accroître et d'autres réduire ladite inégalité, et également tout programme politique, qu'il soit brigué par des rois ou bien par des partis. Ainsi, c'est en résolvant ce problème-ci, en trouvant, en société, un juste équilibre dans le partage des richesses, mais aussi des connaissances et de tout autre avantage en nature, que l'on est censé atteindre

l'harmonie sociale et obtenir le bonheur du plus grand nombre. Cette harmonie et ce bonheur, précisément, sont mis en péril, aux yeux de la philosophie, mais aussi de tout un pan de la science économique, soit par des inégalités quelles qu'elles soient, soit par des inégalités insupportables, c'est-à-dire que les plus faibles ne désirent pas assumer, aspirant à un bouleversement de leur statut social, fût-il acquis par le combat ou, dans des cas extrêmes, le sang ; pour ce qui est de la première catégorie d'inégalité, simplement effective, elle ne représente pas forcément un problème pour l'ordre social ; par contre, la seconde est pour lui une menace ; car dès lors qu'un individu, ou qu'un groupe d'individus, n'est plus enclin à supporter son état social, alors il peut essayer de renverser l'ordre en place, et de lui imposer des modifications importantes, voire structurelles ; l'inégalité n'est donc menaçante pour le pouvoir en place que si ceux qui la subissent la trouvent insupportable, de sorte que le degré réel d'inégalité dépendra du degré de supportabilité de l'inégalité effective, issue du simple constat, et donc, par voie de corrélation, du degré d'inégalité ressentie par un individu ou un groupe social – quoiqu'il faille encore dissocier inégalité supportée et inégalité ressentie, en cela qu'une inégalité peut être tout à fait ressentie tout en demeurant, aux yeux de ceux qui en font les frais, très supportable. Il est donc, pour l'individu, trois types d'inégalités : l'inégalité effective, dont il n'a pas même connaissance, mais qui peut être remarquée par un tiers, l'inégalité ressentie, dont il a connaissance, mais dont il s'accommode, et l'inégalité insupportable, qui le motive à s'attaquer physiquement au pouvoir politique. Ce à quoi se sont intéressées la philosophie et l'économie, jusqu'alors, sont ces différentes inégalités et, le plus fréquemment, précisément parce que le philosophe, tout comme l'économiste, sont des tiers, c'est-à-dire des individus qui proposent, sur une situation donnée, leur point de vue, à la seule inégalité effective. A partir de là, ils ont pu établir de grands modèles et de grandes théories, dont tous présupposaient l'universalité de l'inégalité. Or il n'est écrit nulle part, dans aucun oracle divin, que la notion d'inégalité est universelle. Le but de ce chapitre sera donc d'analyser l'inégalité à partir de ce qu'elle est vraiment, et non pas à partir de ce que l'on voudrait qu'elle soit. Bien entendu, je me référerai à cette immense littérature, qui s'intéresse à la question de l'égalité et, réciproquement, à celle de l'inégalité, notamment aux approches célèbrissimes de Rousseau, Rawls et Sen, qui ont théorisé au plus haut niveau la problématique des inégalités, et je la critiquerai aussi assez vivement, afin, d'abord, de faire tomber certaines idées reçues et, ensuite d'ériger quelque chose de nouveau et, je l'espère, de plus cohérent.

Si ce chapitre suit celui portant sur la justice c'est, justement, parce que la notion d'égalité soulève une problématique, au moins sur un certain plan, relevant de la justice

aristotélicienne, à savoir la justice distributive. Il fallait donc nécessairement, avant de s'intéresser à l'inégalité, définir clairement le concept de justice, et ce de manière globale et non restrictive, en ne se cantonnant pas à la seule justice sociale, matérialisée par l'instauration et l'institutionnalisation d'une justice distributive. D'habitude la pensée procède de sorte à contourner cet obstacle, présupposant l'universalité d'une justice souveraine, et traite les inégalités comme si, injustes, elles devaient être corrigées par un système judiciaire dévoué à l'harmonie sociale. Or j'ai montré que le seul objectif de la justice était de garantir une certaine légitimité au pouvoir et, si nécessaire, de le maintenir par l'usage de la force. Par voie de conséquence, je ne pourrai pas considérer les inégalités du point de vue de la justice ou, tout le moins, je ne les solutionnerai pas par cet ersatz de justice, qui n'est qu'un instrument de manipulation intellectuelle et physique. Grâce à cette restriction, qui est de taille, je pourrai aborder la problématique de l'égalité et de l'inégalité sans avoir à sombrer dans de grandes théories qui ne mèneraient nulle part, et qui n'auraient aucune utilité, à part celle de venir remplir un peu plus le tableau des modèles philosophiques approximatifs qui se sont couverts du noble manteau de l'égalité. Vous ne lirez donc point ici de plaider aveugle en la faveur de l'égalitarisme, mais seulement une approche dont la seule vocation est de rendre à l'égalité, autant que faire se peut, toute sa réalité, sans l'embellir ni l'enlaidir. L'enjeu principal de ce chapitre est alors de questionner l'ensemble des sciences humaines sur un sujet autour duquel elles ne cessent de tourner, et dont elles croient les tenants et les aboutissants parfaitement acquis. Chambouler ces acquis, voilà ce à quoi je vais m'affairer, non pas pour le simple plaisir de le faire, mais uniquement pour tenter de tirer quelque théorie, pussions-nous l'appeler ainsi, détachée du moralisme égalitaire qui, s'immiscant dans nos émotions, a tendance à corrompre la pensée philosophique. Trop longtemps l'on s'est appuyé, pour raisonner, sur des préjugés, et il est grand temps, je crois, d'enfin s'en débarrasser, d'enfin penser librement, sans être tenu par un concept ou par une fausse vérité générale. En finir avec la cosmologie, en finir avec l'universalisme, en finir avec toutes ces choses qui ont enfermé à double tour les esprits humains au fond d'une cage obscure, c'est à cela que je vais me vouer. Et cette démarche vous permettra, j'ose l'espérer, de voir à quel point, finalement, la question de l'égalité et de l'inégalité n'a pas besoin, pour être considérée, de valeurs moralisatrices conférant quelques prédispositions à notre pensée. En guise de préambule, je vais vous exposer les trois notions d'inégalités : effectives, ressenties et insupportables.

A. L'inégalité effective

Comme je l'ai signalé ci-devant, l'inégalité effective est constatée par un tiers. Elle relève du registre du simple constat. Par exemple, un de mes proches peut constater que je suis plus grand, par la taille, que mon père, et plus petit que mon grand-frère ; il existe donc, entre nous, une certaine inégalité physique. Cette inégalité, ici quantitative, peut être matérialisée par le symbole mathématique supérieur « > » ou inférieur « < ». Mais l'inégalité effective n'est pas exclusivement quantitative, elle peut aussi être qualitative. Par exemple, je peux estimer, de mon œil d'Occidental, que, en Afrique, les pauvres sont plus malheureux que les riches, et je pourrais même, d'une certaine manière, utiliser le même symbole mathématique supérieur ou inférieur pour classer qualitativement l'état de ces différents individus. L'inégalité effective peut être étendue à une infinité de champs de considérations. Ce qu'elle a de particulier, c'est qu'elle peut être perçue par n'importe qui, ignorée par ceux qui en sont les supposées victimes, voire inventée, justement parce qu'elles ne sont pas ressenties par les principaux intéressés, par des individus qui, parce qu'ils se réfèrent à un certain système de valeurs, à un certain mode de justice ou d'injustice, en fait, à une certaine morale, créent des problèmes où ils n'existent pas, et imaginent des solutions qui peuvent être bien dérisoires et inadaptées. Le domaine de l'inégalité effective est par conséquent infini ; il n'a besoin, pour exister, que du seul imaginaire humain et, bien entendu, d'un support matériel, phénoménal, événementiel, dirais-je, sur lequel va s'appuyer, pour inventer des concepts, la conscience individuelle, dont l'imagination illimitée, en constante ébullition, va s'en donner à cœur joie pour donner naissance, dans une situation donnée, à de nombreuses situations qui, même si elles n'existent pas, seront purement spéculées, et auront valeur, aux yeux de la conscience individuelle en question, de vérité générale. Toute situation, tout état de fait, peut donc faire l'objet d'une inégalité effective, constat de l'individu dépendant uniquement du jugement personnel de cet individu. Qui plus est, et il est bon de le souligner, ces inégalités peuvent être préfabriquées, non seulement par l'habitude individuelle, mais aussi par des systèmes plus importants, qui influencent les hommes, de sorte que, culturellement, l'on admettra que tel ou tel phénomène relève de l'inégalité, tandis que tel ou tel autre relève de l'égalité ; à cette échelle-ci, l'on peut même parler d'inégalité des civilisations, créées de toutes pièces par certains hommes et colportées dans des mythes et des légendes que l'on a transposées dans

des hétérotopies impalpables profondément ancrées dans les individualités qui les expérimentent ou qui y sont sujettes. La plupart des inégalités hétérotopiques sont, originellement, des inégalités effectives, c'est-à-dire des inégalités décidées de façon tout à fait arbitraires, et que l'on a cru sage, sans vraiment savoir pourquoi, si ce n'est que l'on les a admises pour vraies par tradition, de vouloir inculquer à l'ensemble d'un corps social.

B. L'inégalité ressentie

Cette inégalité a une spécificité qui la différencie assez ouvertement de l'inégalité effective : elle est perçue, non pas uniquement par un tiers, mais aussi par les principaux intéressés, c'est-à-dire ceux qui souffrent, effectivement, de l'inégalité. Cela signifie qu'il y a, pour les individus concernés, une prise de conscience qui les fait réaliser que, dans un domaine donné, ils sont inégaux, c'est-à-dire supérieurs ou inférieurs, vis-à-vis de leurs homologues. L'inégalité ressentie ne représente cependant pas forcément un danger pour l'ordre social, car elle peut porter sur ce que les individus peuvent considérer comme étant des futilités ; par exemple inégalité dans la taille, ou dans le travail effectué etc. D'où les individus peuvent fort bien s'accommoder de ces inégalités. Qui plus est, il est même probable qu'ils en usent et les perçoivent plus comme un potentiel de complémentarité, grâce auquel certains se spécialiseront dans la réalisation de telle ou telle tâche, tandis que d'autres, se spécialiseront dans d'autres, et qui permettra possiblement, à leurs yeux, de garantir la paix sociale. Après tout, il est vrai que, inégalité ou pas, si tout le monde trouve son compte dans sa vie, alors personne ne se sentira lésé, et nul n'aura l'impression de subir une injustice. L'inégalité ressentie n'est donc pas, parce qu'elle est implicitement acceptée, tolérée, voire applaudie, par ceux qui en font le jeu, un problème pour les hommes, ni pour la société, ni pour le pouvoir gouvernant. Elle peut seulement constituer un point négatif pour ceux qui, jugeant depuis l'extérieur, vont considérer qu'elle est nuisible ou, tout simplement, injuste. Par elle-même, du point de vue des consciences qui la ressentent, elle peut constituer un atout, puisque d'elle peuvent éclore de compétences divergentes qui, s'imbriquant les unes dans les autres, vont permettre d'obtenir des résultats jugés positifs – notamment sur le plan économique. Bien

entendu, ce jugement est tout à fait subjectif, et est susceptible, en fonction des circonstances ou même de la seule volonté, de varier à n'importe quel moment.

C. L'inégalité insupportable

Dernier type d'inégalité répertorié ici, l'inégalité insupportable renvoie à l'idée selon laquelle ceux qui ressentent l'inégalité, en quoi cette inégalité est nécessairement ressentie, ne la supportent pas ou plus, ou bien ne l'admettent pas ; si l'état des choses les défavorise, ils la jugeront très certainement injuste. Par exemple, lorsqu'un salarié d'une entreprise estime que son patron réalise des super-profits, non pas grâce à son assiduité, ou encore à son intégrité, mais parce que, selon lui, il exploite ses employés, alors l'inégalité de revenus entre dirigeant et salariés, inégalité à la fois effective et, ici, bien évidemment ressentie, peut être considérée comme injuste par les employés qui perçoivent des faibles revenus, et donc générer des conflits entre les deux parties ici en question. Si l'on extrapole cette illustration à l'échelle d'un pays, l'on peut faire le même type de comparaison, et c'est encore plus vrai dans les régimes aristocratiques et, dans une moindre mesure, technocratiques, entre les citoyens et l'élite gouvernante, qui jouit d'un certain nombre d'avantages dont les jugés plus défavorisés ne peuvent jamais bénéficier. Ces inégalités-là, parce qu'elles ne sont pas supportées par les principaux intéressés, peuvent perturber l'équilibre du système. Générant des systèmes parallèles, des systèmes considérés comme étant dominés, elles peuvent être à l'origine de révoltes au sein d'un milieu social, et bouleverser, si les ardeurs ne sont pas maîtrisées, le pouvoir dominant. Dans un tel contexte, ce sont les rapports de force qui régulent la vie sociale et sociétale et, là encore, toute stabilité ou toute instabilité repose sur le sentiment de justice, c'est-à-dire l'état dans lequel s'estiment être les agents qui participent à la vie de la société. L'inégalité insupportable est donc totalement volontariste ; elle n'existe que par, pour et à travers les volontés individuelles qui, ayant l'impression de ne pas pouvoir, à cause d'autres individus, jugés plus puissants, atteindre leurs objectifs, vont, parce qu'ils pensent être plus faibles, qu'ils se définissent comme étant des défavorisés souffrant d'une grande inégalité, tout mettre en œuvre, soit en s'organisant de manière informelle, soit en se fédérant

par le truchement d'associations, de syndicats ou de partis politiques, pour rétablir ce qu'ils considèrent comme étant l'égalité. Bien entendu, il va de soi que cette égalité nouvelle ne sera sans doute pas, et j'aurais l'occasion d'y revenir, plus égale, ou plus égalitaire, ou plus juste aux yeux de l'ensemble des individus coexistant au sein de la société, que ne l'était l'inégalité précédente, inégalité qui, du point de vue de la classe dirigeante, était sans doute perçue comme étant très juste, et donc très égale.

§ 80. De quoi parle-t-on ici ? Vers l'inégalité de pouvoir

« Egalité de quoi ? », telle est la question que pose Sen au tout début de son ouvrage *Repenser l'inégalité* (Sen 2000), question fort justifiée car, en effet, avant de parler d'égalité ou d'inégalité, il faut encore savoir de quoi l'on parle. Les inégalités, dans le monde, sont multiples, et se déclinent sous de nombreuses facettes : le plus communément, parce que nos sociétés sont très préoccupées par ce sujet, l'on entend par inégalité, inégalité de revenus, c'est-à-dire le fait que, dans une communauté, il y ait des individus plus riches que d'autres, individus qui, grâce à leur richesse, vivent dans une certaine aisance, par rapport à d'autres, pour qui les revenus sont inférieurs, qui ne peuvent pas jouir du même bonheur matériel. Ce qui différencie le plus ces différentes catégories d'individus, en plus de leur revenu, c'est leur possibilité d'acquérir des biens qui leur procurent du plaisir, du confort et, certainement, de pouvoir avoir des loisirs plus ou moins variés. Généralement, qui plus est, ceux qui ont de faibles revenus exercent une activité dont la pénibilité est élevée, tandis que, bien souvent, les individus qui ont des revenus élevés travaillent dans des bureaux, à l'abri des intempéries et des souffrances corporelles. Il s'ensuit que l'inégalité de revenus, en cela qu'elle est également inégalité de confort, mais aussi inégalité de pénibilité de la profession exercée – bien qu'il y ait des cas pour lesquels cela n'est pas vérifié ; par exemple, certains artisans parviennent, malgré la difficulté des travaux qu'ils ont à effectuer, à obtenir un revenu relativement élevé – et, par conséquent, derrière cette seule inégalité se cachent au total trois inégalités. Sans compter que, si l'on fait entrer en jeu des paramètres qualitatifs, il est probable que, dans certains cas, mais cela mérite d'être vérifié, les individus dont le revenu

est plus élevé s'estiment plus heureux que ceux dont le revenu est plus faible. C'est la raison pour laquelle l'essentiel de la politique économique d'un Etat moderne est concentrée sur la gestion, voire sur une tentative d'atténuation ou d'éradication de ces inégalités, qui sont susceptibles de générer, du fait des frustrations qu'elles peuvent engendrer, du désordre. Outre ces trois types d'inégalités, révélées par le premier type énoncé, l'inégalité de revenus suggère aussi une inégalité devant l'emploi, notamment d'un point de vue qualitatif, et ce à bien des niveaux. Tout d'abord, il peut s'agir d'une inégalité d'accession à l'emploi, par laquelle certains, malgré leurs qualifications et leurs compétences, peuvent se trouver dans l'obligation d'accepter un travail précaire, qui puisse être en inadéquation avec leur formation ou leurs aspirations, qui puisse les contraindre à réaliser des tâches pénibles, difficiles et peu sécurisantes, qui puisse être à temps partiel, et donc peu rémunéré, ou encore à temps complet, mais également mal rémunéré. Cette inégalité d'accession à l'emploi peut se traduire soit par une saturation du marché du travail, soit par un défaut de connaissances et de réseaux dans certains milieux, soit, également, par un défaut de qualifications. Dans le premier cas, ce sont les règles de l'offre et de la demande qui condamnent le demandeur d'emploi à ne pas exercer dans sa branche de prédilection – encore qu'il lui est possible de créer sa propre entreprise – dans le second, cela traduit une autre inégalité, l'inégalité devant les connaissances bien placées, à des secteurs clés de la société, grâce auxquelles de nombreuses portes, même si l'on n'est peu qualifié ou peu érudit, peuvent s'ouvrir ; cette même inégalité peut résulter d'une inégalité sociale imputable au milieu dans lequel l'agent est né qui, s'il est particulièrement modeste, est fermé sur un certain nombre de grandes organisations ; ainsi certains individus, parce qu'ils ont eu la chance de naître dans un certain milieu, peuvent bénéficier de ce que l'on appelle familièrement des filons, qu'ils peuvent exploiter à souhait et par lesquels ils peuvent se propulser dans les hautes sphères de la société. Dans le troisième cas, c'est-à-dire lorsqu'il y a inégalité dans les qualifications, alors il va de soit que, soit à cause d'un faible revenu, l'agent n'a pas pu financer ses études, ou sa famille n'a pas pu les lui offrir, et il s'est trouvé dans l'obligation de se présenter sur le marché du travail, quitte à accepter un labeur peu agréable à son goût, soit à cause d'un manque d'assiduité, il n'a pas réussi le parcours qu'il a entrepris, soit à cause de la concurrence très rugueuse de ses anciens camarades d'Ecole ou d'Université, il n'est pas parvenu à obtenir les diplômes espérés, et s'est alors retrouvé en marge. Par la suite, dans la lignée de l'inégalité devant l'accession à l'emploi se trouve l'inégalité devant la possibilité d'améliorer, durant sa vie, sa situation sociale ; ainsi certains ouvriers non qualifiés se trouveront dans un état tel que, toute leur vie durant, ils devront répéter inlassablement les mêmes tâches tout en percevant le même salaire

de misère¹²², sans avoir le moindre espoir de voir leur état économique et social s'améliorer. Cette différence devant l'aptitude à obtenir des qualifications révèle également une inégalité devant l'intelligence, dans une moindre mesure cependant, ainsi que devant la capacité à ingérer des notions parfois abstraites, dont l'on ne perçoit pas l'utilité dans l'immédiat, dans une mesure plus large, sans aucun doute. Tous les individus n'ont pas la même mémoire, ni les mêmes centres d'intérêts, si bien que ceux qui ont peu de mémoire, et ceux dont les centres d'intérêts diffèrent des attentes de la société, se trouvent défavorisés par rapport aux autres, d'où encore d'autres inégalités. Ensuite, il existe une inégalité de fait devant la santé ; qui est en bonne santé aura beaucoup plus de moyens qu'un individu se trouvant dans un piètre état, que cet état soit temporaire, ou bien qu'il soit dû à un handicap quelconque, restreignant le champ d'action de l'individu en question. Dans cette même lignée, l'on peut remarquer une inégalité devant les dispositions physiques et physiologiques entre les individus ; certains sont plus grands que d'autres, d'autres plus forts, d'autres plus habiles etc. En quoi, physiquement parlant, tous les individus sont différents, et tous sont inégaux devant les capacités que leur a fournies la nature. Sans compter les inégalités de sexe, qui font, d'après les stéréotypes, que les hommes ont plus de force que les femmes, et que les femmes ont plus de sensibilité que les hommes ; mais, même sans porter attention aux affections sentimentales, force est de constater que hommes et femmes n'ont pas tout à fait les mêmes capacités physiques, et qu'ils jouent tous deux un rôle différent dans le règne humain. Puis il existe, pour certaines personnes, une inégalité devant la loi ; parce qu'un tel a un certain statut, parce qu'il exerce telle fonction dans les rangs de l'Etat, parce qu'il est ministre ou

¹²² Je ne puis ici, que faire une brève incursion personnelle ; si la remarque que je viens de formuler peut paraître abracadabrantesque, elle ne l'est point, et pas même dans nos sociétés occidentales, où l'on rêve encore d'un homme capable de construire à lui seul son avenir, malgré les conjonctures les plus défavorables. Par le passé j'ai eu la chance de visiter, dans le Sud-Ouest de la France, deux usines prospères, dont les patrons avaient pignon sur rue, l'une produisant des bouteilles d'eau de source, l'autre des produits alimentaires dérivés du canard, aux caractéristiques pourtant très similaires, dans lesquelles j'ai rencontré des employés qui y travaillaient depuis plus de vingt ans, et qui étaient encore payés au SMIC ; ces personnes-là avaient deux alternatives : soit accepter leur condition, soit ne pas l'accepter, et démissionner, sans grand espoir par la suite de trouver un emploi plus rémunérateur et moins pénible. A un niveau plus élevé encore, j'entends par-là plus élevé dans le mépris de l'être humain, j'ai eu la chance de visiter des usines dans lesquelles l'on fabriquait des vêtements de soie, et d'autres où l'on sculptait le jade, en Chine, dans les environs de Pékin ; les salariés étaient littéralement parqués dans des cages en verre, fixés sur leur travail, duquel ils avaient interdiction formelle de détourner les yeux, et ce pour un misérable salaire de subsistance, avec aucun espoir de pouvoir s'extirper de leur situation ; à côté de ceux-là, les membres du parti roulaient en Porsche ou en Jaguar dans la capitale.

haut fonctionnaire, il peut bénéficier d'avantages dont l'homme du commun ne pourra jamais profiter. C'est la loi qui, décidant que tel ou tel individu, exerçant telle ou telle profession, a droit à certains privilèges, génère et creuse ces inégalités, qui n'existeraient pas en l'absence de droit. Parfois, il advient même que cette inégalité devant la loi soit reliée à une inégalité devant la naissance, certains individus, considérés comme bien nés, ayant des droits plus étendus que certains autres, et aussi des obligations bien plus restreintes ; il apparaît donc que certaines inégalités peuvent s'imbriquer les unes dans les autres, et, en quelque sorte, s'entretenir les unes les autres. Sans oublier que certaines sociétés génèrent des inégalités en fonction de la race ou de la nationalité d'un individu, octroyant des droits plus large à certains, et des contraintes plus importantes aux autres.

Il existe alors, à tous les niveaux, une quantité innombrable d'inégalités, et si l'on les voulait répertorier toutes, l'on se trouverait, non pas dans une impasse, mais face à un sentier dont on ne pourrait jamais, même dans un horizon lointain, percevoir la fin, un chemin qui ne mène nulle part, à aucune cité, vers aucune campagne, mais toujours plus loin vers lui-même, là où rien n'est, là où il n'y a ni ordre, ni désordre. Et toutes ces inégalités, que je viens d'énoncer, sont des inégalités effectives, dérivant du seul constat ; il en est, en réalité, une infinité, dont la plupart n'attirent pas même notre attention. Certaines, sans doute, m'échappent, parce que, dans la mesure où elles me semblent insignifiantes, je ne puis seulement les relever. Devant cette multitude, l'on a tout de même bien du mal à savoir de quoi l'on parle quand l'on évoque les inégalités, à tel point que le terme même d'inégalité semble ne vouloir, par lui-même, ne rien dire. Le mot inégalité, en fait, est un grand mot derrière lequel se cachent de nombreuses réalités, mais qui ne peut être employé, sous peine de n'avoir aucune signification, sans que l'on en précise préalablement l'objet et l'usage. Il est par conséquent indispensable, avant d'aborder la problématique de l'inégalité, ou de l'égalité, de savoir précisément, afin de lever toute ambiguïté, et qu'il ne soit pas possible de jouer avec les mots, de quoi l'on parle. Sen, dans *Repenser l'inégalité*, est l'un des rares auteurs à avoir eu l'honnêteté de définir un cadre précis pour traiter l'inégalité, en inventant le concept de capabilité, c'est-à-dire « un ensemble de vecteurs de fonctionnements, qui reflètent la liberté dont dispose actuellement la personne pour mener un type de vie ou un autre » (*idem*) ; c'est, à peu de choses près, ce que j'ai nommé l'*habitus*, à savoir les capacités d'un individu compte tenu de ses facultés physiques, mentales, et de son milieu, avec un certain mélange, puisque la liberté individuelle, et donc la volonté, est mise en jeu, d'habitude, c'est-à-dire la volonté d'adopter un certain mode de vie bien défini et duquel l'on ne dérogera que très rarement. En cela la notion de capabilité est différente de celle de capacité, étant donné que la capacité n'est

qu'un élément précis appartenant à l'ensemble que constitue la capacité. Si l'on considère que l'inégalité peut porter sur la capacité, alors l'on précise le champ d'analyse, et l'on lui donne une tout autre dimension ; tout d'abord l'on englobe l'ensemble des inégalités particulières, qui font partie et qui induisent la capacité, ensuite l'on rapporte le principe d'égalité à une analyse systémique, en cela que la capacité découle de libertés qu'autorisent un système donné, qu'il soit intérieur, par l'*habitus* et l'habitude, ou extérieur, par l'*habitus*, et le pouvoir ou les contraintes, à l'individu. Par voie de conséquence, si l'on s'intéresse à l'égalité des hommes en fonction de leur capacité, l'on étudie ce qui, à la fois, est propre à l'homme, et ce qui, d'autre part, s'impose à l'homme. Pour ce qui est de l'habitude et de l'*habitus*, donc ce qui est propre à l'homme, il appartient au seul individu soit de les modifier, soit de s'en accommoder, pour ne pas être – se sentir – victime d'inégalités. Pour ce qui est du pouvoir et des contraintes, qui sont externes à l'homme, qui sont des systèmes extérieurs à l'homme, ils génèrent des inégalités qui sont indépendantes de son bon vouloir, et leur seule présence réduit ou accroît, en fonction que l'on se situe d'un côté ou de l'autre de la barrière, effectivement le champ de la capacité de l'individu. Aussi, si les hommes ont des capacités inégales, ceci est dû à un ensemble de facteurs qui conditionnent leur individualité, ainsi que le domaine dans lequel peuvent s'exprimer les différentes capacités, et, par conséquent, les sources de l'inégalité sont générées de manière large et, c'est certainement le plus important, systémique ; d'après Sen, du moins c'est ce qui ressort de son approche, c'est le système, à la fois intérieur et extérieur, qui est la cause première des inégalités. Néanmoins, si l'on se ramène à l'Etat de nature, état certes hypothétique, mais duquel l'on peut tirer quelques conclusions, le degré de capacité dépendra plus de facultés physiques, propres à l'homme, que de règles étatiques, propres à la société. Ce sont donc, de ce point de vue, tant le système dans l'homme que le système hors de l'homme qui sont à l'origine des inégalités. C'est un postulat très fort et très puissant, qui est lourd de conséquence, et qui n'est pas sans nous rappeler le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau (Rousseau 2006), qui, même s'il ne formalise pas aussi brillamment que Sen la notion d'inégalité, propose une approche assez pertinente ; Rousseau évoque en effet clairement cette double origine systémique de l'inégalité ; en partant de l'analyse de ce qu'il considère comme étant l'Etat de nature, il se rapporte ensuite à l'Etat de droit, dont il va montrer la propension à générer des inégalités ; d'ailleurs, selon lui, la société réglée juridiquement est plus susceptible à créer des inégalités – c'est que, en fait, les inégalités sont plus ressenties dans l'Etat de droit que dans l'Etat de nature, dans lequel les hommes, s'ils peuvent avoir conscience de leurs aptitudes et de leurs inaptitudes, ne se sentent pas pour

autant inégaux aux autres hommes – et il écrit, à ce sujet : « Si je me suis étendu si longtemps sur la supposition de cette condition primitive, c'est qu'ayant d'anciennes erreurs et des préjugés invétérés à détruire, j'ai cru devoir creuser jusqu'à la racine, et montrer dans le tableau du véritable état de nature combien l'inégalité, même naturelle, est loin d'avoir dans cet état autant de réalité et d'influence que le prétendent nos écrivains. [...] Or si l'on compare la diversité prodigieuse d'éducatons et de genres de vie qui règne dans les différents ordres de l'état civil, avec la simplicité et l'uniformité de la vie animale et sauvage, où tous se nourrissent des mêmes aliments, vivent de la même manière, et font exactement les mêmes choses, on comprendra combien la différence d'homme à homme doit être moindre dans l'état de nature que dans celui de société, et combien l'inégalité naturelle doit augmenter dans l'espèce humaine par l'inégalité d'institution. Mais quand la nature affecterait dans la distribution de ses dons autant de préférences qu'on le prétend, quel avantage les plus favorisés en tireraient-ils, au préjudice des autres, dans un état de choses qui n'admettrait presque aucune sorte de relation entre eux ? Là où il n'y a point d'amour, de quoi servira la beauté ? Que sert l'esprit à des gens qui ne parlent point, et la ruse à ceux qui n'ont point d'affaires ? J'entends toujours répéter que les plus forts opprimeront les faibles ; mais qu'on m'explique ce qu'on veut dire par ce mot d'oppression. Les uns domineront avec violence, les autres gémiront asservis à tous leurs caprices : voilà précisément ce que j'observe parmi nous, mais je ne vois pas comment cela pourrait se dire des hommes sauvages, à qui l'on aurait même bien de la peine à faire entendre ce que c'est que servitude et domination » (*idem*). Ce propos, très naturaliste, résonne comme l'écho du prêche de Zhuangzi¹²³, qui dit : « On loue de même, pour leur génie et leurs inventions, ceux qui imaginèrent la forme de gouvernement moderne. C'est là une erreur, à mon sens. La condition des hommes fut tout autre, sous les bons souverains de l'antiquité. Leur peuple suivait sa nature, et rien que sa nature. Tous les hommes, uniformément, se procuraient leurs vêtements par le tissage et leurs aliments par le labourage. Ils formaient un tout sans divisions, régi par la seule loi naturelle. En ces temps de

¹²³ Je tenais à souligner ceci car Rousseau est souvent considéré comme l'un des pères du naturalisme philosophique, alors qu'il ne fait que reprendre, volontairement ou involontairement, car il est fort probable que, en son temps, il n'ait pas eu accès à ses vieux textes de l'Antiquité chinoise, les théories de Zhuangzi, qui, faisant ici le procès de Confucius, l'adorateur de l'Etat de droit, écrivit quasiment mots pour mots, deux millénaires plus tôt, les préceptes avancés par Rousseau. Il s'agit nettement d'une réflexion en termes de yin et de yang, où l'inégalité est devenue connue dans le monde par l'état de servitude qui, provoquant une certaine frustration, dans la mesure où elle n'existait pas dans l'Etat de nature, a fait naître un sentiment d'injustice relatif au sentiment d'inégalité.

naturalisme parfait, les hommes marchaient comme il leur plaisait et laissaient errer leurs yeux en toute liberté, aucun rituel ne réglementant la démarche et les regards. Dans les montagnes, il n’y avait ni sentiers ni tranchées ; sur les eaux, il n’y avait ni bateaux ni barrages. Tous les êtres naissaient et habitaient en commun. Volatiles et quadrupèdes vivaient de l’herbe qui croissait spontanément. L’homme ne leur faisant pas de mal, les animaux se laissaient conduire par lui sans défiance, les oiseaux ne s’inquiétaient pas qu’on regardât dans leur nid. Oui, en ces temps de naturalisme parfait, l’homme vivait en frère avec les animaux, sur le pied d’égalité avec tous les êtres. On ignorait alors heureusement la distinction rendue si fameuse par Confucius, entre le Sage et le vulgaire. Egalement dépourvus de science, les hommes agissaient tous selon leur nature » (Zhuangzi 1950) ; il y a de fortes similitudes avec le propos de Rousseau qui, en quelque sorte, fait l’apologie de l’Etat de nature qui, à croire ces deux auteurs, suscitaient bien moins d’inégalités que l’Etat de droit. Cela, bien que l’on en puisse discuter, peut se comprendre de plusieurs manières : d’abord, à l’Etat de nature, les hommes n’avaient peut-être pas conscience des inégalités, en quoi vivaient-ils dans un système global dans lequel existaient un grand nombre d’inégalités effectives, peu d’inégalités ressenties, et très peu ou pas d’inégalités insupportables, ensuite, parce que, si l’Etat de nature générait des inégalités internes à l’homme, dépendant uniquement de son corps et de sa volonté, l’Etat de droit, comme système extérieur à l’homme, est susceptible de créer des inégalités d’un genre nouveau, établie de droit par des textes de lois rédigées par des hommes et pour des hommes. Cela revient, à peu de choses près, de manière légèrement moins approfondie, et aussi plus restreinte, dans la mesure où, pensant littéralement en termes de yin et yang, elle impute au seul système extérieur l’apparition de l’inégalité, à l’approche de Sen ; en fait, d’après Rousseau, et aussi Zhuangzi, l’inégalité provient du pouvoir politique, et non pas tellement des différentes capacités propres à chaque individu – qui, pourtant, peuvent être bel et bien inégales.

Ces approches là, pouvant paraître larges, découlent néanmoins d’une certaine réflexion, dont le cheminement apparaît de manière très lisible dans l’ouvrage référence de Sen, *Repenser l’inégalité*. L’un des principaux points que défend l’économiste¹²⁴ est que, avant

¹²⁴ Je le nomme ainsi car il a reçu, dans ce domaine des sciences humaines, les plus grandes distinctions que peuvent espérer obtenir n’importe lequel de ses homologues. Néanmoins, à mon sens, Sen, et c’est vrai pour plusieurs de ses ouvrages, est plus un philosophe qu’un économiste ; alors, certes, même si l’immense majorité de ses références bibliographiques se réfèrent à des économistes, même s’il ne cite pas véritablement les grands philosophes, à l’exception de Kant, et ce de manière très furtive et pour la seule raison que Rawls, dans la *Théorie de la justice*, utilise l’impératif catégorique kantien (Rawls 1997), la tonalité de ses textes, la précision

même de parler d'inégalité, il est indispensable de définir une « égalité de base » (Sen 2000), pour la simple raison que, étant donné la multitude d'inégalités que l'on peut dénombrer, pouvant s'étendre à des champs très divers, si l'on choisit, au départ, un domaine trop restreint pour définir l'inégalité, oublieux de certaines autres inégalités, alors le critère d'égalité que l'on se fixera sera, à son tour, créateur d'inégalités. Cela, Sen le remarque fort bien : « La pluralité des variables sur lesquelles nous pouvons nous focaliser pour estimer l'inégalité interpersonnelle (les *variables focales*) nous impose nécessairement, à un niveau très élémentaire, de prendre une décision difficile : le point de vue à adopter. Ce problème du choix de l'« espace d'évaluation » (la sélection des variables focales pertinentes) est capital pour l'analyse de l'inégalité. Ce qui donne toute leur importance à ces différences de focalisation, c'est l'ampleur de la diversité humaine. Si tous les individus étaient parfaitement semblables, l'égalité dans un espace (par exemple les revenus) tendrait à converger avec l'égalité dans d'autres (comme la santé, le bien-être, le bonheur). L'un des effets de la « diversité humaine » est que l'égalité dans un espace s'accompagne *de facto* de l'inégalité dans un autre » (*idem*) ; en effet, à l'évidence, fixer une égalité dans un domaine revient inévitablement à faire immerger des inégalités dans un autre. Parce que les sociétés ne sont pas stables, parce qu'elles ne sont pas figées, tout postulat égalitaire constituera nécessairement, au fil du temps, l'élément déclencheur de nombreuses inégalités. Les exemples, pour illustrer cette réalité, ne manquent pas ; considérez que, initialement, dans une société donnée, l'on distribue à chaque individu un revenu égal ; malgré l'égalitarisme initial, l'utilisation qu'ils feront de ce revenu ne sera pas, parce qu'ils sont tous différents, c'est-à-dire, pour être plus précis, tous agités par des désirs différents, la même chez tous les individus. Or de cette utilisation va découler un nouvel état de répartition des revenus qui, lui, ne sera pas égalitaire ; alors, ne serait-ce que d'un point de vue dynamique, il apparaît que, même dans le domaine de prédilection considéré, ici les revenus, l'égalité ne puisse pas perdurer. Si, néanmoins, l'on venait à définir comme objectif public le respect immuable de cette égalité, il faudrait que les pouvoirs politiques, à savoir soit le gouvernement, soit les individus eux-mêmes, travaillent incessamment à la rétablir ; cela provoquerait instantanément des frustrations, notamment chez ceux qui, devant verser une partie de leur revenu au profit de leurs concitoyens qui en ont fait une utilisation différente, et, par voie de conséquence, des dissensions entre les différents individus, qui n'utilisent pas de la même

des concepts qu'il emploie, ses tentatives répétées d'approcher la réalité par une théorie rigoureuse, font irrémédiablement penser à une démarche d'ordre philosophique.

manière leur revenu ; naîtraient alors des inégalités en matière de bien-être ou de satisfaction, qui viendraient ternir le beau rêve égalitariste de ceux qui, ne jurant que par l'égalité de revenu, n'auraient pas su prévoir les dommages collatéraux qui allaient résulter de leur prise de position politique. Aussi est-il préférable d'envisager ces distorsions avant de se lancer tête baissée dans des théories égalitaristes qui, parce qu'elles considèrent une égalité de base trop réduite, sont, en réalité, très inégalitaires. Sans compter que, jusqu'alors, rien ne nous assure qu'il est indispensable de trouver une égalité de base, ni même qu'une telle égalité existe en ce monde.

Déjà, avant de se poser la question de l'objet sur lequel doit porter l'égalité, ou l'inégalité, l'on doit se demander s'il est un point sur lequel les hommes sont ou peuvent être égaux. Etant donné leurs caractéristiques très diverses, tant sur le plan physique qu'intellectuel, ainsi que la singularité de chacun, due, notamment, aux systèmes multiples qui exercent leurs forces sur l'humanité, l'on peut être en droit de penser que l'inégalité est partout parmi les hommes. Cependant, force est de constater qu'il est au moins un domaine, des plus abstraits sans doute, mais aussi des plus pratiques, puisqu'il constitue le lien entre la conscience imperceptible et l'action matérielle, pour lequel les hommes sont égaux en toutes circonstances ; ce domaine, c'est la volonté. Tous les hommes peuvent, sont libres, à n'importe quel moment, de *vouloir*, et ce sans restriction possible, n'importe quoi. Même celui qui ne peut pas obtenir ce qu'il *veut*, peut le *vouloir*. L'on peut bien être enfermé dans une cellule et vouloir être au dehors, l'on peut être privé de nourriture et vouloir manger, privé d'eau et vouloir boire etc. Ainsi tous les hommes, sans exception, sont égaux devant la volonté. Néanmoins, il faut encore se demander si cette égalité, qui est une égalité immuable, issue de la seule condition de la conscience individuelle, a un sens tel qu'il puisse justifier que tous les hommes sont égaux ; en fait, il convient de se poser la question : l'égalité de la volonté, cela mène à quoi ? Ce qui ressort principalement, tout d'abord, c'est que la volonté est toujours conditionnée par la connaissance, par l'individu, des possibles d'actions et de désirs ; il est alors des individus qui peuvent vouloir plus de choses que d'autres, non pas parce qu'ils sont plus intelligents, ou que leur volonté est plus développée, mais uniquement parce que le système dans lequel ils évoluent leur offre un plus grand panel de désirs possiblement connaissables ; qui ne sait pas que le foie gras existe ne pourra pas vouloir du foie gras, et ainsi ne souffrira pas d'un manque de foie gras. Par contre, dès lors que cette personne saura qu'un tel met existe, il est fort probable qu'elle le désire. Autrement dit, il est impossible de désirer ce dont l'on n'a pas connaissance. En cela la volonté peut être biaisée par l'ensemble des possibles qui lui sont offerts. Après, dès qu'un objet est connu, dès qu'il

peut être désiré, alors la volonté peut toujours porter, à sa guise, sur cet objet, et ainsi se muer en désir. Puis, il est aussi tout à fait possible qu'un objet, dans un système donné, soit connaissable, et que l'individu seul l'ignore, en quoi il peut être, à lui seul, de par son ignorance, sa propre limitation de volonté. Enfin, dans une mesure plus large, la volonté peut être, non pas limitée, mais frustrée ; j'entends par là que, bien que puissant vouloir, un individu peut se trouver dans une situation telle qu'il lui sera impossible de réaliser ses désirs. Il aura beau *vouloir*, pour une raison ou une autre, à cause de son statut social, de sa position géographique ou de tout autre facteur, il ne *pourra* pas ; l'égalité devant la volonté se trouve donc encore biaisée, ici, non pas par la nature du domaine dans lequel peut s'appliquer la volonté, mais seulement par le système, c'est-à-dire les forces du domaine en question, qui domine, usant d'interdits ou d'autres processus physiques ou psychologiques, par lesquels un certain nombre de désirs se trouvent inatteignables pour certains individus. Par voie de conséquence, la volonté, au même titre que ce que Sen appelle, par une extrapolation abusive, la liberté¹²⁵ (Sen 2000), connaît une triple limitation : l'une est individuelle, et dépend de la seule expérience de chacun, à partir de laquelle il peut acquérir un certain nombre de connaissances phénoménologiques, les deux autres sont systémiques, la première découlant de la *taille* du système, c'est-à-dire de l'ensemble des possibles qu'il offre aux individus, l'autre induite par l'autorité du système, c'est-à-dire de tout système, à tous les échelons de la société. Il apparaît donc que cette égalité devant la volonté n'a pas, à moins, et cela, j'y reviendrai, de vouloir s'extraire de la causalité, de grand intérêt ; elle existe, c'est un fait, mais elle est tordue tant par l'individu que par les systèmes, de sorte que, en fin de compte, les volontés des hommes sont toutes différentes. Est-ce à dire pour autant qu'elles sont inégales ? Cela pose la question de la différence des concepts d'inégalité et de différence ; par nature, lorsque deux choses sont inégales, elles sont également différentes, mais est-ce parce qu'elles sont différentes qu'elles sont de même inégales ? En effet, l'on peut avoir, dans le même temps, des volontés différentes et égales, en cela que les *possibles* de volonté sont égaux, et que les volontés ne sont différenciées que par l'objet sur lequel elles portent. Cependant, si ces possibles sont différents, que leurs domaines de définitions s'entrecroisent ou pas, car il

¹²⁵ En fait, Sen parle de liberté, et non pas de volonté, pour décrire cette limitation systémique. Si j'emploie le terme volonté, c'est parce que je n'ai justement pas véritablement défini ce qu'est la liberté – lequel semble se rattacher irrémédiablement à la volonté. Les philosophes et scientifiques confondent trop souvent liberté et volonté parce que, pour eux, être libre c'est faire ce que l'on veut ; or ils n'ont jamais envisagé, tout aveuglés qu'ils sont par leurs désirs, qu'ils peuvent être tout aussi bien prisonniers de leur volonté – et donc non libres selon ce qu'ils entendent de la liberté.

sera toujours possible de spéculer sur la supériorité éventuelle de l'un des deux domaines, ou même des caractéristiques de l'un ou de l'autre, ce de manière réciproque, alors l'on pourra affirmer que les volontés sont inégales : un individu situé dans un domaine pourra vouloir plus qu'un autre, et donc leur différence sera marquée par une certaine inégalité. Comme je l'ai laissé entendre, le cas dans lequel les domaines ne s'entrecroisent pas, ou dans lequel l'un n'englobe pas l'autre dans la totalité de ses possibles, ne peut pas non plus remettre en cause l'inégalité des volontés dans la mesure où la différence des domaines ne peut être connue, non pas à l'intérieur de l'un ou de l'autre, mais seulement par un œil extérieur qui, pouvant comparer deux ou plusieurs domaines, observer leurs possibles, pourra juger qu'ils offrent des possibilités inégales, et donc que les volontés qui s'exprimeront en leur sein seront également inégales d'un point de vue strictement effectif. Toute comparaison n'est d'ailleurs, dans ce cas précis, pas possible différemment, puisque, qualitativement, les possibles ne sont pas identiques d'un domaine à l'autre. Lorsqu'il y a croisement, cependant, et que, dans le même temps, il y a possibilité de comparer deux différents systèmes pour ceux qui en font partie, alors les inégalités seront ressenties, et peuvent devenir insupportables ; néanmoins il faut nuancer ce propos car, dès lors qu'un individu, appartenant à un domaine, prend conscience de l'existence d'un autre domaine, alors son champ des possibles, parce qu'il connaît autre chose, s'élargit, et ainsi son domaine devient la somme de tous les domaines qu'il connaît. Il en va de même lorsque c'est un corps social entier qui a connaissance d'une autre société, dans laquelle la vie lui semble plus douce ; dans cette configuration, l'ensemble des possibles, parce que les citoyens s'estimant défavorisés pourront toujours mettre en œuvre des moyens pour améliorer leur situation et, pourquoi pas, calquer leur mode de développement sur la société étrangère qu'ils peuvent observer et examiner, s'élargit, et les deux domaines distincts fusionnent en un seul et même système, commun à tous les individus. L'on peut également imaginer une situation dans laquelle l'asymétrie de l'information est telle que certains individus ont connaissance des conditions d'un système qui leur est étranger – mais qui ne l'est pas tant que cela, puisqu'ils le connaissent – alors que les citoyens de ce système-là ignorent tout autre système ; dans pareille configuration, la fusion des systèmes ne s'opérera que du côté de ceux qui connaissent au moins un autre système que le leur, mais ne sera pas réalisée par ceux qui restent enfermés dans leur seul système. Si je devais expliquer cette réalité par l'exemple, je me référerais au cas des pays communistes, notamment, aujourd'hui, la Corée du Nord ; si nous savons, au moins en partie, ce qui se produit dans ce pays, que nous n'envions guère les conditions de ses habitants, et que nous considérons leur chef d'Etat comme un infâme dictateur, les Nord-Coréens, eux, de leur côté, n'ont pas forcément tous

conscience des privations qui leurs sont imposées ou, tout le moins, il est probable qu'ils trouvent cela normal. Les images diffusées lors du décès de Kim Jong-Il montrent combien certains Nord-Coréens ont été affectés par cette disparition, dont se sont réjouis nombre d'Occidentaux – certes, je vous accorde ce petit bémol, l'histoire ne dira jamais si les pleurs des Nord-Coréens étaient sincères ou motivés par la force des mitraillettes ; sachant qu'il est aussi possible qu'ils fussent tout à fait sincères et que ceux qui n'ont pas été touchés par les événements n'aient pas eu le droit de s'exprimer devant les caméras.

L'on le voit bien, l'on piétine lorsque l'on souhaite établir une égalité de base qui ait un sens, une égalité que l'on puisse justifier de façon logique, et qui doive faire office de référence. L'égalité de volonté, citée ci-devant, est insatisfaisante dans la mesure où l'analyse nous pousse à constater qu'elle n'est, à cause de la pluralité des systèmes et de l'ignorance variable des individus, qu'un doux rêve. Si, alors, une forme aussi abstraite et naturelle que la volonté ne peut pas être égale, il faut croire que rien ne peut l'être, et que, plutôt que de rechercher une égalité immuable, l'on ferait mieux de s'affairer à chercher les sources des inégalités. D'abord il est des inégalités physiologiques, indépendantes de la volonté, auxquelles chaque individu ne peut que se résoudre. Outre ces inégalités physiques, et non pas uniquement différences, étant donné que des dispositions différentes permettent des capacités différentes, et donc susceptibles de faire naître un sentiment d'injustice à partir duquel l'on établira une inégalité, l'on peut recenser une multitude d'inégalités, qui viennent justement biaiser la volonté, ou simplement priver certains individus de certains désirs ; ces inégalités-là peuvent être le fait d'hommes, lorsqu'elles portent sur des événements ponctuels, ou de systèmes, lorsque l'impossibilité, ou l'inaccessibilité, est chronique. A ce moment-là, l'on peut parler d'inégalité de pouvoir. Cette inégalité, je le crois, est tout à fait fondamentale. Bien entendu, quand j'évoque la notion de pouvoir, il s'agit du pouvoir dans un sens très large, à tous les niveaux de la société et de l'existence ; il peut être des pouvoirs étatiques, mais aussi des pouvoirs familiaux, ou moins formels, à d'autres échelons. En fait, dès lors qu'un individu essaie d'influencer les choix d'un autre, dans le but inavoué de parvenir à ses fins, alors il est déjà question de pouvoir. De même, il est déjà question de système, puisque le manipulateur, pour manipuler, veut faire rentrer ceux qu'il manipule dans son système de mensonges et de vérités fabriquées faussement intangibles. Les rapports de pouvoir, parce qu'ils suggèrent l'utilisation, par l'hypocrisie ou par la force, de l'homme par l'homme, sont éminemment générateurs d'inégalités, en cela que le seul concept de pouvoir sous-entend qu'il y a des plus forts, ceux qui disposent du pouvoir, et des plus faibles, ceux qui le subissent, et donc, par-là même, des inégalités entre les différents individus d'un système. Par conséquent, partout où il

Il y a du pouvoir existant des inégalités ; c'est là une réalité tout à fait indéniable. Reste à savoir ce qu'est effectivement le pouvoir, quel est son pouvoir réel, et jusqu'où s'étend ce pouvoir. En effet, si le pouvoir nécessite la mainmise systémique d'un individu, ou de groupe d'individus, sur un autre individu ou un autre groupe d'individus, ce pouvoir-là peut toujours être soumis à un autre pouvoir, supérieur ou indépendant à son propre pouvoir, des relations de pouvoir existant, l'on peut l'observer sans peine, à tous les grades de la société. Tout pouvoir est donc limité dans l'espace et le temps, et aussi dans sa capacité à mouvoir les personnes, les objets et les normes ; tout comme il est limité dans sa capacité de création d'hétérotopies palpables. D'où il ressort que, ce qui limite le pouvoir, ce sont à la fois les désirs qui le meuvent, ainsi que le pouvoir lui-même, c'est-à-dire un contre-pouvoir supérieur, ou un contre-pouvoir contraignant. Pourquoi les désirs du pouvoir le limitent-ils ? Simplement parce que, si un pouvoir existe, c'est, peut-être, pour perdurer, mais, surtout, pour parvenir à des fins précises – alors il perdurera si ces fins s'inscrivent dans l'espérance d'une longue durée de ce pouvoir – fins qui vont conditionner la forme de ce pouvoir, et à partir desquelles il va déterminer les moyens à mettre en œuvre pour y parvenir. Donc le pouvoir ne voit et ne vit que par les fins qu'il vise, et toute son action est limitée à l'accomplissement de ces fins. Alors, plus les fins seront larges, moins elles seront précises, et plus le pouvoir aura tendance à s'étendre, et à vouloir gérer de nombreuses situations ; parallèlement, plus elles seront étroites et ponctuelles, et plus le pouvoir passera inaperçu, ou plus il s'éteindra rapidement. Il est tout de même ici une certaine ambiguïté, qui réside dans les rapports de pouvoir exercés par un pouvoir ; par exemple, lorsqu'un Etat, donc un pouvoir, déclare la guerre à un autre, une relation de pouvoir va s'installer entre les deux Etats, et l'on peut se demander si celui qui a déclaré la guerre a créé une nouvelle relation de pouvoir, où si cette relation préexistait dans son système de pouvoir. La seconde option est la meilleure, car la guerre, bien qu'exigeant une relation de pouvoir, ne se déclenche pas si au moins un système n'a pas certaines ambitions de pouvoir. L'on peut, par la suite, se demander quel pouvoir détient un individu seul, et comment se définit un pouvoir individuel. Pour l'individu, détenir du pouvoir revient à pouvoir faire un certain nombre de choses, c'est-à-dire s'ouvrir un certain champ des possibles. Ce pouvoir individuel a, quant à lui, trois limites, et ces limites sont tout simplement les limites que l'on a trouvées à la volonté individuelle, à savoir l'information dont dispose l'individu, l'ampleur du domaine dans lequel il s'exerce, et les forces qu'exerce ce système sur lui. Ainsi, si j'ose employer l'expression, la boucle est bouclée ; la volonté de pouvoir, laquelle conditionne une inégalité de pouvoir, est le principal moteur de l'inégalité ressentie et insupportable. Cela se comprend d'autant mieux que, si l'on conçoit un monde

quelque peu idéal, dans lequel les volontés individuelles ne sont entravées en aucune manière, nul ne se plaindra de son état, nul ne pleurera sur son sort, ni n'enviera le sort d'autrui, l'envie même étant canalisée par l'accessibilité totale dont dispose la volonté individuelle ; ainsi l'envieux n'aurait pas même l'occasion d'envier, sauf, peut-être, un très court instant, juste avant d'accomplir sa volonté, qui n'est obstruée par aucune barrière. Dans un tel monde, l'on pourrait supputer qu'il y a égalité de pouvoir ; en fait il n'en n'est rien, pour la seule raison que, dans pareil contexte, le pouvoir n'existe pas. Il n'y a donc ni égalité, ni inégalité de pouvoir dans ce cas de figure ; il n'y a simplement pas de pouvoir. Alors, s'il n'y a pas de pouvoir, et donc pas d'entrave à la volonté personnelle, alors il n'y a pas non plus, instantanément, d'inégalités insupportables ; les individus, qui ne voient pas, face à eux, des interdits, peuvent s'accommoder de tout, et faire tout ce qu'ils désirent. Ils ne ressentent donc aucune injustice, et n'estiment souffrir d'aucune inégalité.

Il apparaît donc que l'inégalité, même effective, car, pour qu'un tiers puisse la remarquer, il faut déjà qu'il puisse lui-même l'appréhender, est issue de la confrontation entre la volonté individuelle et le pouvoir qui s'exerce sur elle. C'est de là que naît la notion d'inégalité. Par conséquent, même les capacités de Sen ne sont connues que parce qu'il existe, dans les sociétés humaines, de relations de pouvoir qui viennent faire barrage à la volonté personnelle. Les théories naturalistes sont également embrassées dans ce grand ensemble des inégalités de pouvoir. Toute théorie de l'égalité, ou de l'inégalité, est comprise dans cette relation entre pouvoir et volonté ; si ces deux formes n'étaient jamais confrontées l'une à l'autre, nous n'aurions pas même connaissance des inégalités. Même les inégalités de revenus, si chères aux économistes, n'auraient pas la moindre espèce de réalité, dans la mesure où le revenu ne constituerait pas une embûche à la réalisation d'un désir. L'on ne peut donc pas envisager de parler d'égalité sans parler de pouvoir et de volonté, ces trois notions étant indissociables. Donc, si l'on veut étudier les inégalités, il nous faut étudier les systèmes de pouvoir, ainsi que les volontés, à savoir que les volontés individuelles, si elles s'organisent, si elles se fédèrent, peuvent, à leur tour, constituer un système, et donc un pouvoir, si bien qu'il est aussi possible que des systèmes s'opposent les uns aux autres. D'ailleurs, c'est un schéma fréquent, que l'on retrouve à tous les étages de la société, à chaque fois que l'on est capable de regrouper des individus et de considérer qu'ils appartiennent à un certain groupe d'intérêts. Car tout pouvoir est intérêt, tout pouvoir est instrument de la volonté, et donc tout pouvoir suit une volonté. Le pouvoir n'apparaît pas de lui-même, sans impulsion première ; il a besoin d'une volonté de domination, ainsi que de nombreux sentiments mêlés, qui vont l'entretenir spontanément. Alors, si l'on souhaite s'affranchir du pouvoir, il faut déjà ne plus le vouloir, c'est-à-dire que

plus personne n'aspire à détenir un pouvoir. C'est là quelque chose de compliqué, à plus forte raison lorsque le pouvoir existe déjà, et que toute tentative d'éradiquer un pouvoir dominant n'est pas tant l'abolition totale de tout pouvoir que la promotion d'un autre, qui viendra remplacer le précédent. Les hommes ne cherchent jamais à détruire le pouvoir, ils préfèrent en inventer perpétuellement de nouveaux, assurant ainsi le maintien de l'égalité au sein de l'humanité. Enfin, et je voulais rajouter ceci, il est vrai qu'il existe, outre le pouvoir, d'autres éléments, qui contraignent la volonté ; ce sont les contraintes matérielles, qui font que, même si l'on veut survivre sans se nourrir et s'abreuver, l'on ne le peut pas, que si l'on veut voir derrière un mur, c'est tout aussi impossible etc. Ces contraintes-là, en fait, ne relèvent pas du pouvoir mais du seul *habitus* ; et c'est la raison pour laquelle elles ne sont pas génératrices d'inégalités. Devant les nécessités matérielles, même si l'on pourrait effectuer une pondération, tous les individus sont égaux. Il en découle que ces nécessités ne peuvent pas être la source d'inégalités ; seul le pouvoir le peut, et lui seul le fait.

§ 81. Le contrat social pour remédier à l'Etat sauvage

La pensée classique, est telle que l'on estime que l'Etat de droit doit venir pallier aux inégalités physiques qui sont de rigueur dans l'Etat de nature. A la sauvagerie, l'on veut substituer la loi ; ainsi l'on fait des meurtres des crimes et des cueillettes des larcins, établissant un système légal plus ou moins bien huilé, qui règle les relations des individus en société de manière formelle. L'auteur qui a le mieux mis en avant cette idée est indubitablement Rousseau, qui, dans *Du contrat social*, affirme : « c'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue, au contraire, une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit » (Rousseau 2001). Dans son *Discours sur l'économie politique*, Rousseau réaffirme son opinion : « C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté. C'est cet organe salubre de la volonté de tous, qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes. C'est cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique, et lui

apprend à agir selon les maximes de son propre jugement, et à n'être pas en contradiction avec lui-même. C'est elle seule aussi que les chefs doivent faire parler quand ils commandent ; car sitôt qu'indépendamment des lois, un homme en prétend soumettre un autre à sa volonté privée, il sort à l'instant de l'état civil, et se met vis-à-vis de lui dans le pur état de nature où l'obéissance n'est jamais prescrite que par la nécessité » (Rousseau 1763). Par ces deux sentences, je tiens tout de même à le souligner, Rousseau contredit sa thèse du *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, dans lequel il écrit que l'Etat de droit est plus susceptible de générer des inégalités que de les aplanir, dans lequel il va même jusqu'à écrire : « Les hommes sont méchants ; une triste et continuelle expérience dispense de la preuve ; cependant l'homme est naturellement bon, je crois l'avoir démontré ; qu'est-ce donc qui peut l'avoir dépravé à ce point sinon les changements survenus dans sa constitution, les progrès qu'il a faits et les connaissances qu'il a acquises ? » (Rousseau 2006). Il trahit également son propos dans sa *Lettre à Monsieur Philopolis* : « Voilà, monsieur, mes réponses. Remarquez au reste que dans cette affaire comme dans celle du premier discours, je suis toujours le monstre qui soutient que l'homme est naturellement bon, et que mes adversaires sont toujours les honnêtes gens qui, à l'édification publique, s'efforcent de prouver que la nature n'a fait que des scélérats » (Rousseau 1755). Je retiendrai ici le Rousseau du *Contrat social* et du *Discours sur l'économie politique*. Le point de vue qu'il y défend n'est pas sans nous rappeler, en plus élégant, beaucoup mieux construit et bien moins grossier tout de même, les thèses défendues par Rawls dans sa *Théorie de la justice*, thèses, qui, se référant à Locke et à Rousseau, sont essentiellement utilitaristes et conséquentialistes. Il est cependant nécessaire de les évoquer, puis de les réfuter, afin, justement, de ne pas sombrer à notre tour, le risque existe, dans des considérations aussi légères qu'incohérentes. Le conséquentialisme, je l'ai montré dans le Livre précédent, est une doctrine tout à fait friable ; pour ce qui est de l'utilitarisme, il n'est rien sinon son éternel compagnon de route, et est tout aussi discutable. Néanmoins, et c'est assez étonnant pour le remarquer, Rawls, au départ, s'inspire de l'impératif catégorique kantien, à partir duquel il va ériger non seulement tout son système moral, mais aussi son système juridique. A ce sujet, il affirme : « Les principes de la justice sont analogues à des impératifs catégoriques au sens kantien. Par impératif catégorique, Kant entend un principe de conduite qui s'applique à une personne en vertu de sa nature, comme à un être rationnel, libre et égal aux autres. La validité du principe ne présuppose pas que l'on ait un désir ou un but particulier. Au contraire, c'est le cas pour un impératif hypothétique ; celui-ci nous ordonne de prendre certaines mesures pour réaliser efficacement une fin déterminée. Que le désir porte sur un objet particulier ou sur quelque

chose de plus général, comme certaines formes de sentiments ou de plaisirs agréables, l'impératif correspondant est hypothétique. Sa possibilité d'application dépend du fait d'avoir un but, but qui n'est pas une condition pour être un individu rationnel. L'argumentation en faveur des deux principes de la justice ne suppose pas que les partenaires aient certaines fins particulières, mais seulement qu'ils désirent certains biens premiers. Ces biens sont ce qu'il est rationnel de vouloir, quels que soient les autres désirs que l'on ait. Ainsi, étant donné la nature humaine, vouloir ces biens fait partie de l'être rationnel ; et, bien qu'on suppose que chacun a une conception du bien, on ne sait rien de ces fins ultimes. La préférence pour les biens premiers découle donc seulement des hypothèses les plus générales concernant la rationalité et les conditions de la vie humaine. Agir d'après les principes de la justice, c'est agir d'après des impératifs catégoriques, en ce sens qu'ils s'appliquent à nous quels que soient nos objectifs particuliers » (Rawls 1997). Dans ce court paragraphe apparaissent beaucoup de notions, dont beaucoup peuvent être sujettes à interrogations. Tout d'abord, il est clair que Rawls présuppose la rationalité, c'est-à-dire qu'il ne juge pas nécessaire de la définir, mais qu'elle s'impose de fait, comme une évidence ; pourtant, et la seule existence de ma thèse suffit à le démontrer, la rationalité est loin d'être un concept dont la compréhension coule d'eau source. Ensuite, son approche de l'impératif catégorique kantien, pour la moins suspecte, souffre de deux handicaps majeurs : le premier, sans doute le plus terre à terre, est que cet impératif a été réfuté de manière indéniable par Schopenhauer dans son *Fondement de la morale* (Schopenhauer 1991), et je me suis chargé, dans le présent travail, de compléter cette critique, en montrant que tout impératif catégorique peut être, en réalité, réduit à un impératif hypothétique. Il faut donc croire que Rawls n'a pas eu connaissance de la théorie de Schopenhauer, ou bien qu'il l'ait ignorée délibérément, parce qu'elle n'entraîne pas dans son cadre de morale utilitariste. Le second, c'est que même l'énonciation de cet impératif paraît ici confuse, et que le lien qui est fait ici avec celui-ci et la justice, loin d'être évident s'il n'est démontré, ainsi que son rapport énoncé avec la liberté et l'égalité, sont pour le moins étranges et peu clairs. L'impératif catégorique, dans son énonciation kantienne ne présuppose ni la rationalité, ni la liberté, ni l'égalité, mais propose seulement une possibilité, en s'y conformant, de devenir libre, en quoi il n'est pas preuve, mais condition sine qua non, pour Kant, de liberté¹²⁶. Quant à son aspect égalitaire, il demeure encore un mystère. Alors, si l'on

¹²⁶ Je vous renvoie ici au célèbre passage des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, dans lequel Kant évoque les alternatives d'un sujet vis-à-vis des prérogatives de son souverain, et par lequel il illustre que la liberté ne peut être réalisée que par l'accomplissement pratique de la vérité, laquelle est censée s'exprimer à travers l'impératif catégorique, et donc un refus systématique du mensonge (Kant 1971).

voit bien là où Rawls veut en venir, c'est-à-dire au fait que la justice relève de l'intérêt général et non de l'intérêt particulier, en quoi il refuse qu'un système judiciaire soit conforme à un impératif hypothétique, son procédé est quelque peu maladroit et mal référencé, si bien que Kant, dans ses raisonnements, peine à trouver vraiment sa place. Qui plus est, le chapitre précédent nous a montré comment, au contraire, la justice repose sur des relations de moyens et fins, que sa stabilité et son universalisme ne sont qu'illusions hétérotopiques, et que, par son institutionnalisation, elle essaie de se donner une certaine légitimité, qui n'est, en réalité, que poudre aux yeux. Mais ce qui nous intéresse ici, plus que les considérations portant sur la justice, sont les justifications par lesquelles, en utilisant la notion de biens premiers, Rawls va arriver à prôner une certaine vision du principe d'égalité, vision utilitariste au strict sens du terme. Pour Rawls, la justice se détermine en fonction de « l'équité », équité qui, elle-même, présuppose la justice, et s'il décide du caractère juste de certaines réalités, il ne définit jamais véritablement la justice. Ainsi sa théorie repose d'une part sur des présupposés et, d'autre part, sur des imprécisions, si bien que l'on ne sait plus trop à quoi s'en tenir, que l'on ne saurait vraiment comprendre les fondements de sa pensée. Pour lui, la notion d'égalité est étroitement liée à celle de justice ; en effet, il introduit ainsi son « Fondement de l'égalité » : « Je vais à présent étudier le fondement de l'égalité, c'est-à-dire les caractéristiques des êtres humains qui font qu'ils doivent être traités selon les principes de la justice » (Rawls 1997) ; mais qu'est-ce que la justice ? Cela, Rawls ne l'explique guère. En fait, il pose l'égalité mathématique, cela apparaît ouvertement, entre égalité et justice – ce qui n'est pas sans nous rappeler l'approche aristotélicienne de la justice, notamment distributive – sans jamais interroger ni la notion d'égalité, ni celle de justice. Tout espace est donc laissé à l'arbitraire et à l'inexactitude.

La question fondamentale du contrat social comme fondement de la société, que défend, tout comme Rousseau, Rawls, a toujours vocation à poser une espèce d'égalité de base ; égalité devant la loi pour Rousseau, devant la liberté, c'est-à-dire la volonté individuelle, pour Rawls. Dans les deux cas, si le contrat existe, s'il *doit* exister, c'est parce que, apparemment, il existe des inégalités dans les sociétés antérieures, et que la mise en place d'une convention est censée les faire disparaître, en érigeant une société plus égalitaire. Il s'agit, par conséquent, de transférer un pouvoir aux mains de quelques individus, les plus forts, entre les mains de l'ensemble des membres de la société, qui disposeront d'un pouvoir supposé égal. Bien entendu, c'est tout à fait inexact, dans la mesure où l'égalité définie ainsi ne sera effective qu'à un moment très précis de la vie sociale, moment qui sera balayé par l'instant suivant, dans lequel l'inégalité sera de nouveau de rigueur. Alors, au lieu de faire disparaître toutes les

inégalités, le contrat social en efface certaines et en promet de nouvelles. Au temps où la conquête d'un terrain était fondée sur une bataille entre deux individus, et que la victoire revenait au plus fort, l'inégalité reposait sur les aptitudes physiques d'un individu. A l'époque où cette même conquête dépend d'une négociation entre différentes parties, la victoire revient au plus rusé, ou au plus riche, ou au mieux vu, ou au plus menteur etc. Entre les deux époques s'est opéré un transfert de pouvoir de la force physique vers une puissance revêtant d'autres caractéristiques. Le contrat social ne donne donc que l'illusion de l'égalité, alors que, en réalité, derrière ce beau voile de principes égalitaires sacrés, il laisse tout autant libre champ à l'inégalité que l'Etat de nature. Par voie de conséquence, l'on ne peut pas affirmer que l'Etat de droit soit un bon moyen pour effacer les inégalités. En générant de nouvelles contraintes, car son pouvoir peut s'imposer avec force sur les individualités, il oblige chacun à développer de nouvelles compétences, qui donnera droit à chacun, dans cette société contractuelle, de dominer les autres. Le rapport de domination n'est point gommé, de même, il n'est pas favorisé, par l'Etat de droit, il est simplement subsistant, et s'adapte en fonction des circonstances, en fonction de la manière dont il lui est possible, compte tenu du contexte, de s'exprimer. Par voie de conséquence, l'Etat de droit n'atténue pas la volonté individuelle de domination, à laquelle il ne fait qu'imposer de nouvelles contraintes, tout en libérant certaines de ses dispositions, il ne fait que déplacer les rapports de domination. C'est que sa démarche est contradictoire, qu'elle n'a pas saisi le sens véritable de l'inégalité, qu'elle n'en a pas perçu l'essence première, qui regarde plus vers les conflits d'intérêts et vers l'attrait au pouvoir, que vers des variables prétendument objectives qu'un coup de baguette magique suffirait à régulariser. La volonté d'égalité, doux rêve jamais exaucé, n'est que le révélateur de l'inégalité omniprésente et, justement, régulatrice, cette inégalité répandue partout, épanouie et s'épanouissant sans cesse, à partir de laquelle certains hommes acquièrent une grande jubilation, et d'autres sont minés par un grand désarroi. Ceux-là même qui prônent l'égalité, sans s'en rendre compte, revendiquent une nouvelle forme d'inégalité. C'est que les hommes ne peuvent pas se passer des inégalités ; sans elles, ils seraient malheureux, sans elles, il n'y aurait rien sur quoi pût reposer leur vanité, sans elles, il ne serait rien qui puisse leur donner l'impression qu'ils sont plus forts, qu'ils *valent* quelque chose. Grâce aux inégalités, les hommes songent avoir de la valeur, songent être *mieux* que leurs pairs dans un certain domaine, quitte à être *moins bien* dans un autre. Sans les inégalités, les hommes seraient tristes, abattus, et sûrement, pour beaucoup d'entre eux, rongés par l'ennui, suicidaires. Mais, en tout état de cause, une telle réalité, dans laquelle les inégalités n'existeraient pas, est tout à fait impensable, et ce pour la simple et bonne raison que

l'inégalité provient de la volonté personnelle, et, comme cette dernière, cherchera perpétuellement à se satisfaire elle-même, à satisfaire son propre orgueil ; alors les rapports de domination ne pourront pas cesser d'exister. Il est donc bien illusoire de penser pouvoir, de par la mise en application d'un simple contrat, dissiper toutes les inégalités ; pareille tentative est vaine et nuls sont ses résultats. L'inégalité n'est ni le fait de la nature, ni de la société, mais seulement de la volonté humaine ; alors, pour obtenir l'égalité, ce n'est pas tant l'Etat de nature qu'il faut faire disparaître que cette volonté, qui agite tellement les hommes, et leur donne tellement de motifs pour leurs actions et leur moralité, et qui invente, à chaque instant, de nouvelles situations débouchant sur de nouveaux états inégalitaires. C'est dans la volonté, la conscience individuelle et la causalité que réside l'inégalité, et nulle part ailleurs, et donc le seul véritable moyen de l'éradiquer est, non pas de soigner, mais de faire disparaître simultanément ces trois formes abstraites. Mais cela, il n'en n'est pas question, car les hommes seront prêts à tout sacrifier sauf cette chère volonté, qu'ils *veulent* conserver, à laquelle ils croient que tient leur liberté. C'est pourquoi ils inventent sans cesse de nouveaux modèles sociétaux, imaginent des sociétés meilleures, voire idéales, dans lesquelles la volonté ne serait guère gommée, mais entièrement satisfaite pour l'ensemble de l'humanité. Que pourrait être, sinon, une société égalitaire basée sur le volontarisme, si ce n'est une société qui ne confère pas aux hommes le sentiment d'être lésés ? Mais cela n'existera jamais ; tant qu'il y aura de la volonté, il y aura des frustrations, et il y aura des luttes, de la domination et, par conséquent, des inégalités.

Reste que l'on a inventé le mythe de la citoyenneté, état par lequel l'être humain va passer d'animal sauvage à homme social, destiné à vivre paisiblement en société. Le citoyen, je tiens tout de même à le signaler, est différent du sujet qui, esclave du roi, est soumis à un pouvoir arbitraire. Au contraire, par la citoyenneté, et c'est ce que préconise Rousseau, tous les hommes, devenant égaux en droits, sont à l'abri d'une gouvernance arbitraire. Cette idée-là sera d'ailleurs mise en avant, comme une priorité, dans l'Article Premier de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* : « Les hommes naissent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune » (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* 1789) ; il n'est donc plus question de privilèges, ni d'inégalités sociales, mais d'égalités pour tous devant la loi, avec, cependant, une nuance, puisque « l'utilité commune » peut justifier que l'on dévie aux principes énoncés – ne doit-on pas déceler ici quelque doctrine utilitariste ? Voilà quelque chose d'assez ambigu, surtout lorsque l'on remarque que, pour justifier cette utilité commune, des moyens des plus autoritaires peuvent également être employés. Cela dit, si l'on s'en tient au précepte selon

lequel l'égalité en droits est sacrée, et que tous les citoyens y ont droit, alors l'on peut constater que la citoyenneté devient une nouvelle base pour, si ce n'est solidifier, faire émerger et perdurer l'égalité entre les hommes. Le principe a l'air, du moins en apparence, valable, mais peut être reconsidéré et critiqué sur bien des plans. D'abord, nous l'avons vu, la problématique de l'inégalité repose sur des rapports de pouvoir entre les individus et les groupes d'individus ; la loi seule ne saurait donc suffire à rétablir l'égalité, dans la mesure où elle ne met pas à plat les relations de dominations. Ensuite, parce qu'elle repose sur la loi, la citoyenneté est systémique ; elle est la transcription d'un système légal, auquel va s'accompagner un système judiciaire, ainsi que des institutions appropriées aux objectifs du système ; par conséquent l'on ne doit pas voir autre chose dans la loi qu'un système dont l'objet n'est pas tant l'égalité que sa propre cohérence. Enfin, et c'est sans doute le point le plus important, en devenant citoyen, l'individu s'aliène, il renonce ouvertement à son individualité et accepte de se fondre dans un tout qui le dépasse et le domine. Se voulant souverain, il est sous l'égide d'un législateur qui le surpasse : le système légal auquel se réfère la citoyenneté. Par voie de conséquence, le citoyen, qui n'est plus un homme, mais seulement une partie d'un contrat, une simple variable, un numéro, accepte de se plier à la loi, et par-là de renoncer à ses propres convictions, ou à accepter qu'elles soient contraintes par des dogmes ; la citoyenneté, qui plus est, l'habitue, et le fait devenir autre chose que ce qu'il était initialement ; cela, l'on ne doit guère s'en indigner, car les opérations d'habituation n'ont pas besoin de la citoyenneté pour se réaliser, elles peuvent survenir à bien des occasions, mais l'on ne peut qu'en déduire que, par la citoyenneté, l'homme renonce à lui-même, il renonce à son humanité. Il en découle que la citoyenneté est une merveilleuse machine à déshumaniser ; elle transforme les identités en parties, et les situations matérielles en textes de lois. Dans un système citoyen, l'homme n'existe plus, et il est d'ailleurs préférable qu'il ne ressurgisse jamais ; s'il apparaît de nouveau, c'est en matière de hors-la-loi, c'est-à-dire de citoyen qui s'est positionné en marge de la loi, et donc d'objet que le système peut fustiger comme bon lui semble. Et ce qu'il y a de terrible et de fatal, dans les systèmes citoyens, c'est que l'homme, indépendamment de son bon vouloir, naît citoyen, et meurt citoyen. Le choix ne lui est pas laissé, on ne lui demande à aucun moment s'il veut appartenir à un corps citoyen, ou s'il préfère une autre alternative ; la seule alternative est celle qui lui est imposée, à savoir d'être citoyen et de respecter la citoyenneté, sous peine de s'exposer aux sentences de la justice. De ce point de vue, le contrat social apparaît sous un côté bien plus obscur ; de par ses procédés, et cela sous des principes quasi utopiques, il déshumanise ses cocontractants, et organise une société si bien ficelée que rien ne doit

pouvoir échapper au cadre de ses lois. Quant à ses vertus pour annihiler les inégalités, elles relèvent de la chimère. Ce que la citoyenneté a vocation à faire, c'est se reproduire elle-même, et ce autant que possible, sans que sa chaîne solide ne soit jamais rompue. La citoyenneté est un système qui, par le seul statut qu'il confère aux hommes qui voient le jour en son sein, assure sa sauvegarde et sa perpétuation. Elle permet alors l'expansion de nombreux rapports de dominations, qu'elle justifie automatiquement par le fait qu'ils sont, il ne pourrait en être autrement, utiles à l'ensemble du corps social ; et cette utilité est si nette que tous les citoyens doivent se résoudre à admettre, tant qu'elle est tolérée par la loi, la domination.

§ 82. Classes et milieux sociaux

La conception marxiste des classes, selon laquelle la société serait scindée en deux groupes, prolétariat et bourgeoisie (*Manifeste du parti communiste, Le capital*, Marx 1973, 1963), est totalement, pour l'immense majorité de nos sociétés modernes, dépassée. C'est la raison pour laquelle il sera ici plus question de milieux sociaux que de classes sociales. La classe sociale, concept net, relatif à un certain découpage de la société, est aussi très restreinte ; elle catalogue tel ou tel individu dans telle ou telle catégorie, et, à partir de cette classification, lui attribue des caractéristiques, des aspirations, des sentiments, et une moralité qui, en apparence du moins, semblent lui coller à la peau. La classe sociale n'a, par conséquent, aucune ouverture ; refermée sur elle-même, elle l'est aussi envers l'extérieur ; induisant un certain déterminisme, elle parque les individualités qui y appartiennent dans l'homogénéité de son système prédéfini. Dans certaines sociétés, il apparaît impossible pour un individu de changer de classe, comme s'il y avait une fatalité, une destinée à laquelle l'on ne pourrait déroger, telles que, par exemple, le prolétaire serait voué à rester prolétaire, et le bourgeois à demeurer bourgeois. Néanmoins il est envisageable, dans d'autres sociétés, qu'une mobilité sociale soit possible, auquel cas l'individu qui changerait de statut, changerait par-là même de classe, et se verrait attribuer, sans avoir lui-même à changer ses opinions, sa moralité ou sa conception du monde, tous les qualificatifs propres à sa classe d'appartenance ; c'est là un mécanisme automatique propre au raisonnement en termes de classes sociales. Ce que révèlent aussi, et

principalement, les classes, c'est une société tendanciellement inégalitaire, dans laquelle la classe dominante disposerait du pouvoir politique, en profitant pour imposer ses valeurs et ses lois à l'ensemble de la société, et où la classe dominée subirait les sautes d'humeur de sa conjointe, sur laquelle elle n'aurait aucun contrôle. Il s'agit du schéma marxien classique de la superstructure et de l'infrastructure¹²⁷. Dans ce schéma, la classe dominée souffrirait des inégalités, alors que la classe dominante, « classe oisive », parce qu'elle s'enrichit sans rien faire, au sens de Veblen (*Théorie de la classe oisive*, Veblen 1978) en jouirait. Là encore, bien évidemment, l'on peut se demander de quel type d'inégalité il est question ; sur la base de la domination, il est évident que, pour les deux classes, elle constitue un enjeu majeur de la stabilité sociale ; tant que la classe dominante conserve le pouvoir, en asseyant sa domination idéologique et militaire, une certaine tranquillité sociétale est assurée ; symétriquement, la classe dominée, qui envisage de renverser le pouvoir, peut concevoir un autre type de paix sociale, basée sur sa propre conception de l'égalité, et donc de la domination de l'homme par l'homme.

Mais la réalité sociale n'est pas, ou plus, du moins à l'échelle des nations, aussi simpliste, et je pense qu'il est plus correct de parler de milieux sociaux que de classes sociales¹²⁸. Contrairement aux classes, les milieux sociaux, bien qu'ayant une certaine étanchéité, sont moins imperméable, et donc plus accessibles. De ce fait, l'on peut passer d'un milieu à un autre, visiter tel ou tel milieu, sans se voir soi-même nécessairement, car cela reste encore possible, aliéné par une appartenance supposée à l'un de ces milieux. Un milieu social, qu'est-ce donc ? C'est un système visible, une hétérotopie impalpable, qui a ses propres valeurs et ses propres principes, auxquels, lorsque l'on est dans ce milieu, il ne convient pas de déroger, mais que l'on peut parfaitement ignorer si l'on se déplace dans un autre milieu, sans craindre d'être réprimandé par le premier milieu¹²⁹. Si l'exclusion d'un milieu est envisageable, à cause, précisément, des valeurs de ce milieu, il n'est pas impossible que, à un moment ou un autre, les barrières se lèvent, et que le bannissement, parce que l'individu semble plus

¹²⁷ Ce schéma, de manière certes plus approfondie, mais tout de même fort semblable, a été repris par Bourdieu dans *La Distinction. Critique sociale du jugement* (Bourdieu 1979).

¹²⁸ Je ne crois pas, cependant, que le concept de milieu social doive ici être compris au sens de Durkheim, par lesquels il va expliquer tous les faits sociaux, aux dépens de la volonté individuelle (*Les règles de la méthode sociologique*, Durkheim 2009), mais bien, dans une logique de structuralisme, comme une réalité ouverte et, bien qu'ayant une certaine rigidité, relativement flexible, tant dans sa forme que dans sa temporalité.

¹²⁹ Ainsi, le milieu social n'a rien à voir avec la description des groupes sociaux, particulièrement déterministe, établie par Bourdieu dans *La Distinction. Critique sociale du jugement* (Bourdieu 1979).

conforme aux valeurs du milieu, soit annulé. A tout milieu social peuvent être rattachés une culture, une profession, un certain niveau de revenu, un loisir, un point d'intérêt commun, une appartenance à une lignée familiale etc. ainsi qu'une infinité de facteurs, que l'on ne saurait véritablement dénombrer, ni classer. Tout centre d'intérêt peut être potentiellement constitutif d'un milieu social, pour peu qu'il rassemble assez d'individus ; de même, toute ressemblance peut être à l'origine d'un milieu social, pour peu qu'il y ait assez d'individus s'estimant semblables désireux de se regrouper. Alors, s'il est possible d'intégrer à tout moment un milieu social donné, force est de constater qu'il peut y avoir, dans chaque milieu, une certaine exclusion, une barrière à l'entrée, comme la manifestation d'une réticence à intégrer certains individus dans un milieu donné. Par exemple, aux Antilles, certaines vieilles familles françaises excluent, sauf exception, de leur vie sociale – mariage, fêtes et même amitié – toute personne n'appartenant pas à l'une de ces familles¹³⁰ ; il apparaît donc quasiment impossible d'intégrer leur milieu social, refermé sur lui-même par ses seules valeurs fondatrices. Autre exemple, les milieux de chasseurs et pêcheurs, qu'il est possible de pénétrer à tout moment mais, si l'on ne partage pas les intérêts de ceux qui en font partie, est très refermé sur lui-même et, par-là, exclue quiconque voudrait prendre part à une conversation avec les personnes de ce milieu. En fait, par nature, et nécessairement, tout milieu, sinon il ne serait pas milieu, est plus ou moins ouvert, ou plus ou moins fermé ; l'exclusion peut soit être le fait des individus hors du milieu, qui ne s'intéressent pas à ce dont il est question en son sein, et qui, ainsi, s'excluent eux-mêmes, soit la volonté des individus qui appartiennent au milieu et qui, méprisant certaines factions de la société, ne les veulent pas voir intégrer leur cercle fermé.

Comme tout système, le milieu social est tenu par la somme des volontés individuelles de ceux qui le constituent, ainsi que par les valeurs qu'il a réussi à faire émerger, valeurs surplombant, dès lors qu'elles sont instaurées, ces mêmes volontés personnelles. Ce que le milieu social a de particulier, c'est que sa seule création, la possibilité de son émergence, dépend étroitement de l'ordre social en vigueur, c'est-à-dire d'un système de pouvoir qui peut le réguler et le conditionner ; le milieu social est donc un système qui n'existe que par et grâce à un autre système, qui le domine et le contrôle. Le milieu social n'a donc que le sens que le système qui le domine veut bien lui accorder et, s'il peut se définir en contradiction par

¹³⁰ C'est là un vrai sujet d'étude ethnographique. J'ai pu constater cette réalité dans les Antilles françaises, mais aussi à la Barbade, où certaines familles vivent littéralement en autarcie, et n'ont que peu ou pas de considération pour les personnes n'appartenant pas à leurs clans familiaux.

rapport à ce système, là encore, ce n'est que grâce à lui et par lui qu'il existera. Par conséquent tout milieu social ne fait qu'interroger le système qui le surclasse sur ce qu'il est ou ce qu'il devrait être, ainsi que sur le champ d'expression qu'il laisse, sous la forme, justement, de milieux sociaux divers, aux volontés individuelles désireuses de s'associer. Tout milieu social est donc un reflet du système dominant, l'une de ses facettes, l'une de ses expressions autorisées – et ceci vaut aussi pour les milieux qui s'opposent au système, qui, s'ils n'étaient pas autorisés, seraient automatiquement réprimés ; en quoi tout mouvement contestataire, à moins qu'elle soit authentiquement secrète, n'est que l'illusion d'une contestation fantasmée. La réalisation effective et efficace de cette contestation n'a jamais lieu, à moins, bien entendu, qu'elle échappe au système dominant, que celui-ci soit alors dupe de lui-même. Tout milieu social est donc très limité, à tel point qu'il est la représentation d'une limitation d'un système dominant déjà lui-même très limité ; le milieu social est donc la limitation de la limitation, une expression bêtifiée et bêtifiante d'une forme déjà bien abêtie par ses préjugés et son éventuelle hypocrisie. Rester cloîtré à l'intérieur d'un milieu social revient donc à refuser de réfléchir par soi-même, et même à refuser de penser la société dans son ensemble. Et quiconque s'enferme dans pareil milieu ignore presque tout du fonctionnement réel de la société, de ses causes fondatrices, de sa topologie hétérotopique, mais, au contraire, perpétue les traditions du système dans lequel il évolue sans même y songer. Alors, dira-t-on sans doute pour s'opposer à ce propos, dans la mesure où tout milieu social ne peut exister que grâce à une autorisation du système dominant, il semble impossible, dans un tel modèle, de s'opposer véritablement à ce système ; en fait, il n'en n'est rien. Si l'on peut créer un système, à l'intérieur du système dominant, opposé à celui-ci, alors, d'une part, l'on n'existera qu'à travers lui et, quand bien même viendrait-on à le renverser, l'on ne ferait que le reproduire d'une manière légèrement différente ou, si elle l'est radicalement, elle ne le sera que par référence à l'ancien système, qu'elle rejette, dans son ressentiment exacerbé, en bloc ; ce cas limite, de rupture, se produit lorsque le système dominant, se croyant trop fort ou trop beau, s'est laissé aller à une certaine facilité, une tolérance démesurée, ou une sous-estimation des pouvoirs qui s'érigaient en son sein même, à cause de laquelle il a permis son propre péril, et qui a entraîné sa ruine. Un nouvel ordre s'établit alors, une nouvelle catégorie de domination, dans laquelle de nouveaux systèmes réduits, des milieux sociaux, vont faire leur apparition et consolider ou agiter le pouvoir en place. A l'occasion de ces transformations majeures, certains milieux sociaux sont voués à s'éteindre, et d'autres, parce que, désormais, cela leur est permis, à faire leur apparition, et, ai-je envie de dire, ainsi de suite à l'infini.

La question de l'égalité et de l'inégalité se pose dans les milieux sociaux. Néanmoins, puisqu'ils ont une certaine flexibilité, et aussi parce qu'ils ont une très grande multiplicité, elle ne peut être tranchée de manière unanime et immuable. Bien sûr, il sera peut-être possible d'observer des différences dans les niveaux de revenus – quoique, là encore, des individus très riches et très pauvres peuvent se fréquenter dans un même milieu – de distinguer des singularités dans quelques compétences ou dispositions, mais il paraît impossible d'établir une hiérarchisation des milieux sociaux basée sur le critère de l'égalité, à plus forte raison lorsque l'on l'étalonne sur le pouvoir. Les relations de contrôles sont tellement indéfinissables d'un système à l'autre, il est tant d'éléments qui les conditionnent et les prédisposent, tant de facteurs inattendus, comme des alliances ou des conflits, peuvent survenir, qu'il paraît impensable, à l'échelle d'une société, de réaliser, pour l'ensemble des interactions possibles, un classement des milieux sociaux en fonction des inégalités qui existent entre eux. Peut-être pourrait-on dire que les individus, indépendamment de leur appartenance à un milieu préalable, mais pouvant créer, de par cette caractéristique, un milieu, disposant d'importantes richesses matérielles, ont plus de pouvoir que les autres ; mais rien n'est moins sûr, à plus forte raison que l'on ne saurait déterminer si cette richesse est la cause ou la conséquence du pouvoir. Car le pouvoir s'appuie sur des caractéristiques hétérotopiques qui dépassent la seule richesse matérielle – en quoi il apparaît que le matérialisme, de par son seul mode de réflexion, est bien restrictif et intellectuellement restreint. Une multitude de facteurs peuvent déterminer, outre l'argent, la légitimité du pouvoir ; que la richesse en découle, cela, c'est une autre affaire, mais qu'elle suffise, initialement, à lui donner de la valeur, c'est loin d'être une certitude. Combien d'hommes riches sont chassés, poursuivis par les systèmes judiciaires, méprisés et haïs, sans pour autant disposer d'un grand pouvoir ; leur richesse ne les sauve guère des rouages du système qui peut, précisément, tâcher de les faire payer au maximum. D'autres critères sont nécessaires pour définir la qualité du pouvoir, et le statut social, même s'il peut générer un milieu social, n'est pas suffisant. Si l'on devait penser les milieux sociaux en terme d'inégalités de pouvoir, la seule remarque crédible que l'on pourrait formuler serait la suivante : il est un système dominant qui, tant qu'il est en place, assoit sa force sur l'ensemble des milieux sociaux ; c'est ce système-là qui est l'expression d'un pouvoir universel pour tous ces milieux, c'est ce système-là leur référence, leur absolu. Aussi peut-on dire que le système dominant est plus fort, parce qu'il a plus de pouvoir, que tous les autres sous-systèmes qui se dessinent en son cœur. Après, que certains individus estiment que tel ou tel milieu social est favorisé par rapport à un autre, cela est fort possible, mais cette évaluation dépend toujours d'un certain volontarisme, et ne permet aucunement de résoudre le problème

qui se pose à nous. La ritournelle de la révolution sociale, par laquelle le pouvoir reviendrait au peuple de manière égalitaire est, au mieux, un mythe, au pire, un mensonge. Les sociétés sont beaucoup plus complexes que le matérialisme veut nous le faire croire, mais aussi que divers courants, déviant du marxisme, fussent-ils léninistes, maoïstes, ou simplement anarcho-nihilistes, veulent bien le laisser penser. Il est, à chaque instant, dans la vie d'une société, d'innombrables interactions qui sont à l'origine d'une infinité de possibles d'actions, et donc d'autant de nouvelles interactions, qui vont donner leur forme aux milieux sociaux. Mais ces interactions demeurent limitées par le courant de pensée dominant, de sorte que ce dernier veille à assurer son propre maintien, soit en censurant, soit en sanctionnant les courants déviants. Les milieux sociaux ne sont alors que des expressions conformes ou contradictoires au système dominant, à cette hétérotopie qui les cloisonne de tout côté. Quant aux individualités, elles nagent dans cet ensemble de systèmes, sans jamais cesser, et c'est vrai, même lorsqu'elles créent leur propre système, d'appartenir à l'un ou à l'autre. L'indépendance de la pensée doit donc être quelque peu remise en cause par cette analyse systémique ; et nous ferions bien de nous demander si, au fond, ce que nous pensons nous appartient en propre, ou si cela appartient aux autres, ou encore à des valeurs qui nous conditionnent et nous possèdent. C'est bien cela l'enjeu de la réalité systémique du monde causal qui, à travers ses hétérotopies, ne diffuse que des fragments de savoir, et, dans le même temps, un grand vent d'ignorance.

§ 83. Brèves considérations sur l'impôt

Je ne pouvais traiter le sujet de l'égalité sans m'intéresser à la question de l'impôt, ce dernier, couplé avec les allocations, étant l'élément central du fonctionnement de la justice distributive. Par l'impôt, l'Etat entend faire disparaître les inégalités de revenus, et donc à ce que tous les citoyens puissent disposer de ressources égales. En apparence, il n'est rien qui puisse sembler plus juste, plus honnête ; et pourtant, il y a beaucoup à redire. Avant tout, je devais vous dire, cher lecteur, que, à chaque fois que le problème de l'impôt m'est posé, je pense à cette affirmation de Nietzsche, dans *Humain, trop humain*, qui a au moins le mérite de

décrire froidement ce mécanisme : « Le besoin d'égalité peut se manifester en ce que l'on cherche soit à rabaisser tous les autres à son niveau (en les dépréciant, les ignorant, leur tendant des pièges), soit à s'élever en même temps qu'eux (en leur rendant justice, les aidant, se réjouissant des réussites d'autrui) » (Nietzsche 1968 a.), et il semblerait que l'impôt se rattache à la première de ces deux propositions ; par l'impôt, l'on va rabaisser une certaine partie de la population, dans l'optique d'en rehausser une, qui sera destinataire des allocations de l'Etat. Cependant, contrairement à ce que préconise Nietzsche, l'élévation ne se fait pas par la manifestation d'une certaine grandeur d'âme, mais par l'intermédiaire d'une spoliation improductive légitimée par la loi. Car qu'est-ce que l'impôt sinon un don forcé, un vol organisé et légalisé ? Par l'impôt, il s'agit de prélever une partie des revenus de certains individus, dont les revenus sont estimés élevés par rapport à une moyenne, pour les redistribuer à d'autres, dont les revenus sont plus bas ; c'est le principe de Robin des Bois, qui prend aux riches pour donner au pauvre. Cela, probablement, va réduire les inégalités de revenus, mais il est un risque annexe, directement corrélé au fonctionnement de l'impôt, de voir les plus riches soit tenter de quitter le système, pour en gagner un plus clément, appauvrissant, du même coup, ce système, soit de décourager les forces vives qui, par leur labeur, réalisent beaucoup de richesses, richesses dont ils ne pourront bénéficier puisque le surplus devra être redistribué aux plus pauvres.

L'impôt apparaît ainsi comme une contrainte, et peut générer des appréhensions. Contrainte pour les plus riches, leur volonté se trouve offusquée par l'obligation de partager leurs revenus avec des inconnus, fussent-ils leurs frères citoyens. Appréhension pour les moins riches qui, craignant de voir leur revenu imposé, vont possiblement préférer créer le moins de richesse possible, pour ne pas se voir spolié, et attendre de percevoir leurs allocations. Il apparaît donc que, dans un deuxième temps, l'impôt permet de faire disparaître les inégalités de revenus, non pas directement grâce à son action, mais de par les appréhensions qu'il génère et les comportements opportunistes qu'il favorise, desquels découlera peut-être, dans le long terme, une volonté généralisée de ne plus rien produire, de peur d'être spolié, et d'attendre de percevoir un revenu, puisque l'Etat y pourvoit, et ainsi, dans ce nivellement général de la société par le bas, les inégalités de revenus n'existeront plus : il n'y aura plus que des pauvres. Pour être efficace, l'impôt ne se suffit alors pas à lui-même, mais il doit être accompagné de politiques connexes, qui vont empêcher ce nivellement par le bas ; ces politiques peuvent être multiples : il peut s'agir de simples répressions, pour qui refuse de produire, ou d'amendes, de peines de prison etc. ou d'avantages en nature, de promesses, de rêves etc. Qui plus est, il est également possible que l'impôt soit échelonné, et que la politique de l'Etat ne vise plus à

l'égalité parfaite des revenus, mais seulement à une égalité très relative, qui n'aura de valeur que devant la loi ; c'est-à-dire que si la loi prévoit que, pour telle tranche de revenus, un ménage devra verser tel pourcentage, et que pour telle autre tranche, il devra verser tel autre pourcentage et ainsi de suite, et inversement pour les plus pauvres, qui percevront, en fonction de leurs revenus, tel revenu supplémentaire, alors, dans ce cas de figure, tous les individus seront égaux, non pas en termes de revenus, mais devant la loi. Ainsi l'objectif d'égalité de revenu est négligé, et on lui préfère une égalité devant la loi ; c'est le retour de la citoyenneté et de ses préceptes déshumanisants.

L'idée reçue selon laquelle l'usage de l'impôt est un mécanisme en faveur de l'égalité est par conséquent teintée de lourdes approximations. L'impôt, ce n'est jamais l'égalité. L'impôt, c'est une idéologie, c'est un acte manqué. On n'a jamais vu de société qui, grâce à l'impôt, soit parvenu à établir ou rétablir quelque égalité que ce soit. Et comme l'impôt est une marque de pouvoir, parce qu'il faut que l'Etat ait la capacité de prélever les revenus des individus en toute impunité, il ne fait, au contraire, qu'agrandir le creuset des inégalités de pouvoir. Marque d'autorité, preuve d'une certaine domination, l'impôt est aussi l'instrument par lequel le pouvoir en place rassure ceux qui estiment être les plus défavorisés, pouvant d'ailleurs par-là même plus aisément les contrôler. Instrument politique, outil du pouvoir, voile de justice, l'impôt sert tout sauf une noble cause ; il n'est qu'un ornement, un de plus, qui vient embellir le tableau des outils machiavéliques – au sens premier du terme, c'est-à-dire d'après la philosophie développée par Machiavel – propres aux systèmes politiques.

§ 84. Sur la seule signification plausible de l'égalité

Vu ce que j'ai exposé jusqu'ici, l'on pourrait croire qu'il n'est aucun domaine dans lequel les hommes soient égaux, ni aucun dans lequel ils puissent l'être. Pourtant, il est trois formes d'égalité auxquelles les hommes, de par leur seule condition, ne peuvent échapper. Avant néanmoins de les énumérer et de les analyser, je tenais à souligner que, parallèlement, il existe un type d'inégalité parmi les hommes qu'il peut sembler impossible de gommer : l'inégalité hétérotopique. Par inégalité hétérotopique, il faut entendre inégalité devant les hétérotopies

impalpables. Différents individus, qui vivent dans des sociétés différentes, vont voir leurs différences réciproques grandir à mesure que les hétérotopies de ces diverses sociétés vont diverger. S'il y a convergence hétérotopique, au contraire, les individus, conditionnés de manière quasiment similaire, se comprendront plus aisément, et échangeront sans avoir à craindre de malentendus majeurs ou des incompréhensions embarrassantes. Ainsi, deux individus de cultures très éloignées auront du mal à se comprendre mutuellement, même à trouver un sens à leur homologue respectif ; par exemple, lorsqu'un Britannique va assister, dans le Sud de la France, à une corrida, il aura tendance, d'une part à s'indigner devant ce spectacle sanguinaire et, d'autre part, à ne pas saisir l'intérêt que l'on peut trouver à torturer, puis tuer, un taureau au milieu d'une arène. C'est que la corrida n'est pas entrée dans ses mœurs, qu'elle ne fait pas partie de sa culture, et que, par voie de conséquence, il n'a aucun moyen de comprendre sa signification, ni de saisir le sacré qu'elle recèle. Inversement, lorsqu'un Français se rend à Londres et regarde la Relève de la Garde, il peine à comprendre le sens d'un tel cérémonial, qui, à ses yeux de Français, coûte une fortune à la société britannique, et qui ne lui apparaît pourtant être d'aucune utilité ; le Français, en fait, ne saisit pas le sacré que détient, aux yeux des Anglais, la couronne d'Angleterre. Ces divergences-là sont de types hétérotopiques, c'est-à-dire qu'elles se justifient par les mythes que renferment les hétérotopies impalpables auxquelles appartiennent notre Français et notre Britannique. Ce raisonnement peut, qui plus est, être étendu, et ce de façon assez conséquente, et assez lourde de conséquences. Puisque chaque nation est une hétérotopie, le regard qu'elle porte sur les autres nations est nécessairement empreint de ses propres valeurs, et fait totalement abstraction des valeurs des autres hétérotopies ; ainsi, lorsqu'un Français regarde l'Angleterre, il ne la regarde pas comme un Anglais, mais avec les yeux d'un Français, et inversement lorsqu'un Anglais regarde la France. Par conséquent, à chaque fois qu'un individu, très imprégné d'une hétérotopie, porte un regard sur l'extérieur, c'est en fait, en plus de sa seule individualité, l'attention de son hétérotopie toute entière qui est captivée, et son regard n'est alors plus unique, authentique, il est le regard que porte l'ensemble des valeurs de l'hétérotopie dans laquelle il se trouve ou, du moins, par laquelle il se sent le plus concerné. C'est là quelque chose de très important, et aussi de très grave ; en effet, dans un monde de plus en plus ouvert, ou n'importe qui, pratiquement, au moins dans les sociétés bourgeoises, peut observer, à l'aide de divers médias, le monde entier, chacun peut se faire une opinion sur la situation d'autrui, vécût-il dans une contrée fort éloignée, mais cette opinion n'est pas neutre, elle est pleine de préjugés, de valeurs et de légendes, qui vont biaiser le jugement, au risque de le rendre, aux yeux de ceux qui sont jugés, ridicule. Ainsi, à titre d'exemple, lorsque

les Occidentaux estiment que toute la misère du monde se trouve en Afrique, et qu'il faut absolument remédier, dans ce continent, aux catastrophes sanitaires, parce que les Africains souffrent, qu'ils sont malheureux etc. ils ne font que porter un jugement approximatif, d'après leur propre culture, selon laquelle il serait insupportable de vivre dans de telles conditions, sans jamais interroger les principaux intéressés, en leur demandant s'ils sont véritablement malheureux, ni sur quoi porte leur éventuel malheur, ainsi que leur bonheur. Mais il est un certain impérialisme idéologique qui tend à imposer sa vision du bonheur et de la joie de vivre à la totalité de la planète, et selon qui tout ce qui est différent est soit, dans le meilleur des cas, enviable, soit mauvais, dangereux ou triste. Alors l'on juge de la situation de pays, l'on juge de leur culture, et l'on essaie littéralement, dans certains cas, dans de nombreux cas, de les *corriger*, pour les aider dit-on, mais, en réalité, seulement pour les rendre plus conformes à notre propre vision, très bornée, du monde. Parce que nous n'appartenons pas aux mêmes hétérotopies, et que, enfermés dans nos systèmes, nous ne sommes pas capables de concevoir qu'il puisse exister d'autres modes de vie que les nôtres, nous essayons de façonner notre environnement à notre façon, d'après nos principes, d'après ce que nous retirons de notre propre hétérotopie impalpable. Dominés par les systèmes qui exercent leur influence sur eux, les hommes n'ont pas la capacité de s'extraire de leur habitude, de renoncer à leurs croyances, et de proposer un regard différent, moins entaché de préjugés, sur ce qui les entoure. Ces inégalités devant l'hétérotopie impalpables sont alors tout à fait fondamentales, en cela qu'elles constituent des habitudes et, avec elles, tout un mode de pensée clos, pouvant être radicalement différent d'autres modes de pensée, que l'on pourrait qualifier, d'un point de vue hétérotopique, comme étant étrangers. Si l'on réalise, par la suite, un découpage plus fin, et que l'on vient à placer chaque individu dans une série d'hétérotopies, il est fort à parier que l'on s'apercevra que les divergences entre individus pourront être justifiées tant par les croyances personnelles, façonnées autant par les systèmes extérieurs que la seule volonté, que par les hétérotopies dans lesquelles ils évoluent, et qui les construisent à leur manière. Vérifier que l'appartenance à telle ou telle hétérotopie engendre telle ou telle réaction, ou telle ou telle réflexion, voilà ce que serait l'objet d'une hétérotopologie complète et, certainement, aussi très complexe.

Cependant, malgré l'ampleur de ces différences, il existe, comme je l'ai signalé au début du présent paragraphe, des points précis, trois exactement, sur lesquels les hommes peuvent se trouver sur un certain pied d'égalité, et ce à des degrés différents. Ces trois points, je vais les expliquer, du plus abstrait au plus concret, du plus ontologique au plus pratique. Le premier, c'est l'égalité devant la vie : tous les hommes vivent, et donc tous ont la possibilité, en

fonction, pour reprendre le terme de Sen, de leurs capacités, de faire des choix et d'agir. Il n'est pas d'hommes qui ne jouissent pas de cette égalité devant la vie car, si la vie venait à leur manquer, alors ils ne *seraient* plus des hommes. Cette égalité, néanmoins, est fort abstraite, et nous informe peu sur sa propre réalité ; de plus, elle ne permet pas de trouver une solution à la problématique que soulèvent les inégalités. Le second point, plus concret, est l'égalité devant la mort ; si nul ne peut avoir la certitude qu'il va mourir, puisque, pour en être certain, il faut d'abord faire l'expérience de la mort, comme l'on n'est certain de la douleur qu'inflige une brûlure que lorsque l'on s'est déjà brûlé, il est au moins possible de constater que, avant nous, tous les hommes que nous avons vu mourir, qu'ils fussent puissants, faibles, riches, pauvres, bons ou mauvais, étaient tous des mortels et que, malgré leurs caractéristiques très diverses, en dépit du fait que leur décès ait été, pour chacun, un événement singulier, ils sont tous morts, et la décomposition de leur dépouille, bien que pouvant être plus ou moins progressive, est inévitable¹³¹. Tous les hommes naissent et, plus tard, du moins, pour ce que nous avons pu observer, meurent. Cette réalité relègue au rang de futilités toutes les grandes œuvres de l'humanité. Les biens matériels, s'ils peuvent constituer, du vivant, une certaine richesse, n'ont aucune valeur dans la mort ; ils ne sont d'aucune utilité, ni d'aucun intérêt. De même, les actions humaines se perdent instantanément dans la roue du temps et, même s'il en est qui perdurent plus que d'autres, parce que ceux qui les ont réalisées ont été classés parmi les légendes de l'humanité, elles finissent toujours par subir l'érosion du temps. Il suffit d'un raz-de-marée pour qu'une civilisation entière disparaisse, et d'un incendie pour que des siècles de culture et de réflexion partent en fumée ; les œuvres de l'humanité, lorsqu'elles sont matérialisées, sont fragiles comme du verre. Leur matérialité extrêmement prononcée les rend particulièrement friables et, au fil des siècles, ou même, s'il le faut, des millénaires, tous les beaux édifices et les montagnes de culture seront remplacés par le vide et l'oubli ; car, lorsqu'il ne reste plus une conscience pour faire vivre un fait, un monument ou une réflexion

¹³¹ C'est sans doute cette réalité qui a fait dire à Liezi : « Les êtres diffèrent dans la vie, mais non dans la mort. Durant la vie, les uns sont sages et les autres sots, les uns sont nobles et les autres vils ; à la mort, tous sont également une masse de charogne fondante. Ces différences dans la vie, cette égalité dans la mort, sont l'œuvre de la fatalité. Il ne faut pas considérer comme des entités réelles, la sagesse et la sottise, la noblesse et la vulgarité, qui ne sont que des modalités réparties au hasard sur la masse des hommes. Quelle qu'ait été la durée et la forme de la vie, elle est terminée par la mort. Le bon et le sage, le méchant et le sot, meurent tous également. A la mort des empereurs *Yao* et *Chounn*, des tyrans *Kie* et *Tcheou*, il ne resta que des cadavres putrides, impossibles à distinguer. Donc, vivre la vie présente, sans se préoccuper de ce qui suivra la mort » (Liezi 1950).

passés, alors le fait, le monument ou la réflexion, à son tour, cesse d'exister. C'est la raison pour laquelle, au lieu de s'enorgueillir de petits succès éphémères, chacun ferait bien de reconsidérer le monde causal qui s'offre à nous, et le penser différemment, afin de ne pas se faire écraser par le rouleau impitoyable de l'oubli. Reste que, en plus de cette égalité présumée face à la mort, existe une autre égalité qui, elle, ne dépend pas de facteurs causaux, et est inaltérable : c'est l'égalité devant la possibilité de s'extraire de la causalité. En effet, quel que soit le contexte dans lequel l'on évolue, quelles que soient les valeurs que l'on a voulu nous inculquer, quelle que soit l'hétérotopie qui s'affaire à nous conditionner, nous pouvons toujours, à n'importe quel moment, si nous le désirons, sortir du carcan de la causalité et commencer à penser le monde de manière acausale. Pour cela, guère besoin de connaissance préalable, guère besoin de culture, guère besoin, non plus, d'une force physique particulière, la seule volonté, celle qui consiste à ne pas, ou ne plus, vouloir, suffit. Penser *l'être*, voilà qui est également possible à tout un chacun, et cela ne dépend d'aucun système ; car si les systèmes tendent à nous éloigner de *l'être*, il nous est possible de *penser différemment*, et ainsi de s'affairer à sortir de ces systèmes. Devant cela, tous les hommes sont égaux. Il n'est personne qui, en ce monde, ne puisse s'affranchir de la systématisation des modes de vie humains. C'est cela l'égalité, la seule égalité, et rien d'autre. Toute autre forme d'égalitarisme n'est rien sinon un rêve hétérotopique, c'est-à-dire un précepte visant à habituer l'humanité. Toute autre égalité n'est qu'une invention, un songe que nul ne peut vérifier, et dont la réalisation génère une multitude d'inégalités nouvelles.

Alors, traiter l'inégalité, vouloir, partout, imposer l'égalité, n'est qu'une vaine entreprise, s'inscrivant systématiquement dans un cadre hétérotopique. L'égalité existe dans l'humanité, à un seul niveau, certes, mais, n'étant qu'un seul concept, l'on ne peut pas lui demander de s'appliquer à tous les cas particuliers de la causalité ; elle existe à ce point limite, à cette frontière entre les phénomènes et la totalité de *l'être*, là où tout peut basculer, où tout peut disparaître pour mieux renaître par la suite, où tous les espoirs chavirent, et les déceptions se trouvent remplacées par un bonheur inconnu, elle existe au seul *endroit* où elle est, finalement, utile, seulement là où l'on peut en avoir besoin, là où toutes les connaissances peuvent s'ouvrir à nous sans jamais se cacher, où tout le savoir peut devenir accessible en un seul instant. Alors, que demander de plus ? Sans compter que, si nous sommes autant tracassés par les inégalités, et aussi par l'espérance de voir, un jour, une société égalitaire émerger, ce n'est que parce que nous ne voyons le monde que d'un œil causal, tandis que, si nous prenons conscience de cette infinie égalité, qui permet de nous projeter dans le sens même des choses, nous pouvons nous libérer de toutes ses inégalités qui nous obsèdent et

nous tourmentent. Dans *l'être*, toutes les inégalités disparaissent, et avec elles disparaît même l'idée d'égalité. Egalité et inégalité n'existent qu'à travers le sens que nous leur donnons, si bien que, si nous venions à n'y plus prêter attention, elles viendraient automatiquement à disparaître. Comme toute chose, elles n'existent que parce que nous leur accordons une certaine importance, et aussi une certaine attention. Par conséquent, rechercher, dans la causalité, l'égalité, c'est renoncer à la trouver. Combattre les inégalités, c'est contribuer à leur perpétuation et leur perdurance. Toute lutte est paradoxale, tout combat est sans espoir. C'est parce que les hommes regardent avec leurs yeux qu'ils ne voient pas, qu'ils pensent avec leurs sens et leur volonté, qu'ils ne peuvent pas réfléchir. Alors ils courent derrière des chimères, ils chassent des sorcières qu'ils érigent eux-mêmes. L'égalité, en dehors des hétérotopies, ce n'est rien, l'inégalité, non plus. Et il en va de même pour toutes les réalités d'ordre hétérotopique, qui ne font qu'alimenter des systèmes de pensées clos, bornés et autoritaires ; des systèmes qui se développent partout, dans toutes les sociétés, et à tous les niveaux sociétaux. Pourtant, au fond, ce que développent ces systèmes, malgré la grandeur qu'ils mettent en avant, le prestige qu'ils évoquent, l'honneur qu'ils revendiquent, n'a pas grande importance, et, qu'ils soient ainsi ou autrement, cela, dans le fond, peut bien nous être... égal !

Chapitre X : Au sujet de la légitimité des systèmes dominants : Sur la normalisation des droits et des devoirs, et leur acceptation au sein des hétérotopies

§ 85. Sur l'universalisme normaliste

Avant de débattre sur la légitimité des règles, il faut encore expliquer ce que l'on entend par « règle ». Une règle, l'on le comprendra fort bien, est une norme, c'est-à-dire une proposition qui est jugée normale par celui qui la met en application. Par exemple, dans le cercle familial peut exister une norme telle que « il est interdit aux jeunes filles de sortir le soir » ; cette norme, qui est aussi une règle, ne devra pas être enfreinte, sous peine de se voir infliger une punition, punition qui, aux vues de la première norme, serait considérée comme étant tout à fait normale. Ce mécanisme n'est pas sans nous rappeler celui de la justice ; en fait, il est exactement identique. La problématique des normes porte cependant sur un autre champ d'analyse, qui est axé, lui, sur le sens de la norme et, en quelque sorte, sa légitimité. Puis, en

dehors du cadre légal et judiciaire, dans lesquels il est question d'universalité, la norme soulève le problème de la certitude, à savoir que, si l'on estime qu'une proposition peut faire office de norme, alors l'on doit considérer, notamment dans le domaine des sciences, qu'elle est certaine, c'est-à-dire indubitable et vérifiable en tous contextes. L'on doit donc considérer la norme à deux niveaux : celui de l'universalité et celui de la certitude.

En ce qui concerne le caractère universel de la norme, il ne peut lui être attribué, à un premier niveau, que par une extension de la subjectivité ou, autrement dit, par une objectivation factice, visant à faire croire qu'une opinion particulière peut faire office de vérité générale. Aussi suffit-il de lancer une phrase, puis que cette phrase soit crue par un maximum d'individus, pour qu'elle devienne norme. C'est alors la crédibilité de la réglementation, ainsi que la crédulité des individus, qui est en jeu dans le cadre de l'établissement d'une norme nouvelle ; si l'énoncé est assez crédible pour satisfaire la crédulité des individus, alors il sera admis, et pourra se muer en norme. Il n'est pas d'autre alternative, étant donné que, si les hommes refusent la proposition, alors, n'y croyant pas, ils ne l'intégreront pas en leur for intérieur, et refuseront donc, et de s'y plier, et de s'y référer. Néanmoins, il faut apporter une nuance à ce propos, dans la mesure où l'histoire nous a appris que, parfois, certaines normes ont été instaurées, en société, contre le gré de l'immense majorité de la population ; et si elles se sont maintenues, ce n'est pas tant grâce à l'approbation et à l'enthousiasme qu'elles généraient dans les foules humaines qu'aux menaces qui planaient au-dessus des têtes de ceux qui, effrontés, auraient pu oser agir à leur rencontre. En cela leur universalisme, même s'il était effectif, était tout de même contesté, de sorte que l'on puisse fort bien imaginer que les protestataires, s'ils avaient pu exprimer leur avis dans un système encore vierge, ou, au moins, laissant libre champ à la diversité d'opinions, auraient préféré une autre norme que celle qui, dans le présent système, auquel ils appartiennent bon gré mal gré, s'impose à eux et à leurs volontés personnelles. Mais, et là encore il convient de nuancer, la contestation, dans ce cas de figure, est toutefois relativement modérée, puisque les contestataires décident, malgré leur désapprobation affichée de la norme, ne se donnant pas les moyens de l'abolir, de s'y plier. Pareille norme se justifie alors de deux façons : d'abord par la force du pouvoir en place, pouvoir légal, pouvoir judiciaire, pouvoir policé et, bien entendu, pouvoir armé, ensuite par la mollesse des protestataires, qui préfèrent la respecter plutôt que de prendre le risque, littéralement, sans doute, risquer leur vie, de résister au pouvoir et de tenter de lui imposer autre chose. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'on peut admettre que cette norme est universelle ; acceptée par tous, jamais suffisamment contestée pour être inquiétée, elle s'applique sur l'ensemble du système qui l'a

ratifiée. Il apparaît donc que, lorsqu'elle surgit, et même lorsqu'elle est pérenne, la norme interroge constamment la volonté, lui demandant sans cesse : « acceptes-tu de te plier à moi ? » et la volonté, quelque peu hébétée, ou parce qu'elle en tire quelque avantage, ou bien qu'elle évite quelques désagréments, acquiesce en un hochement de tête systématiquement affirmatif. Aussi la coercition seule n'est pas un motif suffisant au bon fonctionnement des normes et de leur admission, il faut également, pour que les normes puissent opérer, un certain accord de ceux sur lesquels elles s'exercent – c'est, en quelque sorte, le revers de médaille du *Sapere aude !*, à savoir jusqu'à quel niveau les individualités sont prêtes à accepter de vivre dans un Etat de tutelle. Pour s'universaliser, il faut nécessairement que la norme reçoive l'approbation de tout le corps social, que celui-ci se résolve à l'accepter.

En plus de leur seule énonciation, qui peut être sujette à controverse, les normes ont un autre mode d'expression ; celui de *l'avant*, celui du *déjà*, qui est de mise dès lors que les normes auxquelles l'on s'intéresse sont *déjà* en vigueur, qu'elles sont *déjà* enracinées dans les habitudes. A ce niveau-là, l'on peut parler de norme hétérotopique, c'est-à-dire une norme qui correspond à un système précis, qui n'a de réalité, à moins qu'elle ait pu se répandre ailleurs, que dans ce système, et qui ne peut s'appliquer qu'en son sein ; et dès lors que l'on sort du système en question, que l'on se dirige vers une autre hétérotopie, la norme perd toute sa valeur. Les exemples pour illustrer cette idée ne manquent pas ; considérez un voleur en France, qui se fait surprendre par la police ; avant d'être jugé, il pourra exiger d'avoir un avocat. Imaginez désormais ce même voleur s'essayer au larcin sur la place publique à Téhéran, où les normes sont différentes de celles de son pays d'origine ; il aura beau invoquer son droit à bénéficier de la défense d'un avocat, les juges feront la sourde oreille, puis lui couperont la main. Ce qui, dans un pays, semble évident et universel, ne l'est pas forcément dans un autre, où règne une autre forme d'universalisme. L'universalisme normaliste n'est donc relatif qu'à un point de vue donné, situable dans l'espace et dans le temps. Et c'est parce que tous les systèmes s'estiment universels qu'ils ont tendance à vouloir faire valoir leur suprématie sur les autres systèmes ; c'est aussi vrai pour les Etats que pour les partis politiques, que pour les associations, et tout groupement humain dont l'action et les valeurs l'opposeraient nécessairement à un autre groupement. L'on retrouve ici nos rapports de domination, qui gouvernent, plus encore que la seule volonté humaine, l'humanité. Car les guerres, les conflits d'intérêts, ne sont que des luttes de normes ; l'on lutte parce que l'on croit détenir la vérité, l'on combat parce que l'on s'imagine que l'on est seul à avoir un mode de vie, pour ainsi dire, normal, et donc, puisque les autres sont anormaux, il faut absolument soit les faire changer, soit les faire disparaître. A ce niveau, à savoir sur le plan hétérotopique, les

normes précèdent les hommes ; alors elles les façonnent, les modèlent comme de la pâte souple et flexible, puis les figent, les rendent rigides, comme un vase d'argile sec, afin qu'ils ne dévient jamais de la norme en vigueur. C'est ainsi que procède, particulièrement, le système de citoyenneté qui, avançant de belles idées et de grands principes, vient transformer l'homme en un numéro, et les relations humaines en des textes de lois. La norme, ainsi, est un instrument majeur de déshumanisation, un *quelque chose* qui vient se poser sur l'humanité, et s'imposer à elle ; et elle l'éprouve sans cesse, titille à chaque instant sa volonté, questionne incessamment son aptitude à se révolter. Et lorsque les hommes, dans le système, ont admis les normes pour normes, qu'ils considèrent qu'elles sont normales au sens strict du terme, alors le travail de déshumanisation est accompli, le système a pris le pas sur l'homme, il le domine entièrement. Cette domination a toutefois une caractéristique particulière : elle ne s'opère que parce que les volontés individuelles ont plié, qu'elles ont accepté de se conformer à des règles hétérotopiques, qu'elles ont *voulu*, non pas *ne plus vouloir*, mais *vouloir* accepter de *ne plus vouloir* ce qu'elles *auraient pu vouloir*, ou ce qu'elles *auraient voulu*, et alors *vouloir* respecter avant tout la *normalité*. La déshumanisation a donc une double origine, l'une hétérotopique, provenant directement des normes du système, l'autre volontariste, découlant d'un glissement de la volonté de désirs personnels vers un désir collectif sacré tout à fait mythique ; car si les hommes n'adhéraient pas à la norme, alors même l'oppression la plus extrême ne pourrait pas faire abdiquer leurs volontés individuelles. L'universalisme normaliste, qui peut donc émaner tant des volontés individuelles que d'un système qui les précède, et qui va reconstruire les esprits humains, par une espèce d'éducation insidieuse et systémique, embellie par de belles, au moins en apparence, idéologies, dont la seule vocation est de formater, de dresser, comme des animaux, les êtres humains à un mode de vie correspondant idéalement à une l'hétérotopie de référence.

Mais au-delà de cette normalisation politique, gouvernementale, existe une autre forme de normalisation, se voulant plus objective, parce qu'elle a pour objet, ou, peut-être, parce qu'elle incarne, ce que nous appelons communément les sciences dures, et notamment les mathématiques. Il est d'usage, en effet, de considérer pour vraie toute proposition mathématiques ; et l'ultime argument d'un individu persuadé d'énoncer une vérité générale sera souvent : « ceci est aussi sûr que un et un font deux ! ». Pourtant, même si cette proposition, dans un certain cadre logique, est certaine, rien ne nous assure de son universalité vis-à-vis de la totalité de la pensée. Toute l'œuvre de la pensée sceptique a consisté, entre autres, non pas tant à réfuter, qu'à rediscuter ces vérités générales, à mettre en avant leurs

restrictions et leurs limites¹³². Wittgenstein, notamment, aussi bien dans son *Tractatus Logico-Philosophicus*, que dans *De la certitude* et, dans une moindre mesure, puisqu'il est là plus largement question de problématiques relatives au langage, dans ses *Investigations philosophiques*, s'est affairé à remettre en question les propositions mathématiques les plus élémentaires¹³³. Dans le *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein écrit : « Toute conception moderne du monde est fondée sur l'illusion que les « lois de la nature » sont des explications de phénomènes naturels » (Wittgenstein 2001), et, à la fin de sa vie, dans *De la certitude* : « 113. Quand quelqu'un veut nous enseigner les mathématiques, il ne commence pas par nous assurer qu'il *sait* que $a + b = b + a$ » et aussi : « 651. Je ne peux me tromper : $12 \times 12 = 144$. Et on ne peut opposer la certitude *mathématique* à la relative incertitude des propositions empiriques. Car la proposition mathématique a été obtenue par une série d'actions qui ne se différencient en rien du reste des actions de la vie, et qui sont tout autant sujettes à l'oubli, l'inadvertance et la confusion. 652. Puis-je faire aujourd'hui la prophétie que les hommes ne rejeteront jamais les propositions arithmétiques actuelles ; qu'ils ne diront jamais plus tard que maintenant enfin ils savent ce qu'il en est ? Mais cela justifierait-il pour autant un doute de notre part ? 653. Si la proposition $12 \times 12 = 144$ est soustraite au doute, alors les propositions non mathématiques doivent l'être aussi. 654. Mais à cela, on peut faire plusieurs objections. – Tout d'abord, « $12 \times 12 = 144$ » étant une proposition *mathématique*, on peut en inférer que seules des propositions de ce type sont dans cette position. Et si cette inférence n'est pas justifiée, il devrait y avoir une proposition d'égale certitude, qui ne soit pas elle-même mathématique, concernant la façon de procéder pour ce calcul. – Je pense à une proposition du type : « L'opération « 12×12 », lorsqu'elle est faite par des personnes qui savent calculer, donnera « 144 » dans la majorité des cas. » Personne ne contestera cette proposition mathématique. Mais a-t-elle la certitude de la proposition mathématique ? »

¹³² On attribue usuellement à Pyrrhon, dont l'enseignement est retranscrit de manière fragmentaire dans l'ouvrage de Diogène Laërce (Diogène Laërce 1965) le fondement du scepticisme ; plus tard, dans ses *Pensées*, Pascal parlera d'ailleurs de « pyrrhonisme » (Pascal 2000), concept qui sera repris par Diderot, dans ses *Pensées philosophiques*, dont le propos n'est pas sans nous rappeler certaines méthodes de gouvernances modernes et autoritaires : « Il faut se précipiter dans un monstrueux pyrrhonisme, traiter les peuples et les historiens de stupides, et brûler les annales, ou convenir de ce fait » (Diderot 2001).

¹³³ A noter que Kripke, dans *Règles et langage privé. Introduction au paradoxe de Wittgenstein*, va relancer le débat sur la quaddition, et rediscuter le scepticisme (Kripke 1996). Cet auteur suit d'ailleurs une logique relativement similaire, en essayant, par le biais d'un référencement aux noms propres, de créer de la certitude dans la sphère du langage ; c'est l'objet de *La logique des noms propres*, qui, mais ce n'est pas la question ici, est toute autant sujet à controverse que le descriptivisme auquel elle s'oppose (Kripke 1995).

(Wittgenstein 2006). Dans la première sentence, Wittgenstein montre comment les conceptualisations peuvent venir fausser la réalité ; en effet, l'on attribue généralement à un phénomène donné une certaine règle, et à un ensemble de phénomènes une normalisation ; l'on confond ainsi la réalité avec l'interprétation que l'on en fait ; ce processus, fort commun, puisqu'il s'agit de l'habitualisation, est le premier maillon de la longue chaîne qui attache l'homme au boulet de sa propre mystification. Lorsque les interprétations sont connues *a posteriori* par l'homme, alors l'on se retrouve dans le cadre de la déshumanisation de l'homme par des normes hétérotopiques. Par transposition intellectuelle du monde réel vers un univers intellectuel, l'entendement crée un autre monde, qu'il perçoit et façonne à sa manière, d'après ses propres limites, dans lequel il va exercer son intelligence et établir des règles, qu'il jugera en adéquation avec les nécessités qu'il aura lui-même définies. Cela, Wittgenstein l'a suggéré, et il faut admettre qu'il a vu juste. Pour ce qui est de ses considérations à l'égard des mathématiques, science suprême, supposée renfermer les secrets de l'immuabilité, il fait bien ressortir le fait que ce n'est pas parce que les mathématiques n'ont pas d'applications directement pratiques qu'elles ne doivent pas être formulées et fondées comme le sont les propositions pratiques. C'est que les mathématiques ne sont certaines que parce qu'elles sont prédéfinies dans un certain cadre, qu'elles se réfèrent à un certain langage, admis comme étant universel et qui, pourtant, pourrait être autre ; les mathématiques sont la plus remarquable forme de retranscription, par abstraction, de la réalité dans un univers intellectuel parallèle, univers normalisé, qui a sa propre cohérence et aussi sa propre réalité. D'ailleurs, Wittgenstein met bien en avant le fait que le professeur de mathématiques n'enseigne pas qu'il « *sait* » que les propositions sont vraies, mais il ne fait que les répéter et les inculquer à ses élèves, sans leur laisser la possibilité d'en débattre, possibilité exclue par la nature même des mathématiques qui, présupposées vraies et exactes, échappent par-là même à tout débat sur leur propre véracité. Il en découle que les mathématiques, par elles-mêmes, ne sont pas indubitables, mais que leurs propositions, dans un cadre d'analyse précis, le sont. En fait, le langage mathématique n'est rien sinon l'expression retranscrite par des symboles d'une manière de voir le monde ; et les mathématiques n'expriment pas tant la réalité qu'un certain point de vue, qu'une certaine interprétation de celle-ci. Par commodité, les hommes ont employé ce langage, mais ce n'est pas pour autant qu'il est l'expression d'une quelconque vérité. Les règles mathématiques, par conséquent, ne sont pas plus universelles que les normes politiques ; pour être considérées, pour fonctionner, il faut, similairement, qu'elles soient, non pas vérifiées, parce qu'elles sont totalement invérifiables, mais admises, reconnues, par ceux qui s'y réfèrent ; il faut, comme

toute norme, qu'elles soient crues. Dès lors que les individus ont foi en les mathématiques, alors il n'est plus rien qui puisse venir les remettre en cause, ou proposer un mode de pensée alternatif – quoique nous ne puissions jamais savoir, et nous ne le pourrons jamais, si une telle alternative est véritablement possible, ou souhaitable ; possibilité et souhait étant des éventualités, parce qu'elles ne renvoient pas à quelque chose qui s'est réalisé, dont on ne saura jamais si elles peuvent justifier ce doute. Ainsi, même cette normalisation dépend de la crédulité de ceux qui s'y réfèrent¹³⁴ ; elle ne se justifie pas par un *en soi*, ni par un absolu, mais toute sa réalité dépend du bon vouloir des individus, qui, s'ils décident de la rejeter, la feront retourner dans le néant aussi subitement qu'ils l'auront érigée au rang de l'immutabilité. Alors aucun universalisme normaliste n'est forcément exact, aucun n'est réellement démontré. Ce n'est que par commodité, parce que l'on a voulu placer de la permanence, et donc des lois, des normes, des préceptes, dans l'impermanence effective du monde causal, que sont apparues les normes, parce qu'elles nous ont, pour ainsi dire, par habituation, étant elles-mêmes habitué, facilité, en nous économisant maintes réflexions et maintes remises en question, l'existence. Et il n'est aucune norme qui ne soit pas intégrée dans ce procédé d'habituation et d'instauration d'une certaine permanence. L'esprit humain ne jurant que par l'espace et le temps, ne calculant que de manière causale, a besoin de systémiser, par l'établissement d'un certain nombre de repères, pouvant varier d'un individu à un autre, le monde qui l'entoure ; cela lui permet d'ordonner ses pensées, et d'agir selon un mode causal qu'il aura préalablement répertorié. D'où l'utilité des normes, et d'où leur utilisation.

Est-ce à dire pour autant qu'il faille défendre corps et âme le point de vue sceptique ? A mon sens, non, car ce point de vue souffre d'une contradiction majeure ; il peut toujours être lui-même remis en question et, de ce fait se retire, par sa méthodologie, sa propre valeur ; et cela se comprend d'autant mieux qu'il ne situe son analyse que sur une seule dimension, à savoir celle de la causalité, et qu'il oublie la dimension ontologique du monde, réalisée dans l'union des formes *a priori* – telle est-elle, pourtant, cette dimension qui sauve le scepticisme de lui-même. Si tout, dans la causalité, y compris les modes de pensées, car ils ne sont

¹³⁴ Cela n'est pas sans nous rappeler les *Célèbres leçons et fragments* de Lagneau, selon qui : « Il est impossible de rien prouver qu'à qui veut bien être convaincu. Quelle que soit la vérité que nous reconnaissons à un moment donné, nous pouvons toujours nous demander si elle est vraie, si cette nécessité subie n'est pas qu'un fait. Et, en effet, quelque chose est plus vrai que le théorème du carré de l'hypoténuse, c'est que cette proposition ne suffit pas, que sans l'esprit elle ne serait rien, elle n'aurait aucun sens, elle retomberait dans le néant » (Lagneau 1964) – sans croyance, pas de vérité.

qu'interprétations subjectives ou habituéisées, peut être mis en doute, il est impossible de douter de *l'être*, ni même de l'être ou *Dasein*¹³⁵. *Je suis*, quoi qu'il advienne, est une certitude qui ne me fuira jamais ; que je sois en rêve, que je sois en illusion, que toute mon expérience ne soit que mirage, cela est admissible ; mais que je ne sois pas, c'est inconcevable que ce soit un rien qui en fasse l'expérience ; il faut nécessairement que le monde, quel qu'il soit, soit pensé, soit vécu, pour être exprimé comme représentation, et par voie de conséquence, il est inenvisageable que ce monde-là sombre dans un quelconque néant. Pour ce qui est de *l'être*, il est une réalité inaliénable, ainsi qu'une totalité indubitable ; ne pouvant faire office de critère de jugement, puisque ses caractéristiques sont inconnues, il est tout de même un critère de réalité, qu'aucun scepticisme ne pourra renverser ; nul ne pourra nier qu'il n'est pas, sans mettre en péril sa propre essence, qu'il ne peut, identiquement, guère nier. C'est là la limite, la frontière, du scepticisme ; il ne peut pas aller au-delà, parce qu'au-delà toute pensée devient délirante. Mais ce n'est pas pour autant qu'il faut accepter un universalisme normaliste. Penser *l'être*, ce n'est pas poser des règles, c'est simplement reconnaître une réalité ; définir des règles, c'est encore autre chose, c'est un autre procédé. Douter de tout, dans la causalité, est certainement la démarche la plus sage et la plus éclairée, qui permet de toucher de plus près la réalité ; mais, au-delà de la causalité, dans *l'être*, le doute n'est plus permis. Etant donné que le monde a deux dimensions, l'une causale, et l'autre acausale, il convient de bien distinguer les objets du doute, qui sont toujours projetés dans la causalité. Douter de *l'être*, cela n'a aucun sens, et cela ne mène à *rien*. Il ressort donc que le scepticisme, dans sa réflexion profonde, a occulté la dimension ontologique, acausale et avolontariste, du monde ; et c'est de là qu'est provenue sa méprise. Reste que, dans les deux dimensions du monde, l'universalisme normaliste est sans valeur ; dans le monde acausal, il n'a aucune réalité, dans le monde causal, il est un épais nuage qui plane et menace les individualités. Créateur d'habitudes, machine à formater les humains, les principes qu'il avance sont souvent dénués, en dehors de l'hétérotopie dans laquelle ils s'expriment, de toute signification. La question que l'on est en droit de se poser, désormais, c'est s'il est possible ou non, pour un individu, de s'extraire de cette systématisation, de proposer autre chose que des normes ayant vocation à devenir universelles. Cette question soulève un enjeu de taille, celui de la liberté humaine ; mais je n'y pourrais répondre avant d'avoir analysé les systèmes plus dans le détail. Le

¹³⁵ Je crois que c'est ici le mot approprié, du moins, selon la définition de Heidegger dans *Être et temps* : « Cet étant que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle du questionner, nous le saisissons terminologiquement comme *DASEIN* » (Heidegger 1986).

système, ses normes, sont des mécanismes complexes ; leur vocation est, certes, toujours de mettre de la permanence dans l'impermanence, et il y a de grandes ressemblances entre ces systèmes externes et la morale, système profondément interne, pouvant être externalisé ; en plus de ces simples similitudes peuvent se réaliser des fusions entre différents systèmes, dans lesquelles la morale peut être impliquée. De ces mélanges, ces accords, ces conflits et ces compromis, émanent des normes qui règlent la vie sociale, et qui font perdre pied à la face humaine de l'humanité.

§ 86. Ce que garantissent les devoirs et les droits

Le discours traditionnel oppose les droits et les devoirs, de sorte que tout droit doive être compensé par un devoir. Cela se comprend fort bien dans la mesure où, si l'on accorde tous les droits aux individus, si tout leur est permis, alors ils ne limiteront leurs actions en aucune manière, se laissant porter par leur seule volonté, et ainsi mettront-ils tous les moyens qui leur sembleront nécessaires pour parvenir à leurs fins ; au lieu de se faire par la loi, la régulation des conflits sociaux se fera par la confrontation des volontés personnelles ; ainsi, si, à titre d'exemple, un individu est dérangé par un autre, et qu'il n'a aucun moyen de contourner les obstacles que ce dernier lui présente, alors il pourra librement recourir au meurtre, quitte à s'exposer à des représailles. Mais cela, pour nombre d'hommes, est intolérable ; aussi, pour prévenir certains actes, considérés comme des crimes, ils préfèrent mettre en place des systèmes, fonctionnant automatiquement, grâce auxquels ils vont essayer d'empêcher certaines actions et, dans le cas où la prévention serait inefficace, les sanctionner. L'on retrouve ici encore, dans le droit et dans la loi, mais aussi dans la volonté et dans la morale, l'origine des systèmes judiciaires. Parce que les hommes n'apprécient pas le meurtre, mais, également, parce qu'ils ne veulent pas en être victimes, ils érigent des règles qui le discréditent, et font du meurtrier un dangereux criminel. Alors, si tout individu peut avoir un certain nombre de droits, celui de tuer ne lui est pas accordé ; au contraire, il a le devoir de ne pas tuer. Bien entendu, nous l'avons vu, il est certains individus qui ont ce droit-là ; ce sont, notamment, les bourreaux mais, aussi, indirectement, les juges, ainsi que les policiers ou les

militaires ; c'est leur statut qui justifie cette autorisation, de sorte que, lorsqu'ils tuent, ils ne sont pas Monsieur ou Madame Untel, mais bien « le bourreau », « le policier », « le juge », « le prêtre », « le prince » etc. ; et ce statut leur confère une certaine légitimité, leur donne, ouvertement, le droit, en certaines circonstances prévues par la loi, de tuer. Ce n'est donc pas tant l'acte du meurtre, et c'est aussi valable pour les autres crimes et délits, qui est condamnable, mais les circonstances dans lequel il se produit. Similairement, si la séquestration arbitraire peut être prohibée par la loi, l'emprisonnement, lui, est largement, dans le cadre punitif, encouragé ; puis, si le vol est interdit, l'impôt, lui, qui est une forme de vol, est autorisé ; mais, parce que ce vol est institutionnalisé, l'on ne l'appelle pas vol ; de même, pour la prison, parce qu'elle est légitimée, l'on ne l'appelle pas séquestration. En jouant avec les mots, en appelant certaines réalités, qui peuvent être dédoublées, de manière différente, l'on parvient à faire croire aux individus qu'il s'agit de plusieurs états de fait différents, alors que ce sont exactement les mêmes phénomènes ; que l'on enferme quelqu'un, pour une raison ou une autre, il y a toujours séquestration, que l'on le vole, pour un motif ou un autre, il y a toujours spoliation, et cela est vrai pour toutes les peines imposées par la justice, et pour toutes les interventions du pouvoir politique, qui viennent contrarier les volontés individuelles. Mais le pouvoir, la justice, se légitiment par d'habiles manipulations du vocabulaire, lequel se moralise par transformation d'un concept amoral en concept moral – d'où le passage de la « séquestration » à la « prison », laquelle renferme des sous-entendus moralisateurs, rédempteurs – et utilisent les divers contextes pour justifier le recours, en certaines circonstances, à telle ou telle action, celle-ci fût-elle originellement en contradiction directe avec les principes de ce même pouvoir. Il apparaît donc que droits et devoirs, dans un premier temps, garantissent le libre exercice de la loi par l'Etat ; ils donnent une certaine légitimité à l'action du pouvoir public, et permettent l'expression totale, sans restriction, de sa volonté.

Sur le plan individuel, comme je le signalais au début de ce paragraphe, droits et devoirs constituent un cadre de vie pour les hommes évoluant en société qui, *pouvant* faire ceci, en contrepartie, *doivent* faire cela. Cette compensation est vouée à assurer une forme de paix sociale, de sorte que, en société, les hommes puissent vivre sans avoir à craindre d'être bafoués dans leur personne. Néanmoins, le degré de liberté accordé à la volonté individuelle dépend du mode de gouvernance de l'Etat ; dans un modèle très autoritaire, les individualités seront plus étouffées que dans un modèle dit plus démocratique, plus libertaire ou plus

libertarien¹³⁶. Plus l'autorité sera marquée, et moins les droits et les devoirs se soucieront de la volonté des individus en société ; inversement, plus le modèle sociétal sera tolérant, plus les droits et les devoirs seront rédigés dans l'optique de servir, du moins de ne pas trop desservir, la volonté individuelle. Cette idée-là ressort idéalement dans l'Article 4 de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* : « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui » (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* 1789) ; c'est là une véritable définition de la notion, dans ce cadre-ci, de liberté ; aussi, la liberté, ce n'est pas faire tout ce que l'on veut sans restriction, mais faire tout ce que l'on veut dans la mesure où cela n'empêche pas autrui de faire ce qu'il veut. Les volontés se trouvent ainsi très sagement protégées et neutralisées par la loi, si bien que nul n'a intérêt à réclamer plus de « liberté », puisque cela ne se ferait qu'au péril de la sienne propre. Je crois pouvoir dire sans me tromper que, dans toute l'histoire de l'humanité, l'on n'a jamais inventé de processus plus habile pour apaiser les velléités individuelles ; assurer la sauvegarde de tous, tant que nul ne vient essayer de nuire à un membre du corps social, voilà un principe d'une redoutable efficacité ; et aucun homme, trop soucieux de sa propre personne, n'osera, de ce fait, le critiquer ou s'y attaquer¹³⁷. Vouloir renoncer à cette maxime, c'est aussi accepter de s'exposer aux injures d'autrui ; ce risque-là, rares sont les hommes qui sont prêts à le prendre, et pour cause, tous sont très méfiants à l'égard de leurs homologues, et préfèrent être protégés par une autorité supérieure, qui agit, envers eux, comme une menace permanente. En quelque sorte, c'est le manque de confiance des hommes envers leurs semblables qui justifie leur préférence pour un tel pouvoir politique, qui laisse toute liberté aux volontés de ceux qui ne souhaitent pas, au moins directement, nuire à autrui, et restreint les pulsions de ceux qui voudraient avoir recours à l'agression. La nuisance n'est cependant pas exclue, dans la mesure où il existe bien des manières de nuire à autrui, dans des conditions qui ne sont pas prévues par la loi. L'on peut toujours, par des manières détournées, ennuyer quelqu'un, l'empêcher de parvenir à ses fins, ou abuser de lui ; ces détournements sont d'autant plus possibles que l'on détient une

¹³⁶ Libertaire et libertarien sont deux courants de pensées différents : le premier renvoie plutôt au rejet de toute autorité, tandis que le second défend l'idée selon laquelle rien ne doit venir entraver la liberté – la volonté – individuelle, pas même un autre individu, lui aussi considéré comme étant libre – c'est le principe de la non agression. A ce sujet, voir notamment l'ouvrage de Rothbard, *The Libertarian Manifesto* (Rothbard 2002).

¹³⁷ L'on retrouve cette notion, de manière quasiment similaire, dans la théorie de la hiérarchisation des normes de Kelsen, exposée dans sa *Théorie pure du droit* ; l'auteur y écrit, notamment que l'Etat de droit est un « État dans lequel les normes juridiques sont hiérarchisées de telle sorte que sa puissance s'en trouve limitée » (Kelsen 1988).

certaine position, ou un certain statut social, qui assure une certaine protection vis-à-vis du courroux de la loi, qui permet d'acquérir, justement, certains passe-droits. Ainsi s'installent, dans ces sociétés, des micros-systèmes dans lesquelles émergent de nouvelles lois, créant leurs propres chefs, et aussi leurs propres parias, glorifiant et protégeant certains individus, marginalisant d'autres, qui peuvent sembler dangereux, non pas tant au système global, mais pour les intérêts de ceux qui gèrent ces micros-systèmes. Parce qu'ils sont localisables dans l'espace, l'on peut même parler d'hétérotopies, qui se créent et se développent en échappant au contrôle du système global qui autorise pourtant leur expression. Il est donc possible que, au sein d'une hétérotopie, se développent des hétérotopies contradictoires, mais tout de même tolérées, parce que, malgré leur mode de fonctionnement, contraire à la réglementation générale, elles ne mettent pas en péril le pouvoir politique. Et, tant qu'il ne se sent pas en danger, ce dernier n'a aucun intérêt à intervenir. Cela peut cependant paraître paradoxal puisque, précisément, la vocation originelle de ce système est d'assurer d'une part l'expression libre de la volonté individuelle, d'autre part que cette expression ne soit pas entravée par quiconque ; normalement, un tel pouvoir devrait donc veiller à ce que nul ne soit lésé, à ce que nul ne voie sa volonté entravée par des micros-systèmes. Mais, si les normes sont inefficaces pour prévenir ce type de contournements, c'est parce que la liberté individuelle n'est pas tant un principe universel qu'une réalité définie par un cadre juridique ; et si ce cadre est imparfait, s'il autorise des dérives, alors il ne sera jamais en mesure de les punir ou de les interdire. Comme un père ne pourra jamais reprocher à son enfant d'être rentré tard un samedi soir alors qu'il ne lui avait pas proscrit, la loi ne pourra pas punir des groupuscules d'individus parce qu'ils décident de faire leur propre loi, si celle-ci n'est pas interdite par le cadre juridique. Tout ce qui est autorisé n'est pas interdit et, par conséquent, certains petits arrangements informels, et mêmes certains contrats tendancieux, peuvent se développer et même pérenniser, comme autant de sous-systèmes, qui fabriquent leur propre législation. C'est le principe du shérif qui, dans sa ville, fait la loi, fait sa loi, et parfois au détriment des principes législatifs, ou de la déontologie, auxquels il devrait se soustraire. Par voie de conséquence, les droits et les devoirs garantissent, en même temps qu'une certaine liberté d'expression de la volonté individuelle, l'apparition et la pérennisation de sous-systèmes aux vocations bien différentes de celles affichées par le système principal.

Par conséquent il apparaît nettement que droits et devoirs ne profitent pas tellement à ceux à qui ils sont censés profiter. Les principes, dans leur énoncé, sont limpides : il s'agit d'assurer la « liberté » des citoyens ; pourtant, dans leur application, tout le monde ne profite pas de manière *égale* de ces droits et devoirs. Il est toujours des individus qui parviennent à tirer leur

épinglé du jeu, et à saisir des opportunités afin de prendre un avantage sur autrui, et ainsi de dominer certains autres individus. Car c'est toujours la logique de domination qui prévaut, c'est à elle seule que les hommes se réfèrent, tentant toujours de prendre le dessus sur autrui, afin de satisfaire toujours plus leur volonté. Alors, s'il pourrait sembler que le précepte énoncé par l'Article 4 de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* puisse faire barrage à ces velléités de domination, en fait, il ne fait que les déplacer. Conscients de leur incapacité de faire valoir leur supériorité sur le domaine physique, et dans une partie du domaine légal, les individus vont essayer de déceler les vices de procédures induits par la loi, et de les utiliser à leur avantage. Avec une bonne connaissance des lois, il devient alors très possible de détourner certaines législations, de recourir à des moyens inédits et inattendus, et ainsi de tirer profit au maximum de toutes les défaillances du système. De cette manière, l'on peut affirmer que, en fin de compte, les droits et les devoirs satisfont quasiment toutes les parties ; d'une part le pouvoir politique, car il en use pour renforcer son emprise sur les individus, d'autre part les individus qui, pouvant créer des micros-systèmes, sont tout à fait susceptibles de jouir de leurs micros-pouvoirs. Seuls seront lésés ceux qui ne parviendront à pas à tirer le moindre avantage du système légal, ceux qui, finalement, ont une marge de manœuvre si étroite qu'il leur est impossible de tirer la moindre ficelle, et d'obtenir le moindre avantage ; à ceux-là les droits et devoirs, parce que, de part l'enchevêtrement des micros-systèmes, ils se verront littéralement étouffés, ne leur bénéficieront guère. Victimes des devoirs du système initial, ils se verront imposer des règles supplémentaires, par les shérifs de leur région, de leur ville ou de leur quartier. Cet étouffement s'opère dans n'importe quel système, car d'aucuns a un contrôle total sur l'ensemble de ses individus, ni même sur l'ensemble de ses normes ; il transforme et façonne la société, modifie l'hétérotopie initiale, et en crée maintes nouvelles. Une nouvelle hiérarchisation s'instaure ainsi, et un découpage du système s'opère de fait. Le pouvoir change de mains, et peut à chaque instant, dès lors qu'une faille s'ouvre, être dépossédé. Sa stabilité ne repose que sur la capacité du système en place de maintenir un certain ordre, lequel est toujours menacé par d'éventuels contre-pouvoirs nés de nouvelles associations. Ces alliances nouvellement formées vont alors instaurer leurs propres règles et tenter d'imposer leur propre hiérarchisation. Cela peut être représenté schématiquement :

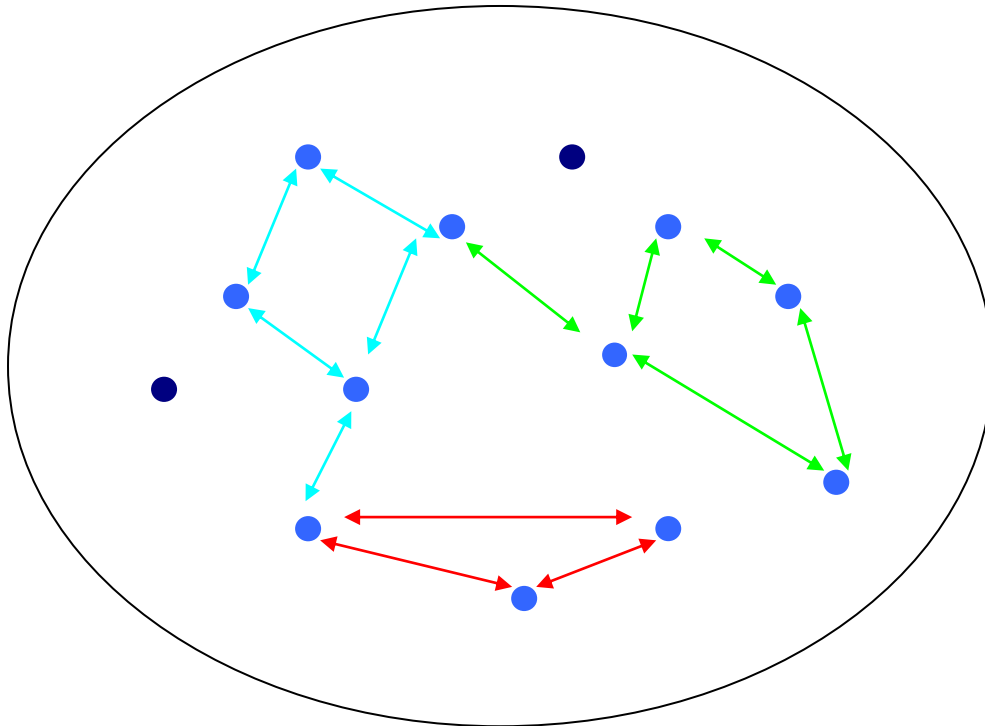


Figure 33. Marginalisation des individus suite à la mise en place de micros-systèmes

Ce schéma met en avant le mode de marginalisation de certains individus qui, ne parvenant pas à s'insérer dans un micro-système, voient croître leurs contraintes, et diminuer le champ d'action de leur volonté individuelle. Ces individus-là, ici en bleu marine, sont isolés, contrairement aux autres, en bleu clair, qui, appartenant à des réseaux, réseaux susceptibles de s'entrecroiser, peuvent s'entraider, et ainsi servir, en s'associant, non seulement leurs intérêts communs, qu'ils soient positifs, c'est-à-dire purement constructifs, ou négatifs, dans le cas où leur objectif est de veiller à anéantir des menaces extérieures, soit provenant d'autres réseaux, soit d'individus en marge, mais aussi les intérêts particuliers des individus qui en font partie. A noter que, de par cette association peut s'opérer un processus de marginalisation, avec exclusion des individus dérangeants, qu'ils appartiennent à un autre réseau ou bien à celui dont ils vont être exclus. Il est ainsi très possible qu'un individu donné appartienne à un réseau et que, manifestant quelques mécontentements, éprouvant quelque désaccord, et en faisant part à ses camarades, se trouve rejeté par les siens qui, estimant que son point de vue est dangereux pour le micro-système et ses individus, vont le bannir et, par-là, le marginaliser. Inversement, un individu en marge peut, s'il en a le désir et l'opportunité, intégrer un micro-système, et ainsi voir augmenter certaines de ses « libertés », et diminuer ses contraintes – bien entendu, entrer dans un réseau peut aussi être l'occasion de l'apparition de nouvelles contraintes, dépendant directement des règles prévalant dans ce système ; mais si l'individu considère que sa volonté, en dépit de ces nouvelles contraintes, sera quand même plus

« libre » de *vouloir* et de *faire* en intégrant un micro-système, et donc en sortant de la marginalisation, alors il saisira sans doute l'opportunité qui se présente à lui. L'on voit ainsi comment droits et devoirs génèrent, du fait de leurs imperfections, quantité d'ouvertures et fermetures vers autant de micros-systèmes, et d'éventualités de marginalisation des individus. Par voie de conséquence, ils sont un vecteur d'exclusion et, symétriquement, de privilèges, pour les individus. Bien loin alors de leurs buts affichés, les fins qu'ils réalisent vont souvent à contresens des principes énoncés. C'est qu'ils ne parviennent pas suffisamment à tordre la volonté, ils ne parviennent pas, du moins, à l'empêcher d'exister ; toujours les hommes *veulent*, et aucun système de pouvoir ne pourra les pousser à ne pas *vouloir*. Même s'ils veulent servir le pouvoir, ils *voudront* tout de même au moins quelque chose ; que le pouvoir parvienne à convertir les hommes à son propre mode de volonté, cela est envisageable, mais qu'il les empêche de vouloir, c'est là une chose tout à fait impossible. Orienter la volonté, conditionner la pensée, manipuler les individualités ; cela, le pouvoir en est relativement, en fonction du degré de résistance physique et intellectuelle des individus, capable. C'est, en fin de compte, son aspiration principale, peut-être même sa seule raison d'être. Décider pour autrui, décider d'autrui, c'est ainsi que fonctionnent les hétérotopies ; *vouloir* à leur place, remplacer ce qui reste d'humain dans leur conscience par une volonté systémique habituelle, tel est l'ouvrage des systèmes légaux ; regarder, contrôler, conditionner, clôturer, tout en laissant un certain degré d'ouverture, un certain degré de critique possible, questionner, analyser, s'adapter à l'impermanence tout en imposant une certaine constance, c'est à cela que s'affaire tout système, fût-il dominant ou dissident¹³⁸. Il ne faut pas lui chercher d'autres finalités, ni d'autres attributions, hormis celles qui lui permettent, par un mécanisme naturellement hétérotopique, d'inculquer aux esprits individuels les préceptes qui lui sont chers. Et droits et devoirs ne sont que des média qui véhiculent, de manière large et efficace, son idéologie hétérotopique ; ils en sont, par l'écriture formalisée, voire par la formulation orale, la matérialisation, et leur application en est la forme pratique et empirique. L'homme, dans ces systèmes légaux, n'a donc plus de grande marge de manœuvre, et il n'y a plus de grands espaces pour sa volonté individuelle, qui, se trouvant aliénée, va finalement *vouloir* ce que *veut* le système ; faire glisser la volonté, c'est la tâche initiale à laquelle s'affaira tout système, tâche indispensable, condition préalable, qui lui permettra de fonctionner correctement et efficacement.

¹³⁸ Je reviendrai plus longuement dans le chapitre suivant sur les systèmes dissidents qui, en fait, sont des micros-systèmes qui se développent sous l'autorité d'un système plus général.

§ 87. Le droit naturel existe-t-il dans la nature ?

Usuellement, l'on distingue le droit positif du droit naturel. Cette distinction, que l'on attribue généralement aux Lumières, les précède néanmoins ; en quelque sorte, elles en ont été les héritières, et l'ont reprise afin de lui donner une signification en adéquation avec les traités qu'elles ont proposés. On retrouve cette notion d'abord chez Grotius, dans *Du droit de la guerre et de la paix* (Grotius 1867), puis chez Hobbes, dans *Le citoyen ou les fondements de la politique* (Hobbes 1982). Locke, pour sa part, en fera une très belle illustration, soulignant que, avant d'être citoyens, les hommes respectent des règles naturelles – la sincérité et la fidélité – indépendantes de toute législation (*Traité du gouvernement civil*, Locke 1992). Ensuite, bien entendu, ce concept sera repris par Rousseau, dans son *Contrat social* (Rousseau 2001), et puis par la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789. Ce qui est présupposé, par la notion de droit naturel, c'est que, précisément, ce droit précède le droit civil, autrement appelé droit positif. C'est un droit supposément pré-sociétal, issu de règles naturelles, il faut le croire, innées. La notion de droit naturel révèle, qui plus est, que ceux qui la défendent supposent que la nature octroie des droits aux hommes, qu'elle décide donc ce que peuvent faire les hommes, ce qui leur est autorisé et, forcément, ce qui leur est interdit. En employant le concept de droit naturel, à la connotation positive, en cela qu'il n'est pas ici question de devoir, l'on masque cependant la réalité des contraintes également imposées par la nature, comme figure externe, et, de manière plus précise, par l'*habitus*, figure interne. L'on conçoit ainsi fort bien que, lorsque l'on évoque le droit naturel, il nous faut parler d'abord de nature, ensuite d'innéisme, puis aussi, nous y viendrons assez naturellement, de moralisme. Ce n'est qu'en abordant ces trois aspects que nous pourrons saisir la signification réelle et effective du droit naturel.

Pour ce qui est de la nature, c'est un concept indéfinissable ; ce qui est naturel s'imposant de fait comme étant ce que c'est, sans avoir besoin d'être expliqué. C'est une grande force des philosophes naturalistes que de mettre en avant la nature comme une réalité immuable et indémontable ; par elle, ils peuvent tout justifier, tout expliquer, sans craindre, au moins apparemment, d'être interrogés. Si l'on considère qu'une chose est naturelle, alors l'on admet que tout ce qui en découle est indiscutable, et s'explique par la seule allure naturelle que prend ladite chose, ou que l'on veut bien lui supposer. Ainsi peut-on dire : « ceci s'explique

fort bien, vois donc, c'est naturel ! » point final. Et il n'y a rien à répondre à cela. Par la nature, tout s'explique, tout se démontre ; même les choses pouvant sembler les plus incompréhensibles peuvent sembler, d'un point de vue naturaliste, tout à fait bien fondées. Ceci, l'on l'explique par la nature humaine, cela, par la nature du monde, et encore cela, par la nature tout court, si bien que l'on n'est jamais à court d'arguments pour justifier tout raisonnement, ou toute absence de raisonnement. Mais, avant de se référer à la nature, avant de tout expliquer par elle et à travers elle, il faut tout de même se poser une question : qu'est-ce que la nature ? En découle une autre : qu'est-ce qui découle de cette définition de la nature ? La nature, tout d'abord, est un ensemble d'éléments qui déterminent notre environnement ; le ciel, la terre, la forêt, la mer, le vent etc. sont autant d'éléments de la nature ; subdivisibles à l'infini, ils sont eux aussi en nombre infini : l'on peut diviser la forêt en parcelles, les parcelles en arbre, les arbres en racine, puis en résine, puis en branches, en feuilles, sans qu'il n'y ait de limite dans la subdivision microscopique de la réalité de l'élément qui nous intéresse. Ainsi, l'on ne peut pas même définir la nature de la forêt, l'on dira simplement que la forêt est une expression de la nature, ou une facette de la nature ; mais la nature de la forêt, elle, demeure inconnue. L'on doit donc s'en tenir au constat que la forêt, c'est la nature ; en quoi la nature n'est connaissable en aucune autre manière qu'expérimentalement ; toujours matérialisée, elle ne peut être connue qu'en étant perçue. La nature ne s'explique donc pas par elle-même, elle est totalement indéfinissable ; elle n'est connue que par le monde extérieur, et par les représentations que nous en faisons dans l'entendement. Si elle n'est pas expérimentée, elle n'est plus, s'il n'y a plus d'objets, ou de phénomènes, elle n'est plus non plus. La nature est donc une agrégation de phénomènes, dans le sens kantien du terme ; mais les phénomènes naturels, par rapport à d'autres phénomènes, ont une spécificité : ils précèdent les phénomènes orchestrés par les êtres humains. Temporellement parlant, les phénomènes naturels *étaient là* avant l'homme ; leur érection et leur fonctionnement ont précédé l'homme, et ils ont été la condition nécessaire à son apparition, à sa reproduction et à sa pérennisation. La nature, c'est ce qui permet, non seulement à l'homme, mais aussi à l'ensemble des espèces, de vivre ; il s'agit donc d'éléments vivants et non vivants sans lesquels la vie ne peut s'émanciper, et dont même certains ne semblent pas directement contribuer au développement de la vie. Pourtant, dans son tout, la nature paraît tout à fait indispensable à l'humanité, à tel point qu'elle ne peut pas s'en passer, qu'elle ne peut pas exister sans elle ; d'où le profond respect que l'on peut ressentir à l'égard de la nature, d'où le désir que l'on peut avoir de la préserver ou de l'épargner de l'action humaine ; cela, cet amour de la nature, se comprend d'autant mieux

que, pour l'homme, préserver la nature, c'est se préserver lui-même ! *A contrario*, la dégrader revient à détériorer l'humanité. Or les hommes ont tellement d'amour pour leur propre personne, qu'ils auront nécessairement un grand souci à l'égard de la nature, qui assure leur survie. Il est cependant quelques insoucians qui, malgré le caractère fondamental de la nature, ne craignent pas de la détruire ; c'est qu'ils sont sans doute motivés par des objectifs de court terme, souvent relatifs à des problématiques pécuniaires, qui leur font oublier certaines réalités, qui les concernent pourtant de près. Leur maxime est celle de Keynes : « A long terme, nous serons tous morts » (*Essais sur la monnaie et l'économie*, Keynes 1990), sauf que, en la sortant complètement de son contexte, ils l'ont complètement dévoyée de sa signification première¹³⁹. De ce point de vue, la nature, comme ensemble de phénomènes, apparaît comme un support ; support de l'humanité, qui en est elle-même l'expression, support des espèces, support du vivant, et support de ses propres éléments. La nature supporte tout et permet tout ce qui est possible, ce que, dira-t-on, elle rend possible. Condition initiale de l'existence, condition de l'humanité, essence de l'*habitus*, elle représente un certain domaine des possibles, auquel l'on se réfère inconsciemment, mais constamment. Sans la nature, il n'y a pas de vie dans la mesure où nous la connaissons et où nous l'expérimentons – car nul n'est jamais revenu d'un ailleurs pour nous dire ce qui se trouve au-delà de la nature. Alors la nature, globalement, c'est, pour l'humanité, le monde, agrégation des plus totales et des plus globalisantes de tous les phénomènes particuliers. Mais, lorsque l'on attribue à une notion abstraite, ou même à un phénomène concret, le caractère « naturel », c'est-à-dire qui se rapporte à la nature, alors l'on réalise une synthèse tout à fait particulière, qui n'a que peu de choses à voir avec la définition initiale de la nature, comme somme de phénomènes particuliers qui autorisent et permettent toute vie. Dire, maintenant, que telle ou telle chose, que tel ou tel phénomène, que tel ou tel concept, est naturel, c'est déjà franchir un pas qui nous plonge dans un trou noir dans lequel nous aurons grande peine à trouver quelque raison. En tout cas, c'est déjà parler d'*autre chose* que de la seule nature ; il s'agit, dans cette configuration, d'attribuer un caractère se voulant naturel à un objet ou une notion, qui, d'apparence, peuvent sembler tout à fait naturels, c'est-à-dire complètement en dehors des sphères de la nature. Même si la nature peut être comprise comme un ensemble d'éléments perceptibles conditionnant l'existence, il ne va pas de soi que l'on puisse attribuer à un

¹³⁹ La citation complète est en fait une critique, une moquerie même, formulée à l'égard des économistes : « Le long terme est un horizon peu intéressant. A long terme, nous serons tous morts. Les économistes n'apportent rien si, en pleine tempête, tout ce qu'ils trouvent à dire est qu'une fois l'orage passé la mer sera calme » (Keynes 1990).

phénomène le caractère « naturel ». La nature, comme objet, est une réalité sur laquelle nous pouvons placer des mots, et à laquelle nous pouvons rattacher des concepts et élaborer des raisonnements ; dans son tout, que nous pouvons diviser, de laquelle nous pouvons extraire des parcelles, de multiples phénomènes se meuvent et se produisent. Par contre, l'on ne peut pas affirmer que, à proprement parler, ces phénomènes sont naturels ; à dire vrai, cela n'a pas de sens. Attribuer à un phénomène le qualificatif de « naturel » est, en fait, pour le moins maladroit, et ne renseigne en rien sur le phénomène en question. Être naturel, qu'est-ce que cela signifie ? Qui a trait à la nature ? Qui est semblable à la nature ? Qui exprime la nature ? Qui dérive de la nature ? Mais, en ce monde, par la force des choses, tout est expression de la nature et, par-là, tout est naturel. L'adjectif « naturel » n'est donc, lorsqu'il est employé dans le langage courant ou même philosophique, qu'une figure de style pléonastique qui n'exprime aucune idée précise. Dire que tel ou tel objet, que telle ou telle attitude, que tel ou tel concept, est naturel, c'est ne rien dire sur cet objet, cette attitude et ce concept ; la nature étant la condition de l'expression de la vie terrestre, tout ce qu'elle permet est, par nature, naturel. Tout débat portant alors sur le caractère naturel des notions est par conséquent stérile ; que l'on dise que les rayons de soleil sont naturels, ou qu'aimer la viande de bœuf est naturel, n'apporte rien et ne justifie rien ; ce ne sont là que de vides propos. Que ces choses-là soient naturelles, inutiles de le préciser, c'est une évidence. Il en va de même pour tous les concepts que nous qualifions de naturels, et auxquels, parce que nous leur assignons ce caractère, nous accordons quelque respect spécial, comme s'ils étaient des idoles sacrées. Et c'est ainsi que l'on a sacralisé le droit naturel, que l'on l'a monté aux nues, comme s'il siégeait sur un trône céleste, qu'il avait tout pouvoir, et qu'il dictait aux hommes le *bon* comportement à adopter. Mais qu'est-ce donc cela, le droit naturel ? Une illusion, un autre moyen de détourner les esprits de réalités simples¹⁴⁰. Associer droit et nature, c'est ne rien faire, sinon duper qui veut

¹⁴⁰ Schopenhauer, bien que n'ayant pas étudié dans le fond la notion de droit naturel, en avait tout de même une certaine idée : « Un défaut particulier aux Allemands, c'est qu'ils cherchent dans les nuages ce qui se trouve à leurs pieds. Un excellent exemple de ce genre nous est livré par la manière dont les professeurs de philosophie traitent le droit naturel. Pour expliquer les conditions humaines bien simples qui en constituent le fond, – droit et tort, propriété, État, droit pénal, etc., – ils font appel aux notions les plus extravagantes, les plus abstraites, c'est-à-dire les plus larges et les plus vides, et ils bâtissent ainsi dans les nuages leur tour de Babel, suivant leur caprice spécial à chacun. Les conditions les plus claires et les plus simples de la vie, qui nous affectent directement, sont ainsi rendues inintelligibles, au grand détriment des jeunes gens formés à une pareille école. Les choses elles-mêmes, au contraire, sont parfaitement simples et compréhensibles, comme le lecteur peut s'en convaincre par l'analyse que j'en ai faite. (Voir le *Fondement de la morale*, § 17, et le *Monde comme volonté et comme représentation*, § 62). Mais au son de certains mots, tels que droit, liberté, le bien, l'être, – cet infinitif

bien se laisser enivrer par un parfum légaliste, par qui veut vénérer, si ce ne sont des dieux ou des hommes, des textes de lois et des principes légaux. « Droit naturel », cela n'a aucune signification ; qui peut dire en effet, avec certitude, preuve à l'appui, que de la nature découlent des droits, et donc, par voie de conséquence, des devoirs associés ? Et qui peut définir avec exactitude la teneur de ces droits et de ces devoirs ? Ce droit naturel, censé dériver de la nature, par lequel les hommes sont supposés être tenus, qui a vocation à définir tout ce qu'ils ont le droit de faire et, symétriquement, ce qui leur est interdit, n'est qu'un nuage de fumée, derrière lequel plane du vide. En invoquant le droit naturel, l'on suppose que la nature a et fait des lois. C'est pourtant là quelque chose de bien impossible, puisque la nature est un ensemble individuellement inconscient incapable de dicter des lois à qui que ce soit. En réalité, ce sont les hommes qui font les lois, et ce sont eux qui en affectent à la nature, et qui font même parler la nature, en affirmant que celle-ci exprime ou impose des lois. Les lois de la nature, ce sont les hommes qui les inventent ; lorsque l'on cite la loi de la gravité, l'on ne se réfère nullement à une loi naturelle, sinon à une loi établie par des hommes pour tenter de comprendre des phénomènes ponctuels. La nature ne fait pas de loi, mais les hommes inventent les lois de la nature ; et il en va de même pour ce fameux droit naturel, qui n'est qu'une invention dérivée des interprétations qu'ont faites les hommes de certains phénomènes, ainsi que de leurs préjugés, à partir desquels il leur semble couramment bon d'établir des règles. Droit et nature : voilà une bien étrange association, voilà deux notions au mariage malheureux. Sans se rejeter, elles ne vont pas du tout ensemble, et il est insensé de les relier ou, du moins, cela n'apporte rien.

Affirmer qu'un droit est naturel, qui plus est, suppose que ce droit, pareil à la nature, est donc, comme cette dernière, antérieur à l'homme. Cela revient alors à supposer qu'il existe une forme de droit inné à la fois propre à l'homme et à la nature ; car, pour que le droit soit naturel, il ne lui suffit pas de tenir de la nature, il faut aussi qu'il ait un domaine d'applicabilité ; et ce domaine, bien entendu, c'est l'humanité. Comme si la nature, de manière divine, avait imposé à l'homme des doctrines immuables écrites sur des tables mystiques, comme si elle s'était préparée à accueillir l'humanité, et lui avait prévu quelque sort spécial, comme si elle avait pensé à l'homme avant sa venue ; car, pour qu'il y ait un droit naturel, il ne peut en être autrement ; ce droit doit relier l'homme à la nature par des

illusoire du rapport de liaison, – et d'autres de la même sorte, l'Allemand est pris de vertige, tombe bientôt dans une espèce de délire, et s'échappe en phrases ampoulées et vides de sens » (Schopenhauer 1991). Et je lui cède au moins sur ce point : la notion de droit naturel est vide de sens.

concepts abstraits et issus, tout droit devant être pensé pour exister, d'une conscience. Pourtant la nature, en tant que cadre matériel rendant possible l'existence humaine, n'est pas vraiment consciente. Elle ne parle pas, elle ne disserte pas, elle ne donne pas son point de vue ni ne dicte des règles ; aussi n'a-t-elle préparé aucun cadre légal à l'homme. Au contraire, elle a laissé libre cours à sa volonté, lui laissant la possibilité de se régler lui-même et par lui-même. Cette idée innéiste, selon laquelle un droit visant l'humanité serait inscrit dans les ramifications de la nature, est par conséquent tout à fait intenable. Il n'y a que les êtres pensants qui peuvent penser, et donc concevoir des règles, et donc imaginer des prophéties telles que cet innéisme légaliste naturel.

Bien qu'étant apparemment absurde, il ne faut cependant pas s'étonner de l'émergence et de la perdurance du droit naturel. En effet, ne perdons pas de vue que, si ce droit naturel ne provient pas de la nature, mais de l'homme, si c'est l'homme qui l'a inventé de toutes pièces, c'est parce que l'homme, d'une certaine manière, en avait besoin. En voulant faire croire à leurs semblables que des règles étaient écrites, comme la destinée, dans la nature, certains hommes sont parvenus à imposer leurs valeurs morales personnelles à des communautés humaines entières. Au sein de la notion de droit naturel réside une puissance fortement moralisatrice ; puisque le droit est inscrit dans la nature, alors il faut le suivre, alors c'est *bien* de le respecter et, *a contrario*, c'est *mal* de le bafouer – l'on retrouve ici la logique selon laquelle les systèmes légaux se posent en prolongement de la morale. Le droit naturel, se plaçant au-dessus de l'humanité, est l'instrument moralisateur par excellence ; il suffit de s'y référer pour justifier tous les comportements ainsi que toutes les réactions à tous les comportements. Base de la justice, base de tout système légal, il pose les lois inébranlables à partir desquelles va se fonder le droit positif. Dès que le droit naturel est défini, les textes de lois et les décrets viennent d'eux-mêmes ; ils en sont le prolongement logique, qui tient dans sa cohérence avec les principes présumés naturels. Leur justification, ils la trouvent justement dans le droit naturel, qui autorise certains types d'actions et de réactions. Par la suite, ce sont les interprétations du droit naturel qui font foi, et, en fonction du régime politique pris pour référence, ces interprétations, qui donneront lieu aux lois, sont plus ou moins souples, plus ou moins sévères. Par exemple, rares ne sont pas les systèmes légaux qui interdisent et condamnent le vol – en quoi ils considèrent que la propriété privée est un droit naturel – mais tous ne le punissent pas de la même manière ; le niveau de la sanction dépendant tant du droit naturel de référence que des interprétations qui en sont faites par le législateur. C'est que la morale n'est pas la même dans tous les systèmes, et que la justice, les châtements, qui en découlent, dépendent également de la forme de la morale considérée. Le droit naturel a un fort

caractère moral ; il incarne même la morale d'un système politique. Dictant ce qui est bien et ce qui est mal, il promeut *son* bien et discrédite *son* mal. Or, et c'est là le secret du droit naturel, le bien et le mal qu'il définit, il ne les peut définir à partir de rien ; nécessairement, il faut qu'il y ait *quelqu'un* qui dise : « ceci est bien, ceci est mal, d'après ce droit naturel ». Et pour que le droit naturel existe, il faut aussi, obligatoirement, que *quelqu'un* affirme : « ceci est le droit naturel ». En fait, hors de l'humanité, le droit naturel n'est rien – aussi n'est-il rien dans la nature. Il est choisi par l'homme et défini par l'homme. C'est l'homme qui lui donne naissance et qui trace ses formes, c'est l'homme qui le décide, c'est l'homme qui l'invente. S'il n'y avait pas d'homme pour créer des droits naturels, il n'y aurait alors aucun droit naturel. Aussi, si les légistes se sont laissés duper par le caractère prétendument divin du droit naturel, c'est parce qu'ils ont oublié que ce droit sacré a été monté de toutes pièces par des hommes ; à partir de leurs préjugés, et aussi de leur volonté, certains ont fondé cette hétérotopie légaliste, qu'ils ont sacralisée à travers le droit naturel. Mais tout cela n'est que poudre aux yeux si bien que, à dire vrai, il n'y a pas plus positif que le droit naturel. Le droit naturel est, ni plus, ni moins, une forme de droit positif ; un droit positif se voulant globalisant et primitif, aspirant à rassembler sous sa coupe l'ensemble des *autres* droits positifs. Le fait est que, en droit, il n'est que des droits et des devoirs positifs, aucun ne sont naturels. Le droit naturel, lui, n'a rien à voir avec la nature ; il n'est qu'une expression hétérotopique de la volonté humaine, de la volonté de ceux qui ont acquis suffisamment de crédibilité pour imposer leurs règles à l'ensemble de la société. Une fois assis sur son trône, le droit naturel acquiert une grande crédibilité, et rares sont ceux qui veulent en déroger. A titre d'exemple, en France, la Révolution a sacralisé ce qu'elle a appelé la liberté, l'égalité, et la propriété ; cela, ce sont ses trois droits naturels fondamentaux – qui sont pourtant bel et bien positifs – et à partir desquels vont se dessiner l'ensemble des lois, ainsi que tout le fonctionnement du système. Aussi, dès leur plus jeune âge, l'on apprend aux Français ô combien la liberté, l'égalité et la propriété sont sacrées, et ce sans même définir clairement ces trois concepts. Tout le système politique marche au rythme de ce métronome. Il en va de même pour le système éducatif, qui conditionne les jeunes générations et leur fait ingurgiter des vérités générales sans jamais prendre la peine de les discuter ; ainsi, une fois adulte, ces hommes-là sont persuadés qu'il n'y a rien de plus beau, rien de meilleur, que la liberté, l'égalité et la propriété ; demandez-leur pourquoi, ils seront incapables de vous répondre, et c'est bien normal, puisque nul ne leur a jamais donné d'explication. C'est ainsi, en conditionnant la jeunesse, et en formatant les esprits adultes, que les systèmes hétérotopiques parviennent à se perpétuer ; fondés sur des préjugés, sur quelque utilité causale, leurs droits fausement

naturels ont revêtu leur plus belle robe de soirée, mis leur plus délicieux parfum, et ont trompé des sociétés humaines entières. Et ce mécanisme fonctionne toujours. Pourtant, si l'on se laisse rattraper par la réalité, si l'on essaie, ne serait-ce qu'un bref instant, de réfléchir, l'on s'aperçoit de l'incrédibilité de ces droits naturels, tout juste bons, c'est un fait, à asservir avec plus ou moins de douceur ceux qui s'y conforment. Croire au droit naturel, c'est comme croire en la religion ; c'est accepter, sans démonstration, sans logique, sans réflexion, sans pensée, les préceptes d'un gourou plus ou moins déguisé, pouvant porter, selon les circonstances, diverses tenues, plus ou moins extravagantes. Le droit naturel n'a aucun lien avec la nature. Droit et nature appartiennent à deux sphères différentes et indépendantes. Par voie de conséquence, la nature n'impose aucune règle, en dehors de l'*habitus*, qui est plus un état qu'une norme, à l'homme, elle ne le gouverne pas ; c'est l'homme seul qui décide de gouverner l'homme. Et alors que file le temps, l'homme décide de moins en moins, et laisse le système, qu'il a lui-même instauré, décider à sa place. Alors, plus les hétérotopies sont renforcées par des règles rigides ou par des axiomes forts, susceptibles d'imprégner durablement les esprits humains, plus elles durent, plus elles transmettent leurs idéologies au corps social, et plus elles décident à la place des hommes qui les composent. Elles les font penser de cette manière-ci plutôt que de cette manière-là, décourageant leurs réflexions personnelles au profit de leur propre sacralisation. Et ainsi l'homme ne devient qu'une machine tout juste bonne à exécuter les principes de la doctrine dominante, si chère à Sun Zi¹⁴¹, portée haut par l'hétérotopie en place. Par la doctrine et l'endoctrinement qui l'accompagne l'homme se laisse modeler et formater. Il s'abandonne littéralement au système, il *devient* l'hétérotopie, et cesse dès lors d'être un homme. Ce qu'il reste en lui d'humain, de personnel, car il doit bien rester quelque chose, est presque invisible. Ce qui le rattache à *l'être*, car il ne peut lui être étranger, est également lointain, comme un avion à l'horizon, qui va toujours au loin, et qui se dissipe dans les nuages. L'homme, devenant le

¹⁴¹ Mettre en place une doctrine dominante, afin que tous les hommes en société marchent d'un même pas et avancent d'un commun accord, est un vieux procédé de manipulation politique. Déjà au cinquième siècle avant notre ère, Sun Zi, fin stratège militaire, suggérait aux états-majors de promouvoir une certaine doctrine afin d'unifier les différents corps d'armée : « La *doctrine* fait naître l'unité de penser ; elle nous inspire une même manière de vivre et de mourir, et nous rend intrépides et inébranlables dans les malheurs et dans la mort » dit-il (*L'art de la guerre*, Sun Zi 2012). A lire ces mots, l'on saisit tout le sens du terme « endoctriner », puisque l'endoctrinement consiste en positionner tous les hommes sur une même longueur d'onde en gommant leurs aspirations primitives et leurs réflexions personnelles, afin qu'ils agissent de façon similaire, dans un même état d'esprit, et qu'ils poursuivent un même but.

système, n'est plus ni homme, ni *être*, mais il est l'expression matérielle et active d'un certain mode de pensée, positionné sur une certaine fréquence ; il n'émet que sur cette fréquence et aucune de ses ondes ne résonnent au-delà. C'est un homme effacé, un homme diffus, qui remplace l'homme tel qu'il était naturellement, avant d'être aliéné et conduit par le droit naturel et les droits positifs. Tous ces droits ne sont, dans le fond, que des outils au service du pouvoir, au service des volontés de ceux qui gouvernent – quand ceux-là ne sont pas eux-mêmes aliénés et fanatisés par les lois qu'ils dictent. Ils signent, avec leur sacralisation et leur perduration, l'arrêt de mort de l'humanité, qui devient, tant sur le plan conscient que matériel, un robot du pouvoir, un automate téléguidé dès sa fabrication.

Le droit naturel n'a donc que peu de rapports, en fait, il n'en n'a aucun, avec la nature. La combinaison de ces deux termes, droit et naturel, relève plus de l'oxymore que de la vérité immuable. L'un ne va pas avec l'autre. Le droit, ce sont les règles composées et imposées par les hommes aux hommes, afin de canaliser les hommes, de les contenir, et de restreindre, pour servir une certaine volonté, leurs volontés individuelles. La nature, c'est le cadre de vie de l'humanité ; l'humanité en fait partie, mais elle n'exprime guère sa volonté. La nature n'a pas de volonté, seuls les êtres vivants en ont. Il est donc impossible d'attribuer à la nature une quelconque aptitude à rédiger des textes de lois, ou même à en dicter, par le biais d'une voix divine. D'ailleurs, si une voie divine affirmait des lois, ces lois ne tiendraient même plus de la nature, sinon d'une volonté, si elle ne serait supérieure, autre qu'humaine, et le droit qui en dériverait ne serait point naturel, mais divin ou autrement qu'humain. Même dans cette considération extrême, quasi religieuse, la notion de droit naturel ne tient pas. Tout droit, en réalité, rédigé de la main de l'homme, issu de son esprit, est positif. Sa mise en application est une réaction adaptative vis-à-vis de circonstances particulières. Moralisateur, empli de préjugés, le droit naturel sert les hétérotopies. A moindre échelle, dans les familles ou dans les milieux sociaux, il sert, si tant est qu'ils en aient un, les micros-systèmes. Quoi qu'il en soit, le droit, ses règles et ses lois, sont toujours, en toutes circonstances, au service d'un système, c'est-à-dire à la solde d'un pouvoir. Et le droit naturel ne déroge pas de cette réalité. Il est le reflet de la pensée de ceux qui l'instaurent, un droit positif, ni plus, ni moins.

§ 88. Du droit du plus fort

Depuis le *Contrat social* de Rousseau, il est d'usage de reléguer le droit du plus fort au rang des inepties. Dans le Chapitre 3 de son Premier Livre, Rousseau le décrédibilise, et s'affaire à démontrer que ce concept est insoutenable ; il affirme, en effet : « Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit, et l'obéissance en devoir. De là le droit du plus fort ; droit pris ironiquement en apparence, et réellement établi en principe. Mais ne nous expliquera-t-on jamais ce mot ? La force est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté ; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir ? Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable ; car, sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause : toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément, on le peut légitimement ; et, puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or, qu'est-ce qu'un droit qui périclite quand la force cesse ? S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir ; et si l'on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de droit n'ajoute rien à la force ; il ne signifie ici rien du tout » (Rousseau 2001). Le raisonnement semble tenir, puisque, à l'évidence, la force ne peut pas faire office de droit, en cela que, si elle est la forme du droit et du devoir, il suffit de la renverser, d'être plus fort qu'elle, pour, à son tour, imposer, par la force, son propre droit. Par conséquent, il apparaît que le droit du plus fort, et les devoirs qui vont avec, n'ont aucune forme de légitimité, et que l'on ne saurait se trouver dans l'obligation d'y obéir. En admettant ce raisonnement, l'on reconnaît, dans le même temps, qu'il est préférable que la loi soit fondée sur des contrats plutôt que sur la force, sur la discussion plutôt que sur la violence. Pourtant ce discours, apparemment louable, renferme quelques illogismes, illogismes qui s'expliquent par le fait que, ici, la notion de légitimité est présumée, et celle de force n'est pas clairement explicitée. Pour comprendre l'incohérence de ce propos, nul besoin, d'ailleurs, d'analyser la légitimité ; définir la force, la replacer dans son contexte sociétal, suffit amplement. C'est que la méthode employée par Rousseau souffre d'une certaine carence : elle part des principes, à savoir la force, le droit, la moralité, la légitimité, et descend vers le concret, c'est-à-dire les applications du droit du plus fort en

société. Ce qu'il convient de faire pour obtenir des résultats plus sûrs, c'est, plutôt, observer ce qu'il se produit en société, comment se structurent les échanges humains, et en déduire les principes de droits et de devoirs qui, à partir de ces relations, sont susceptibles de gérer et de fédérer les sociétés. Gardons bien cela en mémoire : un principe n'est rien pour un homme ; un principe naît de la spéculation, pas de la pratique, et il ne permet pas de comprendre la réalité pratique. La force est partie prenante des rapports humains, elle intervient à bien des niveaux, même à celui des contrats, dont les clauses et conditions sont autant définies en fonction des volontés personnelles que de leur capacité à s'imposer à autrui, et donc à contraindre autrui à plus de compromissions.

Par définition, un contrat est un accord que chaque cocontractant s'engage à respecter, chacun ayant, dans ce cadre, des droits et des obligations. Les droits définis reflètent la volonté personnelle, tandis que les obligations représentent la volonté de l'autre ou des autres parties. Ainsi, en signant un contrat, chaque cocontractant s'engage, parfois contre son bon vouloir, à laisser libre champ à une partie de la volonté d'autrui. Ce compromis, consistant à renoncer, au profit des désirs d'autrui, à ses propres aspirations est, dit-on, mis en place librement sans que soit utilisée la force ou la menace. Pourtant, il faut bien reconnaître que, pour chaque cocontractant, si aucune contrainte extérieure, provenant d'autrui, ne s'imposaient à eux, alors il n'y aurait pas de contrat et chacun laisserait libre cours à ses désirs personnels. C'est donc bien parce que d'autres individus ont des désirs dont l'accomplissement se place en contradiction avec la réalisation des nôtres que l'on a recours soit à la force physique, visant à supprimer matériellement autrui, soit aux contrats, visant à le supprimer, tout en l'acceptant dans une certaine mesure, par convention. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit, cependant, de limiter la volonté d'autrui afin de satisfaire la sienne propre. Un contrat, c'est une autorisation couplée à une restriction, une espèce de marchandage, d'échange de droits contre des devoirs conjointement discutés et que les parties s'engagent à respecter. En signant un contrat, l'on accepte alors de céder à autrui, d'abandonner ou de reporter certains de ses désirs afin de ne pas empiéter sur les désirs d'autrui qui, symétriquement, renonce à une partie des siens. Après, tout est question d'équilibrage, chacun mettant du poids dans la balance, essayant de faire peser son opinion le plus possible, de gagner du terrain, et d'en faire perdre à l'autre, afin de ne pas se sentir lésé, afin de satisfaire sa volonté. Il est donc, dans l'élaboration d'un contrat, un certain rapport de force, dont les limites peuvent être fixées par une loi préalable, mais qui existe bel et bien, et par lequel, à la signature de l'accord, certains cocontractants se trouveront plus avantagés, si l'on prend leur volonté personnelle comme référence, que d'autres. S'il n'y avait pas

d'opposition, il n'y aurait pas de nécessité de débat, et donc pas de contrat. C'est bien parce que tous les individus ne sont pas d'accord, parce qu'ils n'ont pas tous les mêmes objectifs, parce qu'il existe des contradictions dans l'aboutissement de leurs aspirations, qu'il y a lutte ; que celle-ci soit physique ou intellectuelle, elle n'en demeure pas moins lutte. Par exemple, lors de l'établissement d'un contrat de travail, il va y avoir négociation entre l'employeur et l'employé, l'un essayant de tirer le salaire de son subordonné vers le bas, tandis que celui-ci veillera plutôt à le tirer vers le haut ; en fonction des lois en vigueur dans la société, de la protection des salariés, des obligations des patrons, de la capacité à convaincre etc. chacune de ces deux parties aura un certain poids dans la négociation et parviendra, dans une certaine mesure, à imposer ses conditions aux dépens de celles de l'autre partie. Il y a donc toujours, quelle qu'en soit la forme, un rapport de force qui s'imisce entre les parties opposées. Et le contrat ne vient pas éliminer ce rapport de force, il ne vient pas apaiser les tensions ni les désaccords ; son rôle est simplement de les canaliser, et de faire admettre aux cocontractants que le compromis est nécessaire et de bon aloi. Ce que nous devons ici retenir, alors, c'est que le contrat ne supprime pas la force ; dans un contrat, il y a toujours un rapport de force, et le plus fort, c'est-à-dire celui qui peut tirer profit des circonstances à son avantage, prendra toujours le dessus sur le plus faible.

Car la force, à l'évidence, relève toujours des circonstances. Dans l'Etat dit de nature, la force dépend uniquement du physique des êtres, les plus forts étant les plus musclés ou encore les plus résistants face à la maladie. Dans l'Etat de droits, le plus fort est celui qui, de par sa position ou sa ruse, est capable d'utiliser les lois en sa faveur, celui qui pourra en obtenir le plus de bénéfiques. Si la force n'est plus physique, elle devient soit intellectuelle, soit statutaire – car de parfaits sots peuvent très bien acquérir des positions sociales très haut-placées – aussi demeure-t-elle, aussi fait-elle toujours sa loi. Cela, Rousseau ne l'avait pas relevé ; il ne s'était pas aperçu que, dans l'élaboration de tout contrat, dans la mise en place de toute loi, se confrontaient des rapports de force. Le droit ne s'est jamais imposé dans la paix, il a toujours dû recourir à la force, au moins pour éliminer ses opposants. Et quand il n'a pas besoin d'user de la force physique pour s'instaurer, il recourt, pour perdurer, à la répression systématique de ses ennemis ; et cette répression, il l'appelle généralement justice. La force de l'Etat de droits est donc, si ce n'est cachée, déplacée ; alors qu'il use d'une oppression psychologique permanente, il emploie, quand le besoin s'en fait ressentir, une répression physique affichée, qui assume totalement ses actions. Dans les deux Etats, il y a toujours recours à la force, mais ce recours est déplacé. De même, le plus fort, ou plutôt le statut de plus fort, est lui aussi déplacé ; primitif, physique, dans l'Etat de nature, il devient rusé et manipulateur dans l'Etat

de droits – bien qu’il puisse encore, dans son contexte, recourir à la force physique si les circonstances le lui permettent. La seule force que parvient donc à atténuer, car il ne l’élimine pas, l’Etat de droits, est la force physique ; il condamne les citoyens qui l’utilisent pour servir leur volonté personnelle, et l’emploie pour réprimander ceux qui portent atteinte à la loi. En ce sens, même dans l’Etat de droits, et ce à deux niveaux, celui des citoyens et celui du pouvoir politique, gouverne par le droit du plus fort. Aussi est-il illusoire de penser que, parce que la législation repose sur des contrats, elle l’efface. Même dans un Etat de conventions, c’est toujours le plus fort, dont la force dépend des circonstances, qui a le dernier mot, et qui parvient, si ce n’est à faire la loi, à en tirer profit au maximum. Les rapports de force vont mener à la création de micros-systèmes, dans lesquels des agents vont s’associer pour se protéger d’outrages éventuels, ainsi que pour jouir de certains privilèges, micros-systèmes qui vont conduire, comme je l’ai montré précédemment, dans leur structuration, à la marginalisation de certains individus, résolument plus faibles au regard du niveau de force moyen des agents de la société considérée.

C’est que, en réalité, rien ne peut annuler le droit du plus fort. Il est sans doute le droit le plus ancien, mais aussi le plus légitime – ou, du moins, celui qui a acquis, dans l’histoire, le plus de légitimité. Appliqué partout, référence pour tous, il est le fer de lance de tous les systèmes politiques. Ceux qui s’estiment plus faibles, qui revendiquent, qui manifestent, n’aspirent, en réalité, qu’à une seule chose : devenir plus forts. Tous les hommes de ressentiment, actifs ou réactifs, ceux qui s’estiment délaissés, ceux qui se considèrent mal traités, tous ceux-là n’espèrent qu’une chose : prendre le pouvoir pour améliorer leur condition, et peu importe si cela se fait aux dépens d’autres hommes. Toute relation humaine, dès lors qu’il y a possiblement conflit, induit un rapport de force ; que celui-ci se règle dans le combat ou en douceur, le rapport de force n’est toutefois pas annulé. Et c’est toujours le plus fort qui obtient, dans la mesure qui lui est permise, gain de cause. Par conséquent la réfutation de Rousseau ne tient pas ; il ne prend pas en compte la réalité fondamentale selon laquelle d’une part la force d’un homme dépend des circonstances et, d’autre part, aucune relation conflictuelle n’échappe à un rapport de force. Le plus fort impose alors ses conditions au plus faible, qui sera systématiquement enclin à faire plus de concessions. Que cela doive s’appeler droit ou pas, ce n’est là qu’une question de vocabulaire. Ce qui est sûr, néanmoins, c’est que la force fait la loi, et donc le droit ; aussi n’est-il pas contradictoire d’associer la force et le droit. Au contraire, depuis toujours, ces deux concepts vont de pair. Tout droit est toujours provenu, et provient toujours, de la force. Parce qu’une frange d’une société humaine a jugé bon de protéger certains de ses biens ou de ce qu’elle estimait être ses privilèges, et parce

qu'elle a pu mettre en place les mesures nécessaires pour assurer cette sauvegarde, elle a instauré, grâce à sa force, un droit qu'elle a été capable d'imposer à l'ensemble de la société. Quand bien même cette communauté fût renversée, elle n'a été remplacée par rien d'autre que plus fort qu'elle, et ainsi de suite pour tous les régimes politiques qui se succèdent. Il est donc bien mal venu de songer que des régimes politiques peuvent s'installer dans la paix, sur la base d'un commun accord ; non, c'est toujours la force qui fait la loi, et c'est toujours elle qui amène au pouvoir de nouveaux systèmes politiques. Sur ce point, Rousseau avait vu juste : le plus fort est toujours susceptible d'être renversé par plus fort que lui ; c'est effectivement ainsi que fonctionnent nos sociétés depuis leur émergence, tout régime ayant été, au fil de l'histoire, remplacé par plus fort que lui. Aujourd'hui encore, je vous renvoie à mon chapitre VIII, c'est la force qui gouverne. Le droit du plus fort est toujours d'actualité : il est le seul droit en fonction. Aucun autre droit, jusqu'alors, et bien que les classes dirigeantes n'aient point assumé cet état de fait, n'a jamais existé. Dans les régimes monarchiques, les plus forts se trouvaient plus nobles, plus beaux, plus respectables. Dans les régimes capitalistes du dix-neuvième siècle, les plus forts étaient les plus riches et les plus instruits. Dans nos régimes démocratiques, les plus forts sont ceux qui se font une grande idée de l'homme et qui défendent de grands principes universels qui ne veulent pas dire, sur le plan philosophique, et lorsque l'on y réfléchit un peu, grand-chose. De ces trois catégories, aucune ne s'est crue plus forte ; certes, toutes ont pensé être supérieures, de par les valeurs qu'elles transportaient et colportaient, mais aucune n'a avoué sa puissance, n'a reconnu que ses principes n'avaient de légitimité que parce qu'ils avaient été imposés à la société par la force. Les plus forts, hypocrites ou sincères, n'assument pas toujours leur puissance, ils la cachent derrière de belles idéologies. Fondateurs d'hétérotopies, ils mettent au premier plan les valeurs qu'ils défendent, sans afficher la force à laquelle ils recourent. Le droit du plus fort est leur seul droit, celui dont ils usent pour faire leurs lois.

De la même manière que, en morale, l'égoïsme fait office de norme, en droit, c'est le droit du plus fort qui est la norme. Comme tous les hommes sont égoïstes, tous les systèmes politiques se basent sur le droit du plus fort. Il n'y a que cela et rien d'autre. Tous les artifices, tous les faux semblants, ne sont que des voiles qui viennent masquer la force dans toute sa splendeur ; ils camouflent l'emprise des systèmes sur les hommes. Toute espèce de droit est l'expression d'une forme de puissance et, dans son exercice, qu'il soit oppresseur ou répressif, il expose bien volontiers cette force suprême. Ce rôle-là est couramment assuré par l'armée et la justice, qui sont les deux corps dans lesquelles l'étalage de la force physique est autorisé, pouvant même générer une certaine fierté, au moins chez ceux qui remplissent ces fonctions,

et ceux qui les favorisent. Dans toute société, c'est la force physique ou psychologique qui réprime les rebelles ; telle est la loi, tel est le droit. Ils ne sont pas autres.

§ 89. De la légitimité

Rares ne sont pas les dissertations qui invoquent, pour justifier leurs préceptes, la légitimité. Si ce que l'on énonce est légitime, alors, automatiquement, c'est valable. Il suffit donc, en philosophie politique, de prouver que ce que l'on annonce est légitime, que les principes légaux que l'on défend sont légitimes, pour les valider. La légitimité, c'est le grand mot des légistes, et aussi le grand mot des universalistes – puisque ce qui est légitime est nécessairement universel. Dans le *Contrat social*, Rousseau s'est affairé à rechercher quelque principe légitime sur lequel puisse se fonder une société civile légitime : « Je veux chercher si, dans l'ordre civil, il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être » dit-il à ce sujet (*idem*). Pour ma part, je me propose, dans ce cours paragraphe, de mettre en évidence ce qui sommeille sous le principe de légitimité, de le définir, afin de vérifier si, lui-même, détient une certaine légitimité.

Pour qu'une règle soit légitime, il faut qu'elle le soit d'après un certain point de repère. Ce qui rend légitime une règle, avant les principes énoncés, c'est ce que ceux qui la mettent en place estiment être légitime. Toute légitimité doit ainsi se définir à partir d'une conscience humaine. Cette conscience seule pourra analyser et discuter de règles et de lois, et affirmer que ces dernières sont légitimes, ou qu'elles ne le sont pas. La légitimité ne provient donc pas de la règle elle-même, sinon plutôt de la conscience qui la lui accorde. Par exemple, si l'on considère un châtement à adopter à la suite d'un vol, l'on pourra envisager tout un panel de punitions : amendes échelonnées, emprisonnement sous conditions multiples, torture, mutilation, peine capitale etc. Parmi cet amoncellement de possibilités, la loi n'en retiendra, pour un délit commis, dans des circonstances précises, qu'une seule, la seule qui sera considérée comme légitime. Or, pour les mêmes crimes ou délits, les peines diffèrent d'une société à une autre, chaque hétérotopie ayant sa propre conception de la légitimité, chacune

d'entre elles rejetant, en corollaire, celles qui sont appliquées par leurs homologues. Ainsi, en France, l'on va estimer que le vol est passible de prison, et que c'est là une peine bien légitime ; dans le même temps, l'on discréditera toutes les autres peines, telles que les mutilations préconisées par le Coran, et l'on les reléguera au rang de l'illégitimité. Pourtant, rien ne nous prouve qu'il soit plus légitime d'enfermer un voleur que de lui couper la main et vice-versa. Il n'est rien que nous ayons lu dans les étoiles qui puisse justifier la légitimité d'une peine par rapport à une autre. La seule chose qui légitime les peines que nous appliquons, ce sont les mythes qui résident dans nos hétérotopies. Solides, constants dans l'impermanence du monde causal, ces grands principes suffisent à légitimer tous les actes d'oppression et de répression, ainsi que tous les règlements qui conditionnent la vie sociale. De plus, ce sont les hommes eux-mêmes, baignés dans ces hétérotopies, imprégnés de leurs valeurs, qui légitiment tous les principes qu'ils subissent et qu'ils appliquent.

La légitimité, parce qu'elle veut puiser sa justification dans l'universalisme, n'a qu'une valeur subjective. Ce qui est légitime pour un homme, pour une société, ne l'est pas forcément aux yeux d'un autre homme, ou d'une autre société. La légitimité est, par-là, un principe au service de la volonté, que celle-ci soit individuelle ou hétérotopique. C'est parce que l'on *veut* faire ceci que l'on va légitimer cela ; peut-être parce que cela nous semble juste, logique, honnête etc. Quoi qu'il en soit, une fois que l'on reconnaît à une application un caractère légitime, alors l'on ne va pas la remettre en cause, et l'on s'inclinera tant devant ses principes sous-jacents que devant son fonctionnement. Ce qui est légitime est sacré, indestructible et infaillible ; alors tous les actes qui en découlent peuvent se justifier par la seule invocation de leur légitimité. C'est là un processus politique et rhétorique courant, consistant en se référer, pour défendre les principes en lesquels on croit, à leur légitimité, sans jamais avouer publiquement que cette légitimité est tout subjective et tout présumée, et qu'elle dépend uniquement de préjugés. Car la légitimité ne tient à guère plus, comme les valeurs morales, qu'à des préjugés. Si, pour justifier la morale, l'on invoque le bien et le mal, pour justifier la légitimité, l'on appelle l'universalisme ; or, comme le bien et le mal sont supposés universels, et que l'universalisme est supposé trancher entre le bien et le mal, il va de soit que légitimité et morale vont de pair. La légitimité n'est rien de plus que le concept merveilleux par lequel les pouvoirs politiques vont sacraliser les droits et les devoirs, dont la seule finalité est de garantir la perdurance de l'hétérotopie en vigueur. Aussi, lorsque l'on analyse les systèmes politiques, la dernière des choses à laquelle il faut s'intéresser est leur légitimité. Tous diront qu'ils sont légitimes, et tous sauront se justifier par l'emploi de beaux concepts tous faits, concepts à la portée, bien entendu, universelle. Ce qu'il faut regarder, lorsque l'on étudie un

système, bien avant sa légitimité, c'est son mode de fonctionnement, ses institutions, ses règles et leurs applications ; c'est à partir de ces observations concrètes que l'on pourra vérifier si ce système est plus ou moins violent, s'il laisse plus ou moins de place aux volontés individuelles, ou s'il est particulièrement répressif. C'est dans la réalité causale des phénomènes que réside la réalité des idées, et non pas dans l'énonciation des principes que se trouve la réalité des actions. Aucun système ne se targuera de sa barbarie ou de sa cruauté, aucun n'exposera, aux yeux d'étrangers, sur la place publique, les horreurs dont il est capable ; et quand bien même les exposerait-il, il les justifierait par leur... légitimité ! Par contre, à bien regarder certains agissements, se prétendant, bien évidemment, légitimes, il est assez aisé de se faire une idée de leur niveau de violence, ainsi que des moyens de manipulation utilisés par les pouvoirs publics pour maintenir le corps social dans les frontières de ses valeurs hétérotopiques. Les actes ne mentent pas, ils sont, dans leur réalité phénoménale, des faits indéniables qui décrivent mieux cette réalité que n'importe quelle parole.

§ 90. Solitude et société

La question fondamentale à laquelle je me dois de répondre, ayant outrepassé les préjugés des règles, des lois, des droits, des devoirs et de la légitimité, est : la société a-t-elle une raison d'exister ? Qui plus est, je me dois de me demander si la société est souhaitable ou dangereuse pour l'homme, si elle lui permet d'acquérir quelque raison, où si elle le plonge et le maintient dans l'ignorance. Ce sont là des questions tout à fait centrales, puisqu'elles n'interrogent pas les régimes politiques, elles ne les discutent pas, ne les contestent pas dans leurs singularités, mais visent à déterminer s'ils ont, dans leur globalité, une raison d'exister qui puisse inspirer quelque réjouissance. Doit-on se réjouir de l'émergence et de la structuration des sociétés ? L'homme peut-il vivre autrement qu'en société ? Si je ne réponds pas à ces interrogations, alors je ne pourrais jamais me faire une idée précise de la réalité de l'homme, ni de la réalité du monde, ni même de la réalité de ce que l'on appelle la liberté. A dire vrai, se demander ce qu'est la société revient, à peu de choses près, à se questionner sur la réalité de l'homme ;

lorsque l'on interroge l'homme, l'on interroge le système, et inversement ; l'un ne va pas sans l'autre, les deux sont très interdépendants. L'homme crée le système et le système façonne l'homme. Et la société est un système, rien de plus, un système de valeurs, une hétérotopie impalpable qui s'étend sur toute une communauté humaine, et qui tente d'avoir une emprise intellectuelle et physique sur cette communauté. La notion même de communauté, avant même celle de société, pose d'ailleurs problème ; la communauté, avant de se scinder en société, avant de se réglementer, est déjà un agrégat d'individus, qui décident, de gré ou de force, de vivre ensemble. En communauté, l'homme n'est plus seul ; il sert autrui et autrui le sert ; autrement dit, les hommes échangent entre eux. Ils échangent des biens, mais aussi des services, ainsi que leur force productive. La communauté, c'est l'entraide, et aussi l'utilisation des volontés personnelles en vue de leur satisfaction maximale. Il existe donc trois états bien distincts qu'il convient d'analyser afin de comprendre les mécanismes qui fondent réellement la société : d'abord la solitude, état dans lequel l'homme survit seul, coupé des autres hommes, délibérément ou non, dans son environnement, ensuite la communauté, dans laquelle les hommes se rassemblent sans limiter leurs volontés personnelles, et enfin la société, dans laquelle les hommes sont contraints à suivre des lois qu'ils s'imposent à eux-mêmes, qu'ils imposent à autrui, et qui leur sont imposées, parfois, dès leur naissance.

Seul, l'homme n'a pas connaissance de la société. Seul, il ne conçoit pas même les relations avec autrui. L'homme seul est dans un monde de solitude, et dans ce monde il est solitaire. Pareil à une bête, il s'active dans son environnement, se meut, se prépare, et lutte pour sa survie, qui est son unique préoccupation. Le solitaire ne vit que pour sa survie, il n'a pas d'autre centre d'intérêt. Etranger à la vie sociale, il n'est en quête d'aucune reconnaissance, d'aucune gloire, ni d'aucune joie partagée. Son seul bonheur est sa propre existence, qu'il veille à sauvegarder autant que faire se peut. N'espérant rien, n'aspirant à rien, ne fixant pas ses attitudes sur des stigmates sociaux, il ère dans le monde comme un fantôme, vivant et mourant dans l'indifférence, ne faisant que passer sur la terre, sans y laisser aucune trace. L'homme seul ignore la société, elle est pour lui un corps étranger. Il n'a aucune règle, mises à part, peut-être, celles qu'il s'est fixé à lui-même. Il ne doit suivre aucune loi, respecter aucun devoir ; pouvant laisser libre cours à sa volonté, il se sent plus libre que le vent, et ne s'imagine pas pouvoir être prisonnier, ou contraint, en aucune manière. La contrainte légale lui est inconnue ; la seule qui puisse calmer ses ardeurs réside dans la nature, ainsi que dans ses propres aptitudes. Son *habitus* est sa seule limite, et son corps est libre de se mouvoir librement sans pour autant encourir la crainte d'être jugé. L'homme seul ne connaît pas le meurtre en tant que crime, il ne connaît pas le vol, il ne connaît pas la possession. Il

n'appartient à rien et rien ne lui appartient ; il n'est pas tenu par des biens, par des objets, ou par des territoires ; son territoire, c'est le monde qui lui est accessible, sans frontière, sans police, sans barrière d'aucune espèce. L'homme seul n'a pas à se préoccuper de politique ou de règlements, tout cela lui est inconnu. Quand bien même rencontrerait-il d'autres hommes, il n'est pas certain, s'ignorant lui-même, qu'il les reconnaisse. Il pourrait les tuer, cela, pour lui, ne serait pas criminel, mais constituerait, tout au plus, une nécessité. Il pourrait bien leur enlever quelques possessions, il n'y verrait pas là un acte de larcin. La justice n'est pour lui qu'une notion confuse, sans substance ; elle n'a pas lieu d'être en son cœur, puisqu'il n'y a rien à l'égard de quoi il puisse demander compensation ou réparation. Ne se sentant jamais lésé, il ne peut avoir l'impression de léser qui que ce soit. Si un animal venait à lui dérober le fruit de sa cueillette ou de sa chasse, il ne le jugerait pas pour autant. Certes, il pourrait essayer de l'éliminer ou, tout simplement, de prévenir ce désagrément, car ses fruits et son gibier sont les conditions de sa survie, mais il ne lui viendrait pas à l'esprit de porter un jugement moral à l'encontre des autres bêtes qui, comme lui, ont besoin de se nourrir pour survivre dans la nature. Egal des animaux, l'homme seul n'a pas de conscience sociale. Il est un être authentiquement asocial, en dehors de tout circuit sociétal. La société n'est ni son amie, ni son ennemie, elle est un corps inconnu et insignifiant. Vagabond, l'homme solitaire a le monde entier pour lui ; sa terre est le monde, et il n'a pas même conscience que c'est sa terre. Tout ce qu'il a, il ne sait pas qu'il le possède, et il ne souffre pas de ce qu'il n'a pas. Il est un être à part, hors des systèmes politiques que nous connaissons ; pas nécessairement meilleur ou plus mauvais, il est simplement différent.

Cependant il faut encore se questionner sur la possibilité d'existence d'un tel homme. Le solitaire peut-il, en ce monde, exister ? En effet, supposer qu'un homme puisse vivre seul reviendrait à supposer qu'il puisse venir au monde seul ; or, déjà, pour naître, l'homme a besoin, au moins, de sa famille. Quand bien même ses parents mourraient, ceux-là ne pourraient pas être isolés d'autres hommes ou, s'ils l'étaient, alors leur nouveau-né, orphelin, n'aurait aucune chance de survivre seul dans la nature. Il serait la proie du premier animal et, incapable de se nourrir et de s'abreuver par ses propres moyens, périrait en quelques jours. Alors, si un homme peut choisir de vivre seul, il ne le peut que par un choix réfléchi, en se positionnant par rapport à une communauté. Autrement dit, la solitude spontanée est impossible, et l'homme ne peut pas ignorer l'existence d'autres hommes. Parler de solitude, c'est donc parler d'un choix de vie, et non pas d'un état plausible dans la nature. Aussi est-il insensé de prendre pour référence, dans le but d'analyser les sociétés, cet hypothétique état de solitude, quasi utopique, dans lequel l'homme ignorerait non seulement la société, mais aussi

l'humanité. L'homme ne peut pas ignorer son humanité, cela lui est tout à fait impossible. S'il est seul, ce n'est que parce, soit il a décidé de s'isoler, soit la société l'a isolé. Mais, spontanément, il n'est jamais seul. Seul, d'ailleurs, sa vie est menacée, et sa survie est impensable. Livré à la nature, fût-il habile et rusé, l'homme est la plus faible des créatures ; il n'a pas les crocs du lion, l'agilité du singe, la rapidité du zèbre, ni la force de l'éléphant. Bien qu'étant adroit et malin, il n'a aucun espoir de triompher seul, à mains nues, d'une meute de loups. Physiquement, au regard des autres espèces, l'homme est faible et sans défense ; s'il ne s'associe pas et ne s'organise pas avec ses semblables, il n'a aucune chance de résister au monde animal, et risque fort de se retrouver en bon dernier maillon de la chaîne alimentaire. De même, seul, l'homme ne peut que fléchir devant les aléas de la nature ; les conditions climatiques sont plus fortes que lui ; le vent d'hiver le glace et le soleil d'été le brûle. Seul, l'homme est un être faible, sujet aux circonstances, faible devant les intempéries, sans défense face aux bêtes, il n'a aucune chance de survie. La solitude, pour lui, est par conséquent totalement inenvisageable, du moins originellement. Après, s'il dispose d'un attirail suffisant et de connaissances solides du monde causal, il est probable que, seul, il puisse survivre dans un environnement hostile ; mais cela, il ne le pourra qu'après un long apprentissage, qui ne lui sera pas venu de lui-même mais bien de ses semblables, qu'il aura observés, écoutés et imités. C'est là un point très important, puisqu'il ne peut plus être question de penser l'homme comme un être spontanément solitaire, pouvant exister et perdurer dans la solitude. Sujet à la causalité, contraint par des nécessités, sa survie dépend de bien des facteurs que, seul, il ne peut pas contrôler. Ce n'est donc pas le propre de l'homme d'être seul. L'homme ne peut pas être seul, l'humanité ne peut pas être désolidarisée, et ce même si sa solidarité ne tient qu'au concours des égoïsmes. D'ailleurs, c'est précisément parce que les hommes sont des égoïstes, qu'ils ont une haute estime d'eux-mêmes, qu'ils se soucient particulièrement de leur propre personne, qu'ils s'associent à d'autres hommes. Leur amour propre est le principal moteur de leurs associations, et leur souci personnel motive grandement leurs relations amicales. La solitude, pour eux, est un état insupportable et inenvisageable ; ils n'en peuvent retirer aucune jouissance, ni aucune gloire, et donc aucun avantage. Esseulé, l'homme ne peut pas faire étalage de son pouvoir ; il ne peut, la puissance ne pouvant se définir que par rapport à autrui, détenir aucun pouvoir. Seul, l'homme serait gagné par la frustration, par le mal-être ; il se trouverait en parfaite contradiction avec lui-même, et surtout avec ses aspirations. D'aspirations, d'ailleurs, il ne saurait avoir. Toute aspiration, tout désir, en effet, se définit par rapport à autrui ; tout désir porte sur l'espérance de grandeur de soi que l'on peut obtenir en le réalisant d'après le seul regard des autres ; les autres constituent le critère de jugement de soi,

et chacun se juge par rapport à autrui. Kojève disait que « le désir porte sur un autre désir » (Kojève 1962), et c'est un peu ainsi que se déterminent les hommes les uns par rapport aux autres. Pouvoir acquérir l'objet du désir d'autrui sans que celui-ci ne le puisse, n'est-ce pas là une marque de puissance ? Toute puissance provient d'autrui ; sans l'autre, sans son regard, son admiration ou son envie, l'homme ne peut pas être puissant, il est insignifiant. Toute la valeur qu'il se donne, il l'acquiert aux dépens d'autrui et à travers autrui, qui veut bien, quelque peu naïvement, lui accorder de l'importance. Car même le plus fort, le plus beau et le plus érudit, s'il ne suscite, parmi les hommes, aucun attrait sinon que de l'indifférence, ne pourra tirer aucune gloire de ce qu'il croit être de grandes qualités. Sa puissance sera réduite à néant, à plus forte raison que l'indifférence des autres sera prononcée. Aussi toute puissance, toute célébrité, est-elle conférée à chacun par autrui ; seul, même de son vivant, l'homme n'est qu'un vague souvenir au bord du précipice de l'oubli. Et sa chute accélérée le précipite dans la vexation et la misère. S'il n'a plus personne à qui se comparer, personne qui lui donne l'impression, de par sa position, d'être plus fort que quelqu'un, de pouvoir dominer quelqu'un d'autre, alors il se trouve gagné par le désarroi. Symétriquement, il ne souffrira d'aucune domination ; mais cela ne saurait suffire à le rendre heureux, car toute domination extérieure, qui s'exerce sur lui, n'est qu'un grain de poussière devant le plaisir de pouvoir lui-même dominer autrui. C'est, en quelque sorte, la théorie du sous-chef ; les administrations publiques sont pleines de chefs, de sous-chefs et de sous-sous-chefs, et même celui qui est le moins bien gradé, bien qu'il doive rendre des comptes à l'ensemble de sa hiérarchie, se satisfera du peu de pouvoir qu'il pourra exercer, en tant que sous-sous-etc.-chef, sur ses subordonnés. Mais l'homme seul ne peut pas avoir de pouvoir, et c'est là sa plus grande tristesse. L'homme n'est pas une créature apte à vivre seule ; il lui faut de la compagnie, tant pour survivre que satisfaire sa volonté et sa soif de puissance. L'homme, par essence, ne peut vivre autrement qu'en communauté, et c'est par la communauté, dans laquelle il va pouvoir développer nombre de facultés inédites, qu'il va devenir cet animal si particulier, doué d'une intelligence si spéciale.

La communauté est, chez l'homme, comme chez la plupart des espèces vivantes, la première des évidences. La première d'entre elles est la famille, par laquelle commence à se fédérer l'humanité. La famille est une nécessité pour l'homme ; c'est par elle qu'il se multiplie, et par elle qu'il parvient, dans son jeune âge, à assurer sa survie. S'il n'y a ni société ni famille, l'humanité périt – sachant que la société peut, si elle a atteint un certain niveau de développement, remplacer les fonctions essentielles de la famille, c'est-à-dire la protection physique, la satisfaction de besoins physiologiques, et l'apprentissage de certaines règles ;

par-là l'on peut même envisager une société où la famille devient inutile, et dans laquelle les hommes peuvent s'associer et se dissocier librement, sans avoir à craindre pour les générations à venir. C'est que l'humanité a besoin de vivre en communauté. La communauté, c'est le premier système ; ce qui la caractérise, c'est le rassemblement d'individualités aux aspirations potentiellement très divergentes, aux points de vue différents, et aux valeurs différentes. Réunir les contraires, telle est la première action de la communauté. De prime abord, il peut donc sembler presque certain que la communauté ne peut pas tenir, qu'elle est vouée à exploser, et ce dans des délais assez brefs ; les hommes cohabitant ensemble ne trouvant pas de terrain d'entente, c'est la guerre assurée, et, comme les accords sont toujours éphémères, c'est à une guerre constante qu'il faut s'attendre. Pourtant, l'histoire nous a montré que les communautés restaient scindées parfois pendant des siècles, voire des millénaires. Néanmoins, aucune n'a échappé à cette situation, si ce n'est de guerre, mais de tensions permanentes, qui ont été gérées et canalisées, non pas par la seule communauté, mais par sa transformation en société. C'est en instaurant des règles, en les imposant à la communauté, que cette dernière parvient à ne pas éclater sous la pression des divergences. Puis, il existe une autre force, antérieure à la société, qui conduit les hommes, malgré leurs désaccords, à rester soudés les uns aux autres : cette force, c'est l'intérêt particulier. Pour parvenir à leurs fins personnelles, les individus, incapables de s'en sortir seuls, ont souvent besoin de recourir à l'aide d'autrui ; de cette manière, tout le monde dépend de tout le monde. On a alors beau détester son prochain, l'on ne lui dira pas toujours en face, au cas où il puisse nous être utile. Si l'on le lui confesse, c'est que l'on estime que l'on n'a pas besoin de lui, et qu'il ne peut rien nous apporter, si ce ne sont des ennuis. De ce fait, il est courant que les hommes considèrent les autres hommes comme des objets, ou comme des instruments ; quand ils sont utiles et efficaces, ils leur réservent des louanges, quand ils sont devenus périmés, ils les jettent dans la benne à ordures. Cela, j'en suis sûr, n'est pas sans vous rappeler ce bon vieux concept vide de la « main invisible » de Smith ; c'est pourtant beaucoup plus. Il n'est pas question ici de différencier les sphères sociales et morales, tout se tient en un seul univers ; les individus ont des intérêts particuliers, et ils ont besoin d'autres individus pour les satisfaire ; étant donné que la volonté est leur moteur, qu'elle est leur seule référence, ils auront toujours de nouveaux intérêts particuliers, et devront par conséquent toujours utiliser autrui pour les satisfaire. C'est ainsi, par la volonté, que se scindent les communautés et que s'unissent les contraires ; s'il n'y avait pas d'intérêt, s'il n'y avait pas de sentiment de désir ou de nécessité, alors il est certain que les hommes, ne se supportant pas mutuellement, vivraient isolément les uns des autres. Mais c'est impossible, c'est impensable ; tous sont trop

dépendants d'autrui, tous ont trop besoin de l'aide d'autrui. L'autre, c'est l'espérance, l'autre, c'est un merveilleux outil ; pourquoi alors s'en débarrasser ? Pourquoi l'ignorer ? C'est ainsi que fonctionnent les communautés humaines, menées par les fins et les moyens individuels qui, s'entrecroisant, donnent naissance à moult relations sociales.

Ce qui est intéressant, à ce stade, c'est que ni les valeurs, ni quelque hétérotopie, n'ont encore pris le dessus sur l'homme. Il n'y a, à ce stade, que l'homme, sa volonté et son égoïsme. La question, tout entière néanmoins, revient à se demander si cet état, dans lequel les valeurs n'ont pas pris le dessus, a vocation à durer. A l'évidence, la réponse est négative. Dès que les hommes s'organisent, dès qu'ils décident de vivre ensemble, ils se trouvent dans l'obligation, pour maintenir un certain ordre, tout aussi nécessaire à la survie de l'humanité, d'instaurer des règles, et de prévoir des sanctions à l'encontre de ceux qui les enfreignent. Il apparaît donc que la survie de l'humanité est dépendante de deux facteurs principaux : la capacité à s'associer, qui est indispensable, et l'aptitude à mettre en place des lois suffisamment efficaces pour canaliser les ardeurs de certains individus. Le schéma est donc le suivant : la volonté donne naissance à la communauté, la communauté donne naissance à la société. La législation, au même titre que l'association, est un vecteur indispensable, qui permet à l'humanité de ne pas vivre dans une crise permanente. A dire vrai, elle étouffe la crise, la lisse et la déplace. Les points de tensions se trouvent érodés, et les frustrations portent sur de nouveaux objets. Grâce à elle, les hommes parviennent à vivre ensemble, et ce dans un relatif état de paix. S'il n'y avait pas de législation, il y aurait, sans cesse, la guerre, sans cesse, le meurtre, sans cesse, la menace. Les lois permettent d'éviter aux hommes de vivre dans un constant état de peur, mais plutôt dans une relative confiance, puisqu'ils sont placés sous la protection, à condition qu'ils les respectent, des institutions. Bien évidemment, s'ils s'aventurent à bafouer les principes prônés par ces mêmes institutions, ils s'exposent largement à leur courroux, qui peut prendre la forme d'un terrible supplice. Aussi, si la loi assure aux hommes un contexte de vie, elle leur promet également des peines dans le cas où ils désireraient l'enfreindre. Au lieu de réguler par l'oppression et la guerre, l'Etat de droit use plutôt de la répression. Bornant l'existence humaine, il ne craint pas de commettre les crimes qu'il condamne lorsque ses citoyens ne se comportent pas comme il l'entend. C'est cela, la régulation par la répression.

La société a par conséquent une bonne raison d'exister ; cette raison, c'est la volonté humaine. Elle est la base de tout modèle sociétal, ainsi que de tout système politique. Parce que les hommes ont trop d'intérêts particuliers, ils ressentent le besoin de s'associer et de s'utiliser les uns les autres. Pour vivre ensemble et éviter certaines dérives – là encore, ce sont

eux qui fixent les limites de la dérive – ils mettent en place des législations. Ces législations ont vocation à calmer les tempéraments de certains, en les marginalisant si nécessaire. Basées sur des valeurs, les systèmes politiques sont des hétérotopies qui, une fois en place, prennent le dessus sur l'homme. Et les réfractaires n'ont, face à cela, pratiquement aucun recours. Seule la violence, le rejet du système par la force armée, peut amener une hétérotopie nouvelle ; mais, dans la paix, le système perdure et transmet ses valeurs en tous lieux et tous temps de l'hétérotopie. Face à cette colossale machination, l'homme n'est rien. Il n'est plus qu'un grain de sable dans le désert, une goutte d'eau dans l'averse ; son individualité n'apparaît pas, au contraire, elle est effacée. Tout ce qu'il y a de particulier ou de subtil chez lui disparaît. Ses idées lui sont enlevées, puis remplacées par les idées du système ; s'il les réproouve, alors la sanction ou la marginalisation, couvertes de leur perruque et armées de leur maillet, l'attendent. Cette société, si évidente, si spontanée, si nécessaire pour l'homme, est le premier danger qui se présente à lui ; elle menace sa personne, en tant qu'entité particulière potentiellement antagoniste à l'hétérotopie, en tant qu'individu, tout simplement, en permanence. L'homme en société est pareil à un visage couvert d'un sac opaque, dans lequel il peut s'étouffer à n'importe quel moment. L'individualité n'a, en société, aucune valeur ; si elle est valorisée, comme autant de héros de la nation, ce n'est pas tant pour flatter leur ego qu'enorgueillir l'hétérotopie entière et renforcer par-là ses valeurs. En ex-URSS, par exemple, Stakhanov était présenté comme une figure nationale, un exemple que le peuple était invité à suivre absolument, alors que, en réalité, le stakhanovisme masquait les réalités que nous a fort bien décrites Soljenitsyne dans ses œuvres (*Une journée d'Ivan Denissovitch*, 1992, *L'archipel du goulag*, 1991). En France, le personnage de Napoléon Bonaparte demeure encore ambigu ; alors que l'on aurait tendance à vouloir le couronner pour son travail en faveur l'unification juridique de la nation, l'on oublie souvent qu'il fut l'instigateur de multiples massacres. Aujourd'hui encore, l'on décore des soldats, et même des sportifs, héros nationaux, non pas seulement pour que ces derniers soient heureux de leurs distinctions, mais pour que l'ensemble de la société, se reconnaissant en eux, à travers leurs victoires, adhère à la politique nationale. De cette manière, l'hétérotopie se renforce elle-même, elle alimente toujours son propre moulin, fonctionnant comme une entité autonome, quasi indépendante de l'homme, seulement liée à lui par la nécessité, étant donné que c'est l'homme qui lui donne vie ; il est autant son animateur que son jouet, son créateur que son esclave. Le rapport de l'homme au système relève de la servilité ; et le système asservit l'homme.

Reste que, et c'est sans doute un motif de réjouissance personnelle, malgré tous les agissements malveillants des systèmes, l'homme peut tout à fait, s'il le souhaite, s'en

affranchir. Pour cela, il lui suffit soit de commencer à réfléchir entièrement par lui-même, se détachant ainsi des stéréotypes inculqués par le système, soit, plus radicalement, de renoncer à ce qui a donné naissance à la société, au moteur de la législation, à savoir la volonté. S'il se libère de sa volonté, l'homme ne sera plus sujet aux arbitrages de la loi ou, s'il l'est, il sera totalement indifférent à leur égard. Quel que soit le modèle de société, fût-il tyrannique ou libertaire, ce qui, au fond, importe peu, puisqu'il s'agit toujours de tyrannie, l'homme peut, à tout moment s'en écarter et donner un terme définitif à son existence. Aucune batterie de châtimements ou de droits ne peut anéantir cette ultime volonté. L'Etat, il ne faut pas l'oublier, malgré l'empreinte qu'il peut avoir sur les consciences individuelles, n'est rien sinon l'expression du désir de ces mêmes consciences – désir idéologique, désir moral, et aussi désir de sécurité. S'il n'y avait pas d'homme, il n'y aurait pas non plus de système. Le système politique ne précède jamais l'homme, il est toujours créé par lui ; les devoirs qu'il impose, les droits qu'il octroie, ne sont que l'expression de la volonté de ceux qui les ont décidés. Par la suite, que l'homme accepte de se laisser dicter son existence par un système, cela ne dépend que de lui ; il ne faut néanmoins pas s'étonner de cette abdication, dans la mesure où, le système servant la volonté individuelle, l'homme préfère toujours s'y conformer, afin de pouvoir, malgré les contraintes qui lui sont imposées, parvenir à ses fins – sans compter que les valeurs du système sont l'expression d'une volonté antérieure à l'homme qui est né en son sein, laquelle s'exerce sur sa propre volonté, l'influence et la conduit. S'il n'avait pas de volonté individuelle, l'homme ne souffrirait jamais du système, mais, comme cette volonté est le moteur de son activité, alors il a besoin du système, et il ne peut pas y renoncer. Pris dans un engrenage, dans un véritable cercle vicieux, l'homme devient ainsi esclave du système, c'est-à-dire esclave de lui-même, ou plutôt de sa volonté – quoiqu'il semble possible d'amalgamer l'homme et sa volonté, étant donné que, de par l'individualité, ils ne forment qu'une seule réalité consciente et active. La volonté possède l'homme, elle le fait agir, elle le pousse à ériger des systèmes qui vont l'asservir, et desquels il ne pourra s'extraire qu'au prix d'un effort extraordinaire. Aussi, et c'est ici une conclusion centrale : le structuralisme a oublié que, avant les systèmes, il y avait l'homme, et que, par conséquent, l'homme peut très bien, s'il le désire, s'affranchir des systèmes ; et pour cause, ces systèmes ne sont que des avatars de la volonté humaine, qui extrapole ses valeurs morales et ses habitudes à l'échelle sociétale. L'homme dans le système, en fin de compte, c'est l'homme dans la volonté humaine, prisonnier des habitudes qu'elle engendre ; c'est un homme habitué, se mouvant dans une hétérotopie habitué. L'habitude le tient, tant dans la sphère morale, conditionnée également par les forces politiques, que dans la sphère législative, qui n'a de cesse de lui

donner des autorisations et lui poser des interdictions. Et le seul moyen d'abandonner l'habitude, c'est d'abandonner cette chère volonté ; sinon les systèmes dominants n'ont aucun mal à faire valoir leur propre normalisation, et à la faire régner sur les sociétés humaines.

Chapitre XI : Comment des systèmes connexes et dissidents parviennent à exister au sein des systèmes dominants : Sur la subjectivité limitée de ces systèmes

§ 91. Sur la dissidence

L'on entend par dissidence toute action qui, ne reconnaissant pas l'autorité du pouvoir dominant, s'oppose à ce pouvoir et travaille à son renversement. Le dissident estime que le pouvoir n'est pas légitime et que, par conséquent, il faut lui désobéir, et tenter de le faire disparaître. Tout système abrite de la dissidence, aucun n'en réchappe ; et pour cause, il n'est pas une hétérotopie qui mette tout le monde d'accord, qui parvienne à rassembler durablement l'ensemble des volontés individuelles qu'elle vise. Tout pouvoir est ainsi sujet, d'une manière ou d'une autre, à un contre-pouvoir ; aucun ne règne en paix, tous sont exposés à des troubles permanents d'intensité variable. Cela est d'ailleurs vrai pour tout système et pour tout sous-système ; car si le pouvoir politique est constamment remis en cause par les citoyens, les micros-systèmes gérés par ces mêmes citoyens sont également remués par des dissensions, si bien que la paix ne se trouve nulle part, que, partout, il est un motif de conflits pour les

hommes. Nous n'avons jamais connu, en soixante-dix siècles d'histoire, de période de paix durable, ni de période de paix tout court d'ailleurs. La paix, parmi les hommes, n'est qu'une vague illusion, une période de transition furtive attendant avec impatience le retour de la guerre. L'agitation, elle, est constante ; elle colle à la peau de l'humanité qui, motivée par sa volonté, se meut et lutte incessamment. Les hommes n'affectionnent pas la paix, ils l'ignorent totalement ; l'idée qu'ils en ont, ils ne la forment qu'à partir de la réalité qu'ils expérimentent au quotidien, c'est-à-dire le combat et le pugilat. Connaissant fort bien les conflits, ils imaginent, non pas par analogie, mais par contradiction avec leur réalité, ce que peut bien être la paix, comment elle peut se manifester. Et cela s'arrête ici. Pour eux, en effet, pas question de vivre dans la quiétude, tout le moins tant qu'ils ne seront pas parvenus à imposer leur point de vue, qu'ils jugent évidemment supérieur aux autres. Bien entendu, s'ils y parviennent, si leur volonté n'est plus entravée en aucune manière, si personne ne vient se poser en opposition, alors, là, ils songeront avoir la paix ; mais cette paix, acquise par le meurtre et maintenue par l'oppression et la répression, cache autant de guerres et de rêves de revanches qui stimulent autant de nouvelles querelles. C'est le droit du plus fort, encore, qui fait la loi ; c'est par lui que les décisions se prennent, et c'est lui la référence ultime des législateurs et de leurs opposants. La dissidence, alors, se définit par rapport à ce droit du plus fort ; les dissidents en sont les ennemis avoués, et leur obsession est telle qu'ils ne peuvent, eux non plus, vivre en paix, tant que ce pouvoir, régi par cette puissance, a encore quelque légitimité. C'est qu'ils aspirent, eux aussi, à devenir les plus forts, et seule l'accession au pouvoir serait susceptible de calmer leurs frustrations.

Les dissidents se regroupent donc en micros-systèmes, qui luttent contre le pouvoir, et qui, accessoirement, luttent les uns contre les autres. Tous suivent une démarche volontariste ; c'est par cette démarche qu'ils animent la vie politique des sociétés. S'il n'y avait pas de volonté, il n'y aurait pas de conflit, et s'il n'y avait pas de conflit, il n'y aurait pas, non plus, ni de législation, ni de politique. Tout pouvoir politique, et toute réalité politique, provient des discordes entre les hommes ; si ces derniers s'entendaient, ils ne ressentiraient pas le besoin de mettre en place des institutions pour se gérer : ils se gèreraient eux-mêmes, sans même y penser. Mais, parce qu'il y a des désaccords, alors il y a un pouvoir politique dominant, ainsi que des pouvoirs politiques dominés. Et les dominés n'espèrent qu'une seule chose : renverser les dominants et prendre leur place. Alors il apparaît qu'en la dissidence sommeille un droit futur potentiel, ou un régime politique dominant potentiel ; c'est parce qu'il n'est pas encore parvenu à gagner le pouvoir que le dissident est considéré comme tel mais, si jamais il l'atteignait, alors il serait perçu comme un conservateur, au même titre que tous les pouvoirs

dominants. La dissidence naît donc d'une position relative, temporaire et temporelle, qui n'a pas vocation à durer pour l'éternité.

Si, pour certains, il y a quelque fierté à être dissident, s'ils en tirent quelque orgueil parce que les principes qu'ils défendent sont jugés supérieurs à ceux du pouvoir en place, c'est cependant là une erreur de jugement de premier ordre. Le dissident, quels que soient les principes qu'il revendique, ne fait rien d'autre que défendre, précisément, des principes ; et qu'est-ce qu'un principe sinon le calque ou l'agrégation de valeurs et de préjugés ? Rien d'autre justement. En cela rien ne nous assure que le principe défendu par le dissident est meilleur que celui qu'impose le pouvoir en place. Aucune preuve mathématique ne peut soutenir cette logique. S'il prône la supériorité de ses principes, par exemple, la démocratie par rapport à la dictature, la liberté d'expression par rapport à la censure, ou inversement, rien ne nous prouve que ceux-ci relèvent de quelque vertu supérieure, et qu'il faut absolument les adopter ; autrement, l'on verserait dans l'universalisme et, par voie de conséquence, dans une cosmologie dont nous ne connaissons que trop bien les paradoxes. Donc le dissident n'a pas le monopole de la vérité. Certes, il propose un point de vue autre, défini à partir du système dominant ou, c'est possible, indépendamment de celui-ci, sans que nous puissions avoir la certitude que ce système est plus valable que celui qui est en place. Une vérification est d'ailleurs malheureusement impossible, et de nombreux systèmes dissidents resteront muets, c'est-à-dire n'atteindront pas le pouvoir, pour l'éternité. Il n'est toutefois par rare, dans l'histoire, qu'un système dissident ait renversé et pris la place d'un système dominant ; cela a été le cas lors de la Révolution Française, ou encore après la Seconde Guerre Mondiale, en France, quand le Gouvernement de Vichy a été mis au tapis ; la Révolution Russe, également, a vu le succès des systèmes bolchéviques dissidents. Des exemples comme ceux-ci, il en existe des milliers et, ce qu'il convient de noter c'est que, une fois que les dissidents ont pris le pouvoir, respectivement ici les républicains, les alliés et les bolchéviques, ils ont commencé à incarner le système dominant, perdant au passage leur caractère révolutionnaire ou rebelle. Il est alors possible de considérer que, avant d'être dominant, tout système politique fut antérieurement dissident, sa dissidence s'étant perdue lors de l'accession au pouvoir. L'on voit ainsi comme la dissidence dépend des circonstances, et comme elle est éphémère. En fait, elle n'a pas vocation à durer ; au contraire, elle vise à s'éteindre elle-même, puis à éteindre toute autre forme de dissidence. Par conséquent les systèmes dissidents ne sont pas tellement différents des systèmes dominants ; ils ont même un fonctionnement quasi analogue, basé sur les mêmes modes d'actions – ce qui se comprend d'autant mieux du fait que, avant d'être dominant, le système en place était dissident. S'il est des différences entre le système

dominant et les systèmes dissidents, cela peut s'expliquer par le décalage temporel qui sépare les deux types de systèmes. Un système dominant, c'est un ancien système dissident, et, un système dissident, c'est potentiellement un futur système dominant. L'un comme l'autre ont ainsi leur reflet passé et futur en leur contraire ; le temps est pour eux un miroir, et ce miroir, malgré le temps, les réunit à chaque instant. En regardant la dissidence, le système dominant peut éprouver quelque nostalgie, et se dire : « voilà ce que j'étais, c'est fini désormais » ; tandis que, en voyant le système dominant, les dissidents songent : « vivement que nous prenions sa place ! ». C'est là une réalité pouvant sembler impossible, mais qui est pourtant bien réelle ; dominants et dissidents, en s'observant, ne voient qu'eux-mêmes, et ce sans s'en apercevoir. Ennemis, ils sont pourtant semblables, ils poursuivent les mêmes buts, et ont les mêmes finalités ; car même si les moyens, du fait des principes défendus, peuvent changer, la fin est toujours la même : obtenir le pouvoir et dominer la société. Aussi la fable marxienne, faisant l'éloge de la révolution du prolétariat dans toute sa dissidence, n'a rien de merveilleux ni rien d'enviable ; elle n'est que l'expression d'un schéma qui se répète à l'infini, un cas particulier et hypothétique au milieu de la multitude des rébellions passées, en cours et à venir. Comme toutes les autres révolutions, elle a pour seule vocation de devenir l'objet de la révolution. Passant de sujet à objet, le dissident change radicalement de statut ; il devient ce qu'il avait l'habitude de haïr, tout en continuant à s'aimer suffisamment pour agir de manière contraire à ses propres principes.

Cela, pourtant, il s'en défendra toujours, car les principes qu'il mettra en avant porteront toujours sur la nature du pouvoir, et jamais sur le pouvoir lui-même. C'est d'ailleurs ce subtil procédé qui lui confère un semblant de cohérence, le dissident justifiant sa prise de pouvoir par la qualité, supposée supérieure, du pouvoir qu'il souhaite proposer. Il fait ainsi porter l'objet de sa lutte non pas sur le pouvoir, mais sur ses valeurs ; et ce qu'il combat, alors, ce n'est pas le pouvoir lui-même, mais bien ses valeurs. De cette manière il légitime totalement son action révolutionnaire, et il justifie le fait qu'il désire, à son tour, prendre le pouvoir. Puisque le système dominant est porteur de valeurs mauvaises, néfastes ou dangereuses, alors le dissident, se posant en défenseur de valeurs plus nobles, doit au moins essayer d'y mettre un terme, et de prendre sa place. En diabolisant le pouvoir, en pointant du doigt ses contradictions, tout en faisant valoir les bienfaits qu'ils prônent, les dissidents peuvent espérer acquérir une certaine légitimité, rassembler des hommes, et devenir ainsi plus forts que les institutions qui les conditionnent. C'est ainsi que les dissidents peuvent espérer gagner le pouvoir ; s'ils l'obtiennent, alors, tout change : certes, il est possible que les valeurs prônées soient respectées, mais il est certain que, la force changeant de main avec le pouvoir, les

anciens dissidents, désormais hommes au pouvoir, vont mettre en place des institutions et des lois nouvelles dont la principale finalité sera d'assurer, dans leur cadre idéologique, le maintien de leur pouvoir fraîchement acquis. Dès lors, l'intérêt des anciens dissidents ne porte plus tant sur les valeurs qu'ils défendent et qui, de toute façon, sont répandues et gardées par les nouvelles institutions, sinon plutôt sur le pouvoir lui-même ; ce qui les intéresse maintenant, c'est bien le pouvoir, et le pouvoir lui seul. Toute leur action visera à le conserver et à se protéger d'éventuels nouveaux dissidents, qui seront alors ses ennemis, de sorte que ceux qui, jadis, avaient épousé la dissidence, se positionneront en premier rempart à son encontre. Et le schéma se reproduit à l'identique à l'infini. Ce qui sépare les systèmes politiques les uns des autres, ce qui les différencie, c'est le temps. C'est par le temps qu'ils donnent l'impression d'être différents, alors que, en réalité, ils cherchent tous à gagner et conserver le pouvoir. Ce que recherche le dissident, par conséquent, ce n'est pas seulement un pouvoir autre, c'est-à-dire différent dans la forme, portant d'autres valeurs ou d'autres idéaux, mais c'est plutôt le pouvoir par lui-même, qui génère en lui un attrait certain, justifiant tous ses actes et ses prises de positions politiques, fussent-ils particulièrement risqués.

Par voie de conséquence, la dissidence, dans le fond, est l'action automatique générée par les volontés individuelles au sein d'un système politique dominant. Elle est une réaction inévitable, mécanique, qui permet à ce même système d'exister ; car, s'il n'y avait pas de dissidents, alors aucune législation ne serait nécessaire, et donc aucune politique n'existerait. C'est du désaccord commun qu'a éclos ce système dominant, c'est donc ce désaccord-là qui l'auto-entretient au fil du temps. S'il venait à disparaître, c'est toute la loi qui, avec lui, sombrerait dans la désuétude et l'oubli. L'on n'en n'aurait plus même connaissance, et l'on ne s'en préoccuperait d'ailleurs certainement pas. Mais le désaccord persiste, les volontés s'affrontent sans cesse, alors les hommes recourent à la politique, créent des institutions, et banalisent la répression. Et c'est toujours la même réalité qui nous rattrape : tant qu'il y a de la volonté, il y a des conflits, il y a de l'oppression ainsi que de la répression. Oppression et répression, à cet égard, émanent directement de la volonté individuelle qui, se sentant restreinte, considère qu'elle est opprimée ou, respectivement, réprimée. Tel est l'univers de la volonté, fait de combats, de frustrations et de réprimandes ; et la dissidence s'inscrit merveilleusement bien dans ce monde, dans lequel elle peut exprimer toute sa fâcherie, et s'exhiber à souhait, pour faire parler d'elle. Enfantée par la volonté, au même titre que n'importe quel système, la dissidence se met, en réalité, et sans doute involontairement, parce qu'elle n'est pas capable, trop obsédée par ses fins, de se rendre à l'évidence, au service du système. Les dissidents ne voient pas, obnubilés par leur révolte, convaincus du bien-fondé de

leur action, que tous les systèmes, y compris celui qui détient le pouvoir politique, sont dissidents. Il n'est pas un seul système dans le monde causal qui ne soit pas dissident ; comme l'égoïsme l'est pour la morale, la force pour le droit, la dissidence est la norme en politique, elle est l'unique alternative, l'unique voie possible pour tous les systèmes, et ce sans exception. La dissidence, c'est la règle effective, celle à laquelle aucun système politique ne déroge, par laquelle émergent toutes les hétérotopies, et par laquelle elles se renouvellent.

Il existe toutefois une forme de dissidence tierce, notoirement différente des autres ; elle se démarque dans l'expression de son rejet du pouvoir, qui ne porte pas seulement sur le système dominant, mais sur tout système. Cette dissidence-là réprouve en effet tout pouvoir, de quelque espèce que ce soit. Ainsi, son objet n'est pas les valeurs, mais bien le pouvoir lui-même, pouvoir qu'elle n'aspire pas à gagner, et encore moins à conserver, mais uniquement à faire disparaître. De valeurs, elle n'en propose pas non plus. Au contraire, elle préconise un modèle sociétal qui n'en n'est pas un, un modèle sans valeur ni intérêts, c'est-à-dire, au bout du compte, un modèle sans conflit. Ce modèle-ci, parce qu'il faut bien le qualifier d'une certaine façon, n'est pas un système à proprement parler, c'est plutôt l'asystème. La fin de la dissidence est ici toute autre ; il ne s'agit plus de prendre le pouvoir, mais bien de le faire disparaître. Donc ces dissidents sont, à la différence de leurs homologues, de véritables adversaires du pouvoir sous tous ses aspects. Ils n'envisagent aucune législation, ne prévoient aucune transition politique, n'imaginent aucune institution ; ils souhaitent simplement qu'il n'y ait plus de droit, ni plus d'obligations. Reste à savoir si cette dissidence peut exister, et si elle peut parvenir à ses fins. A l'évidence, c'est impossible car, si elle devait renverser le pouvoir, elle ne pourrait pas maintenir l'asystème ; il y aurait toujours des individus qui tenteraient de mettre en place une législation, et si les dissidents s'y opposaient par la force, alors, déjà, ils imposeraient leurs lois, et traceraient ainsi les contours d'un nouveau système. Et si, parvenant à annihiler le pouvoir, elle ne le remplaçait par rien d'autre, alors d'autres systèmes se chargeraient de cette mission. Par conséquent cette authentique dissidence, qui rejette véritablement tous les systèmes, est automatiquement purgée par la dissidence traditionnelle, c'est-à-dire celle qui aspire à prendre le pouvoir, et à le garder. Être dissident alors, à savoir véritablement dissident, récuser tout type de pouvoir, c'est adopter une démarche, qu'elle soit individuelle ou collective, nécessairement avolontariste. Le dissident, à dire vrai, ne doit même pas essayer de lutter contre le pouvoir, puisqu'il sait que ce dernier sera systématiquement remplacé par un autre pouvoir, contre lequel il lui faudra lutter, et ainsi de suite à l'infini, mais doit plutôt, par introspection et aussi extériorisation, si cela s'avère nécessaire, refuser de se plier aux directives de tout pouvoir. En n'acceptant pas les règles

dictées par les systèmes et micros-systèmes, l'homme peut littéralement sortir du système. Son attitude, qui plus est, n'est pas négative, sinon entièrement positive ; elle ne s'inscrit pas dans une lutte perpétuelle, cela, cet homme le laisse aux systèmes, mais dans une non lutte permanente, qui l'affranchira de toute domination extérieure. Et quand bien même se plierait-il aux réglementations, en quoi il ne marquerait aucune opposition à leur rencontre, quand bien même tolérerait-il tout méfait et acte de barbarie sans jamais se révolter, alors il serait vraiment libéré des systèmes qui, d'un côté, le condamneraient et, de l'autre côté, l'érigeraient, s'il réagissait, au rang de héros. Le dissident qui s'affranchit vraiment du système n'est un héros pour personne ; il ne se couvre pas de gloire et est perçu comme un paria, mais cela lui importe peu, étant donné qu'il sait pertinemment que, lui, au moins, est détaché du cercle vicieux de la volonté.

§ 92. Comment l'idéologie agence la dissidence : l'*autre* individu

Ce qui donne naissance à la dissidence, ou aux systèmes, ce qui est la même chose, puisque le premier se révèle en réaction du second, tout en pouvant lui préexister, c'est un ensemble de valeurs. Jusqu'alors, en effet, j'ai évoqué les valeurs comme principal motif d'agencement des systèmes. Les valeurs, par lesquelles les individus se conditionnent eux-mêmes, puis conditionnent autrui, sont bel et bien génératrices de systèmes. Ce à quoi je vais m'intéresser ici est l'objet sur lequel débouchent, pour un système donné, l'accumulation et la hiérarchisation des valeurs, à savoir l'idéologie. L'idéologie, c'est la résultante de la coordination de valeurs, de laquelle découlent de grands principes au caractère sacré. L'idéologie, c'est la base, une fois les valeurs coordonnées et assemblées, de toute hétérotopie impalpable. Et il n'est pas un système politique qui ne soit guidé par une forme, plus ou moins affichée, plus ou moins sournoise, d'idéologie. Pour exister, pour se solidariser, le système a besoin de cette idéologie ; elle est sa marque de fabrique, l'expression extériorisée de son identité. C'est par elle que le système se définit, par elle qu'il se reconnaît et qu'il est reconnu, et par elle que vont se décider ses actions. Aucun agissement en provenance des individus d'un système, si ceux-ci agissent en son nom, ne pourra dévier du cadre idéologique

prédéterminé – si l'un d'eux s'aventurait à agir, au nom du système, contre son idéologie, alors ledit système le marginaliserait automatiquement. Ce qui prévaut dans un système, c'est l'idéologie, et quiconque veut appartenir au système doit accepter les préceptes de son idéologie. Déroger, c'est impensable, où alors il faut quitter le système. Tout système se définissant par rapport à une idéologie, il est compréhensible que, lorsque l'un de ses individus ne s'y conforme pas, alors il le catalogue comme dissident, ou comme appartenant à un autre système, fondé sur une autre idéologie ; et comme il n'est pas question, au sein d'un système donné, d'accepter une idéologie autre, qui pourrait venir remettre en cause celle du système, il faut obligatoirement que le dissident soit expulsé ou, si le système est dominant, châtié.

Un système dominant, qui peut abriter une multitude de systèmes dominés, laisse libre cours, bien qu'il essaie de les réprimer, à de nombreuses idéologies. Théoriquement, le système dominant a vocation à réprimander toute idéologie qui pourrait mettre en péril son autorité ; il voudrait donc, idéalement, museler tout courant de pensée contraire. Cependant, d'une part il lui est impossible d'avoir un contrôle total des faits, gestes et pensées de ses citoyens et de leurs micros-systèmes, d'autre part, tellement de nuances idéologiques sont possibles au sein d'un même système, tellement d'ambiguïtés sont envisageables dans la caractérisation des idéologies, ainsi que dans leur comparaison les unes avec les autres, qu'il relève de l'impensable de parvenir à les cataloguer clairement en catégories telles que l'on reconnaîtrait les idéologies qui sont amies ou ennemies du système dominant. Il y a tellement de points particuliers sur lesquels des idéologies peuvent se trouver en opposition, tout en étant en accord sur d'autres, tout aussi particuliers, qu'il est particulièrement compliqué de délimiter la frontière qui, une fois franchie, permet de classer telle ou telle idéologie parmi les courants de pensées amis ou ennemis. Cette limite, pourtant, le système dominant, et d'ailleurs tout autre système, doit la fixer. Bien que cela puisse nous sembler être un problème de grande ampleur, en réalité, pour les systèmes, c'est un mécanisme automatique et relativement facile ; portés par leur idéologie, ils poseront leur limite de manière tout aussi arbitraire qu'ils ont coutume d'imposer leurs valeurs. Inutile de chercher quelque chose de logique, ou quelque chose qui puisse venir justifier le bien-fondé d'une telle mesure, elle se justifie d'elle-même, et pour cause, elle est revêtue du grand gilet pare-balles de l'idéologie qui la mise en place. Ce n'est qu'une broutille dans l'immense mécanique de l'idéologie, qui anticipe tout et conditionne tout. Ainsi différents systèmes, aux aspirations pouvant sembler opposées, peuvent cohabiter sur un même territoire, ou dans une même société, tant que le système dominant les tolère, et tant qu'ils se tolèrent les uns les autres. Certes, le degré de tolérance est nuancé, si bien que la

disparition de tel ou tel système n'affecterait sans doute pas un système ennemi, mais ce n'est pas pour autant qu'il y aura une lutte ouverte et physique entre les différents systèmes. La cohabitation est, de fait, inévitable. Même si le système dominant veut anéantir la totalité des micros-systèmes qu'il estime être dangereux, la dissidence perdurera ; quelque part, il y aura toujours au moins un homme opposé à la politique du système dominant, et sa pensée ne pourra pas, s'il a décidé de résister, être aliénée par le pouvoir politique.

Cette résistance, caractéristique de la dissidence, est obstinée. Elle revendique une nouvelle idéologie, qui est suffisamment contraire à celle du pouvoir dominant pour faire de la lutte contre celui-ci une obligation. Ancrés dans des habitudes opposées, portés par une idéologie contradictoire, les dissidents sont convaincus de la nécessité de leur lutte. C'est la raison pour laquelle, à leurs yeux, elle est prioritaire et indispensable. Le propre du dissident, c'est de résister ; ce sont ses actes de résistance qui le rendent reconnaissable, qui permettent de l'identifier. Par nature, en effet, un dissident résiste ; il ne se plie pas au bon vouloir du pouvoir qui tente de s'exercer sur lui et de lui faire courber l'échine. Effronté, décidé, il représente l'opposition au pouvoir. Aussi, et il est bon de le signaler, il est de nombreux points communs entre dissidence et opposition, si bien que ces deux concepts semblent pouvoir être employés l'un pour l'autre sans que cela ne pose trop de problèmes. Un dissident, par définition, est un opposant au pouvoir, et un opposant, parce qu'il ne reconnaît pas l'autorité du pouvoir, parce qu'il voudrait influencer sur elle, la faire changer de cap, est, symétriquement, un dissident. Que l'opposition soit violente ou non, qu'elle soit physique ou verbale, dès lors qu'elle remet en question le pouvoir politique, elle est dissidente. La dissidence ne se reconnaissant que vis-à-vis du pouvoir, n'étant qu'une expression contraire ou controversée de celui-ci, elle réside en tout mouvement ou en toute pensée opposés à ce même pouvoir. Les partis politiques, alors, sont des entités qui expriment la dissidence en permanence ; lorsqu'ils ne sont pas au pouvoir, ils y sont opposés, alors ils peuvent être classés parmi les dissidents. Ce sont des dissidents à toute heure, des dissidents invétérés, jamais rassasiés, qui ne vivent que par et pour la dissidence, dans l'espoir d'accéder au pouvoir, en sachant que, certainement, ils ne pourront pas le conserver éternellement. Leurs partisans ne réfléchissent pas, ils sont pris dans l'engrenage du parti et lui doivent fidélité. Je ne m'attarderai cependant pas sur le cas particulier du parti comme système, que Nietzsche a déjà fort bien décrit¹⁴². Comme tout système, le parti politique inculque son idéologie à ses

¹⁴² Dans *Humain, trop humain II*, Nietzsche critique assez sévèrement les partis politiques et leurs partisans, et tourne en ridicule leurs manières de fonctionner, pointant du doigt le vide de leur discours ainsi que leur

partisans, et ces derniers agissent par automatismes et réflexes, en fonction des valeurs qui leur ont été dictées. Sa seule particularité est sa dissidence constante, qui n'a jamais vocation à s'éteindre. Le parti dissident ne peut cependant exister que dans un système autorisant le multipartisme, la dissidence revêtant, dans tout autre système, d'autres aspects.

Quoi qu'il en soit, la dissidence, au même titre que la domination, est toujours portée par l'idéologie. Objet sacré, chéri et adoré, elle galvanise ceux qui y adhèrent, et les fait haïr ceux qui la rejettent. Sa grande force, dans la mesure où elle est une accumulation de valeurs et d'habitudes, est de réduire à néant les intelligences particulières pour leur faire embrasser aveuglément ses grands idéaux ; aussi, le premier principe de l'idéologie est clairement d'assassiner l'homme. Sans anéantir les volontés individuelles, elle les utilise. En les modelant selon ses grands préceptes, elle parvient à déplacer les désirs des hommes, et à les faire vouloir, non pas ce qu'ils veulent, mais ce qu'elle veut ; ou, plutôt, car la volonté, sur le plan intellectuel, ne peut être contrainte, elle parvient à leur faire vouloir ce qu'ils veulent ce qu'elle veut. La force de l'idéologie, c'est précisément de ne pas se poser comme une contrainte, mais bien, pour ceux qui l'épousent, comme la seule alternative digne de louanges, comme la meilleure des voies possibles, comme le chemin de la vérité. Ainsi ne contraint-elle pas les volontés de ses sympathisants, elle se contente de les aliéner¹⁴³ ; alors le sympathisant, au lieu de se sentir mal à l'aise, d'agir à contrecœur, exécute le bon vouloir de l'idéologie, être immatériel et sans identité propre, de son plein gré, se faisant ainsi l'esclave d'un être qui n'existe même pas. C'est une grande force de l'idéologie de parvenir, sans être matérialisée elle-même, comme pourrait l'être n'importe quel individu, à faire plier sous son joug les volontés individuelles ; elle est si puissante qu'elle leur imprime ses propres souhaits et les substitue aux désirs personnels, tout en donnant l'impression aux individus que, en la servant, ils ne font que se servir eux-mêmes. Ce mécanisme, pouvant sembler irréal de prime abord,

sophistique. Il dit, à ce sujet : « Une affirmation agit avec plus de force qu'un argument, du moins sur la majorité des gens ; car l'argument éveille la méfiance. C'est pourquoi les tribuns populaires cherchent à consolider les arguments de leur parti par autant d'affirmations » (Nietzsche 1968 b.), puis : « le vrai partisan n'apprend plus, il ne fait plus que subir des expériences et juger » (*idem*), et enfin : « Le coup de timbale où se complaisent si bien de jeunes écrivains au service d'un parti fait, aux oreilles de qui n'appartient pas au parti, un bruit de chaînes, et éveille plutôt la pitié que l'admiration » (*ibidem*).

¹⁴³ Dans le *Malaise dans la civilisation* et *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Freud expliquait, bien que ses explications puissent être largement discutées, que les mouvements de foules pouvaient aliéner les individualités (Freud 1992, 1981). Il aurait pu étendre son analyse, ce qu'il n'a pas fait, aux systèmes politiques qui, rassemblant des foules, ne sont néanmoins pas tout le temps assimilables à ce que l'on pourrait appeler des mouvements de foules.

met bien en avant la mainmise des systèmes sur les hommes, qui ne font que les suivre et accomplir leurs desseins. Bien entendu, un bémol doit ici être marqué : tout ce qui est pensé nécessite, pour l'être, de la pensée. Par conséquent le système, qui fait fléchir les consciences humaines, ne provient pas de nulle part, mais bien d'une pensée humaine ; au commencement, il a fallu que quelqu'un le pense, érige, petit à petit, une idéologie, et la diffuse parmi les siens. Pour cet homme, fondateur de l'idéologie, il n'y eut aucune aliénation préalable, si bien que l'idéologie est l'expression de ses seuls désirs. Par la suite, un jeu d'influences a œuvré à convaincre et convertir d'autres hommes à cette idéologie, de sorte que, en dépit de la disparition de son fondateur, elle a pu continuer à perdurer et à se répandre. C'est ainsi que les valeurs et le système qu'elle a fondés peuvent fonctionner de manière totalement autonome, et, même s'ils ont besoin d'hommes pour se maintenir, car leur seule réalité se retranscrit à travers les pensées et les actions humaines, ils peuvent influencer sur les consciences sans avoir besoin d'être renouvelés par des hommes, et avoir une durée de vie bien supérieure à celle d'une simple vie humaine. Certaines idéologies sont nées il y a plusieurs millénaires et existent encore aujourd'hui, colportées toujours par des hommes, mais aussi par des écrits, des monuments et des anecdotes, leur dimension historique leur donnant un volume et une crédibilité encore plus importants. Une idéologie ancienne, connue depuis plusieurs siècles, est une véritable machine de guerre ; son grand âge lui confère une grande vraisemblance, et rares sont ceux qui, baignés dans ses préceptes, s'aventurent à la remettre en question. Plus une idéologie est ancienne, plus elle est sacrée, et plus elle est sacrée, plus elle est solide. Les hommes osent rarement s'attaquer à ce qu'ils croient être sacré, ils ont toujours peur, en le blasphémant, de s'exposer à des malédictions ; le châtement éternel, l'enfer, leur fait peur et les appelle à la circonspection. Ils préfèrent s'incliner que de cracher sur l'idéologie qui les conditionne, même s'ils éprouvent, à son égard, quelque désaccord. La prudence sera, pour eux, souvent de mise, et il est peu fréquent qu'ils franchissent le pas et retournent, dans leur volonté plénière, le système dans lequel ils ont grandi, et qui leur a inculqué toutes ses valeurs. L'idéologie est comme un grappin, et aussi comme une toile d'araignée ; lorsqu'elle a happé quelqu'un, elle ne le laisse pas prendre un nouvel envol, mais le cloisonne dans ses limites intellectuelles. L'endoctrinement, même s'il n'est pas toujours franc, est son premier mode de fonctionnement ; porté par des mécènes, certainement les plus endoctrinés de ses sujets, il remplace les idées individuelles de ceux qui se laissent bercer au son de sa douce mélodie par celles de l'idéologie. Alors les désirs individuels ne sont pas seulement relégués au second plan, ils s'effacent et laissent place à quelque chose de nouveau, à de nouvelles aspirations, jugées plus nobles, plus louables, plus nécessaires, qui ne sont, en fait, que des

fragments de l'idéologie, qui a réussi, par l'endoctrinement, à prendre la place de l'homme dans l'esprit de l'homme.

Un même homme, c'est envisageable, peut vaquer, s'il le souhaite, d'idéologie en idéologie. Ce papillonnage le fait changer, dans la même cadence, de point de vue, d'état d'esprit et de valeurs. A chaque changement, il devient une autre personne, se libérant des valeurs qu'il a laissées derrière lui, et s'emprisonnant dans un nouveau système. Bien entendu, il peut aussi cumuler plusieurs idéologies, portées par différents systèmes, à savoir la famille, la religion, la politique, l'entreprise etc. Chaque lieu, chaque milieu social aussi, est porteur de son idéologie, et tous les hommes sont imprégnés, à divers degrés, de plusieurs idéologies. Néanmoins certaines marquent plus leur empreinte sur les esprits que d'autres. Le pouvoir politique, d'abord, en cela qu'il est autant générateur de valeurs positives que de dissidence, transporte une idéologie très forte, et très susceptible de marquer les consciences. La religion, ensuite, si elle occupe une place importante dans la famille ou dans les croyances de l'individu, est très apte à conditionner les comportements humains. La famille, bien entendu, et toutes ses valeurs morales, ont une grande influence sur l'individu. Puis, tous les milieux sociaux et professionnels sont autant de systèmes qui peuvent assujettir les consciences. Alors, même si une idéologie peut prendre le pas sur les autres, tout homme doit, c'est une nécessité, il ne peut passer outre, jongler entre plusieurs systèmes de valeurs. Qui plus est, chacun prend connaissance des idéologies qui l'entourent, pouvant les approuver ou les réprouver, sans pour autant les ignorer. La multiplicité des idéologies génère un cadre de vie dans lequel évolue l'homme livré au monde causal. Cet homme-là ne connaît rien d'autre. Animé par ses désirs, il n'a que faire de l'aliénation idéologique qui s'abat sur lui comme la foudre sur les toits, dans la mesure où il a toujours l'impression d'agir librement, selon sa volonté. Aliéné, *autre*, cet homme est un caméléon qui revêt l'habit de l'idéologie qui décide en son nom. Il est sans cesse un *autre homme*, un *hétéroindividu*, une entité consciente étrangère à elle-même, qui ignore tout d'elle-même, et qui passe son temps à se fuir elle-même. L'hétéroindividu est l'expression matérielle de la volonté simultanée de multiples systèmes, qui font pression sur lui et le font devenir toujours autre chose. Dissident permanent, luttant même parfois contre ce qu'il défend, cet individu est un être sans identité propre ; s'il peut dire « je m'appelle Untel », l'on pourrait aisément dire de lui : « il est sa famille, il est son parti politique, il est sa religion etc. », à tel point qu'il est possible d'associer toute individualité à un système donné. Le catholique intégriste par exemple, rien que par son appellation, est associé à une certaine forme de catholicisme, particulièrement fanatique ; quel que soit son nom, son identité civile, ses convictions seront semblables à

celles de l'idéologie qu'il défend, et, lorsqu'il lutte pour elle, c'est en son nom, pour faire la promotion de ses valeurs sacrées. A un autre niveau, si l'on considère le personnage du soldat, l'on s'aperçoit qu'il n'y a pas plus anonyme qu'un soldat ; tout entier son statut, il est l'instrument d'un pouvoir politique qui n'a que peu de considération à son égard – c'est d'autant plus vrai qu'il lui promet assurément la mort. La personne qui est le soldat n'aspire pas à être connue, elle ne vit pas pour elle, mais pour un idéal patriotique ; sa vie ou sa mort sont anecdotiques, elles n'existent quasiment pas. Symbole presque caricatural, tant il en est une icône parfaite, de l'hétéroindividu, le soldat ne mérite qu'à ne pas être connu – délibéré ou pas, le choix du Soldat inconnu comme symbole de l'Armée Française est le reflet exact de l'aliénation de l'homme par le système ; c'est son extrapolation affichée, puisque le soldat, par définition, est et doit être inconnu. Le peuple, hormis, peut-être, sa famille, n'a que faire de l'identité précise du soldat ; pour lui, le soldat est un soldat, c'est-à-dire un outil juste bon à tuer et mourir pour les autres, et qui œuvre uniquement en ce sens. Dans ce cas précis, l'homme ne s'identifie qu'à un seul système. Par contre, il est possible qu'un même homme puisse être associé à plusieurs systèmes ; le chef d'entreprise, dans son travail, est chef d'entreprise, lorsqu'il rentre chez lui, il devient l'époux et le père de famille, lorsqu'il visite sa maîtresse, il devient l'amant secret, puis quand il va jouer au tennis dans son club, il devient un sportif ; hétéroindividu, il s'habille de plusieurs identités, et ce possiblement à plusieurs reprises dans une même journée. Qui il est vraiment, nul ne le sait, lui-même l'ignore. Schizophrène, il a, non pas une, mais des dizaines de personnalités, qu'il développe dans les différents systèmes dans lesquels il évolue. S'il est possible qu'il exporte une de ses idéologies d'un système vers un autre, ce qui est souvent le cas des religieux, qui prêchent en dehors de leur paroisse, et des politiques, dont la pensée globale est cloisonnée par des principes inébranlables et bornés, celle-ci demeure identifiable et peut être cataloguée dans un système précis. L'appartenance de l'idéologie à un système étant automatique, l'on peut reconnaître les systèmes auxquels appartient un individu si celui-ci brigue, en dehors de ceux-ci, leur flambeau. C'est ainsi que, dans la société civile, où tous les hommes se mélangent, dans l'anonymat de la rue, sur les trottoirs foulés par des milliers de passants, l'on reconnaît le prêtre du ministre et le sportif de l'artiste. L'idéologie imprègne tellement les individualités qu'elles deviennent reconnaissables en elles ; l'individu transporte ici son ou ses idéologies, il en est le véhicule, le promoteur permanent ; en lui il porte le système, ce système qui anime et oriente tous ses désirs, il s'identifie à lui et le système s'identifie en lui. Il y a ainsi union entre l'homme et le système, qui ne forment plus qu'une seule et unique entité à la fois créatrice et reproductrice. Créatrice parce que le système crée de nouveaux hommes, qui expriment, du

simple fait de leur existence, sa réalité. Reproductrice parce que, grâce à cette association, le système peut se reproduire à l'infini, traverser les âges et posséder les générations. L'hétéroindividu se recrée sans cesse et se multiplie dans la société par l'endoctrinement oral ou écrit. Être *autre*, tel est le lot de l'homme dominé par des systèmes qu'il croit pourtant utiliser ; c'est qu'il se méprend dans les rapports de moyens et fins, et qu'il ne voit pas que c'est bien lui l'instrument du système et non l'inverse.

Le dissident est totalement ainsi, il est tout hétéroindividu. Croyant se jouer des hommes par l'entremise de systèmes puissants, il n'est, en fait, que le jouet du système, qui se joue grandement de lui. Et alors les systèmes se jouent de l'humanité toute entière qui, pensant duper autrui, est totalement dupe d'elle-même. En s'inventant des ennemis, en pensant lutter pour leur système contre d'autres systèmes, les hommes restent esclaves des systèmes. Obsédés par la causalité, prisonniers de leurs désirs, leurs idéologies dissidentes les amènent à la ruine intellectuelle. Elles les empêchent de penser, de réfléchir, parce qu'elles délimitent à l'avance le cadre de leurs pensées et de leurs réflexions. S'ils sortent de ce cadre, ils sont bannis, et perdent les droits que leur octroie le système auquel ils appartiennent. Et comme ces droits sont la condition sine qua non à la réalisation de leurs désirs, désirs situés sur la même fréquence que l'idéologie, alors ils ne souhaitent pas prendre le risque d'enfreindre les règles qui leur sont imposées. Les hommes sont alors ficelés dans les systèmes qui, accordant leurs avantages sur la réalisation des aspirations futures, les tiennent solidement par l'appât du gain. C'est pour cela que la répression des systèmes est si efficace, et que la menace permanente que leurs lois représentent pour les hommes donne de si bon résultats. L'homme a tellement foi en le système que, s'il le trahit et s'il se fait surprendre, il a l'impression de tout perdre, jusqu'à son humanité. Mais, cette humanité, il la conserve en tout instant et, même s'il la vend au système, et s'il semble ainsi la laisser filer, elle demeure en lui, ancrée, inaliénable, comme une porte toujours ouverte vers la sortie de cette existence faussement dissidente, faussement libre. La conscience individuelle, dont la volonté n'a aucune frontière, peut toujours se dégager de l'endoctrinement qu'elle subit et qu'il lui plaît de subir. Il suffit qu'elle le décide, qu'elle le veuille, pour ainsi franchir le seuil de toute idéologie. C'est sans doute le seul moyen, pour l'homme, de ne plus être cet hétéroindividu, malléable comme de la pâte à modeler, et crédule comme le plus naïf des enfants. Tant qu'il s'enferme dans l'espace clos de la dissidence, l'homme est tenu par le système, c'est-à-dire le système compris dans le sens large, comme l'agrégation de tous les systèmes particuliers ; il est alors toujours un système qui tient un homme, et l'on n'a encore jamais vu d'hommes, à part, peut-être, dans quelques textes sacrés ou mythiques, libérés du système. La littérature et la philosophie occidentale,

imbibées par la religion catholique, auraient pu remarquer que le Christ, d'après le récit qui nous est donné par le *Nouveau Testament*, est un individu complètement libéré du système. Mais, dès lors que l'on pose un regard sur l'histoire des hommes, l'on ne voit qu'une suite de renversements et d'instaurations de systèmes ; et acclamations sont faites à ceux qui ont érigé des systèmes jugés supérieurs. L'histoire de l'humanité, c'est l'histoire de la succession des systèmes – et non pas des moyens de production, comme a voulu nous le faire croire Marx dans *Le capital* (Marx 1963). Elle nous apprend comment des dissidents nouveaux, portés par une idéologie nouvelle, ont renversé des dissidents anciens, devenus conservateurs, portés par une idéologie conservatrice. Il n'y a rien d'autre dans les livres d'histoire que cet enchaînement, conté parfois gravement, parfois joyeusement, de systèmes politiques qui sont, aujourd'hui, jugés par le système dominant, ainsi que par les systèmes dissidents ; néanmoins, c'est toujours le système dominant qui fait l'histoire, les dissidents n'ayant, tout au mieux, qu'un regard critique à son égard. Hétérotopies et hétéroindividus sont les aliments des livres d'histoire ; ils sont également l'expression des réalités présentes, qui ne dépendent que de leurs variations et de leurs chamboulements.

§ 93. Dissidence et endoctrinement religieux : la mort de Dieu

Il est difficile, a priori, de déterminer si la religion est un système dissident. Dans certaines sociétés théocratiques, qui fondent leur législation sur des textes sacrés ou des vaticinations prophétiques, à l'évidence, c'est un système dominant. Par contre, dans des sociétés où le pouvoir politique n'est pas ouvertement religieux, le caractère dissident de la religion peut être questionné sans que, cependant, il semble évident que les religions soient des systèmes strictement dissidents. Si elles ne sont pas telles, alors cela signifie qu'elles ne sont que des ramifications du système dominant, un de ses outils, lui permettant d'asseoir plus confortablement son pouvoir sur ses sujets. Mais les religions, en elles-mêmes, constituent aussi une forme de pouvoir, pouvoir basé non pas sur des croyances en quelque principe légal, sinon plutôt en des essences divines et mystiques censées organiser la vie des hommes – en cela il n'y a pas tellement de différence entre la loi du Décalogue et celle de la Constitution,

les deux étant fondées sur des croyances ; car, à l'évidence, si les législations et les religions ne trouvent personne pour croire en leurs préceptes, elles ne pourraient point exister. Il y a donc, dans la religion, quelque chose de potentiellement légal, et aussi de potentiellement dissident. Quoi qu'il en soit, elle décèle nécessairement une forme de normalisation. En cela la religion n'est-elle pas tellement éloignée de la politique. En son temps, d'ailleurs, Montesquieu qualifiait de « grand magicien » aussi bien le roi de France que le pape (*Lettres persanes*, Montesquieu 2006), insistant sur le fait que ces deux hommes, de par leur statut, étaient capables de faire croire n'importe quoi à leurs fidèles serviteurs.

Historiquement parlant, rares ne sont pas les systèmes politiques qui ont fondé leur législation sur la religion. Au Moyen-âge en Europe, le christianisme a dominé tous les Etats. Au Moyen-Orient, c'est la pensée islamique qui fut, et qui est toujours à cet égard, dominante. Puis, en Amérique, le christianisme a aussi de nombreux fidèles. A dire vrai, la France est une de ces rares exceptions à avoir complètement séparé le pouvoir religieux du pouvoir politique. Aussi, dans ce pays, même la religion catholique, pouvant être qualifiée, par comparaison aux autres, de dominante, peut être perçue comme un système dissident. Dans de nombreux autres pays, la religion est partie intégrante de la législation, et seules les religions qualifiables de dominées peuvent être considérées comme dissidentes. Ces mêmes religions dissidentes peuvent paraître, de ce fait, soit sectaires, soit agressives aux yeux de ceux qui adhèrent à l'idéologie du système dominant. Par voie de conséquence, une religion n'est pas nécessairement dissidente, si elle est liée à l'hétérotopie palpable en vigueur, mais elle peut l'être, si ses préceptes se heurtent à cette hétérotopie. Car une religion, c'est aussi un mode d'emploi pour l'action ; les fidèles, devant suivre les principes énoncés dans les textes sacrés ou dans leurs lieux de cultes, sont contraints à certains agissements, qui peuvent se trouver en inadéquation avec l'idéologie dominante, et donc s'exposer à une certaine répression. Si les actions prescrites par le dogme sont en contradiction avec la loi, alors le pratiquant se trouve face à un dilemme : doit-il respecter une législation en vigueur contraire à ses croyances ou bien l'enfreindre et embrasser ses pratiques sacrées ? La solution est simple : étant donné que le croyant est endoctriné par sa religion, et non par la législation de l'hétérotopie dominante, il suivra toujours ce que lui commande sa foi, et deviendra ainsi un dissident. C'est la raison pour laquelle certaines religions, dont les modes de fonctionnement ne rentrent pas dans le cadre sacré de nos lois universelles, nous paraissent si persistantes dans l'ignominie et le fanatisme ; certes, elles le sont, mais je ne saurais dire à quel degré si je devais les comparer au système dominant. Les humanistes diraient que, à mesure de la destruction et de l'humiliation permise par la religion, alors l'on pourrait établir une échelle des horreurs ;

néanmoins, ces mêmes humanistes, pour établir cette échelle, se baseraient sur des critères qui leur sont propres, des critères, précisément, humanistes, et qui ne correspondent pas forcément aux religions visées par leurs critiques. Force est de constater, cependant, qu'il est, parmi les extrémismes religieux, des marques assez nettes d'entêtement et de limitations intellectuelles ; et pour cause, la religion ne se justifie pas, ce qui la justifie, c'est son Dieu et, surtout d'ailleurs, les paroles de ses prophètes. Elles ne se préoccupent pas de la crédibilité de leurs discours, ni de leur possible falsification, ni de leur probable accaparament par des élites dont le seul objectif est d'accroître leur domination sur le monde, mais font plutôt en sorte que les croyants prennent leurs palabres à la lettre, et les appliquent sans discuter. Le chef religieux, lui aussi possiblement endoctriné, remplit les esprits des fidèles de paroles vides, les répète plusieurs fois, afin que ceux-ci finissent par croire que le message qui leur est transmis est vrai. Il ne reste plus, par la suite, aux religions qu'à faire le plus d'adeptes possibles, en convertissant des païens, et aussi en faisant en sorte que le culte soit transmis de génération en génération. Leur socle se trouve ainsi consolidé, et leur perpétuation assurée. Et comme ce culte est borné, comme il en appelle au fanatisme, nul doute qu'il ne s'affaiblira pas dans le temps, qu'il conservera toujours la même vigueur, et qu'il tentera, toujours, dès qu'il entreverra une ouverture, de s'imposer et de prendre le pas sur les autres systèmes. Il en découle que, comme n'importe quel autre système dissident, la religion dissidente aspire à prendre le pouvoir.

Comme tout système, la religion transforme les hommes, elle fait d'eux des fidèles. Les fidèles, s'ils sont encore des hommes, perdent tout ce qu'ils ont de personnel, ainsi que tout ce qui peut les relier à *l'être* ; leur personnalité prend la forme de la religion, et leur volonté se trouve ainsi fourvoyée et jetée au fond de l'abîme de la causalité, devenant un simple instrument de l'attirail religieux. Le croyant n'est plus un homme, il est le semblable, à peu de choses près, de tout autre croyant. Il pense comme ses homologues et réagit comme eux ; en somme, il a les mêmes valeurs et les mêmes habitudes. Avant d'être enfant de l'humanité, il est la progéniture de sa religion ; c'est à elle qu'il doit tout et c'est elle qui lui a tout appris. Le prêtre est son père, la sœur est sa mère ; même son identité familiale est réglée par la religion, qui prévoit d'ailleurs des règles très précises pour aménager la vie de famille. En fait, la religion prévoit tout, conçoit toutes les situations, et met en place des réglementations pour les gérer. Les fidèles doivent se conformer à ses directives et ne jamais en déroger, sous peine d'être excommuniés, dans le meilleur des cas, ou de subir d'infâmes tortures conduisant à une mort certaine, dans le pire des cas. A mesure que la religion détient du pouvoir politique, elle est à même de mettre en application son système judiciaire. Par exemple, quand la religion

catholique avait, en France, les pleins pouvoirs, l'inquisition pouvait s'en donner à cœur joie, et mutiler allègrement les corps et les consciences des impies qu'elle condamnait ; plus cette religion a été décrédibilisée, et plus elle a été éloignée du pouvoir politique, et moins elle a pu perpétrer ses fameux supplices. Dans certaines républiques islamiques, au contraire, la torture et le calvaire sont toujours de mise ; ainsi l'on coupe les mains des voleurs, l'on pend des femmes haut et court sur la place publique, l'on pratique la lapidation etc. Cela peut s'expliquer par le fait que, dans ces pays-là, le pouvoir politique est très lié au pouvoir religieux ; ils ne forment qu'une seule et même entité. Dans de telles théocraties, seules sont dissidentes les religions opposées au pouvoir.

Dans les milieux intellectuels, cependant, la religion n'a pas de grands crédits. Si la question de l'existence de Dieu est toujours d'actualité, si certains des plus illustres scientifiques, au premier rang desquels Einstein, ont affirmé leur croyance en un Dieu, celle de la religion, qui, de fait, n'a que peu de choses à voir avec Dieu, peut être enterrée sans mal. La religion n'est rien d'autre qu'un système idéologique et politique dont le seul objet est d'acquérir du pouvoir et d'asservir ses fidèles. Il n'y a, dans la religion, rien de noble, rien de beau, rien qui soit digne de lauriers ; la religion, c'est de la manipulation et de l'endoctrinement. Aucune religion n'échappe à cette réalité ; toutes dogmatiques, toutes fermées, toutes sectaires, elles ont un fonctionnement autoritaire basé sur des règles arbitraires. Aussi toute religion est-elle une secte. La dichotomie que l'on se représente entre secte et religion est, tout au plus une illusion. Si nous établissons une différence entre ces deux concepts, c'est simplement parce que nous rougissons à l'idée de qualifier les religions dominantes, auxquelles nous appartenons, ou auxquelles appartiennent nos proches, de sectes ; l'on trouverait cela trop péjoratif, trop dégradant. Pourtant, la seule raison qui nous pousse donner le nom de religion à certaines sectes, c'est le caractère dominant de ces sectes. Si, d'aventure, demain, les religions catholiques ou islamiques se trouvaient marginalisées, l'on n'aurait aucun remord à qualifier leurs pratiques de sectaires, et à appeler leurs prêtres et leurs imams des gourous ; leurs processions mystiques nous sembleraient farfelues, et l'on n'hésiterait pas à se rire de ce grand cirque en plein cœur duquel l'on appelle sagesse la tyrannie et enseignement le bourrage de crâne. La crédibilité des religieux est acquise tant par leur tenue vestimentaire, grandes aubes ou grands turbans, que leur allure, sobriété ou longue barbe, que par la répétition de leurs discours doctrinaires et leurs interprétations approximatives de leurs textes sacrés. C'est d'ailleurs le sacré qui fait survivre la religion ; il constitue une menace permanente pour quiconque désirerait l'enfreindre ; la peur de se retrouver jeté dans la géhenne ou maudit par Allah est un motif suffisant, pour les fidèles, pour respecter leur culte

et ne jamais s'aventurer au-delà de ses frontières. Certaines religions, en plus de calomnier leurs propres adorateurs, s'affairent également à lutter contre les païens. Ainsi a-t-on vu, en Europe, au temps des rois, se multiplier des croisades ; et ces croisades étaient tellement bien vues par l'Eglise catholique, qu'elle n'a pas hésité à sanctifier un roi de France, dont la grandeur ecclésiastique n'a d'égal que la ruine qu'il a entraîné dans son propre pays ; ainsi voit-on, aujourd'hui encore, des professeurs ou des journalistes qui, pour avoir fait quelques déclarations ou publié quelques caricatures, dont la vie est menacée par des islamistes. Intolérants, fermés d'esprits, sourds et aveugles, les religieux sont des machines à détruire tout ce qui ne rentre pas dans leur petit fonctionnement bien restreint. A tort, me semble-t-il, l'on distingue, au sein des religions, les extrémistes des pratiquants plus modérés ; en réalité, tous les religieux sont extrémistes, et il ne peut en être autrement. Il y a toujours, dans l'esprit d'un religieux, une porte fermée, cadénassée à triple tour, qui ne pourra presque jamais s'ouvrir. Il y a toujours un mot que le religieux refuse d'entendre, une parole contre laquelle, sans raison fondée, il s'indigne. Et le seul fondement de son indignation est la doctrine dont il est imprégné, qui lui interdit de tolérer certains discours ou certaines attitudes. Celui que l'on appelle religieux modéré qui, de fait, n'existe pas, est un hypocrite, c'est-à-dire quelqu'un qui fait semblant d'adhérer à une religion, qui en suit les prières et les rites, mais qui, en lui-même, refuse de croire les balivernes qui se bousculent dans ses oreilles. C'est pourquoi il paraît modéré ; son refus inavoué de l'idéologie religieuse le rendant nécessairement plus ouvert d'esprit. Le religieux est un extrémiste, le modéré fait semblant d'être un religieux. Le religieux croit en la religion, le modéré n'y croit pas du tout. Là est tout le fossé entre les deux types de croyants ; l'un croit en tout, l'autre en rien.

L'humanisme, notamment en la personne de Nietzsche, a voulu crucifier la religion. D'où la célèbre réplique « Dieu est mort ». Celle-ci apparaît dans deux ouvrages de Nietzsche : d'abord dans *Le gai savoir*, où il écrit : « Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consoler, nous, les meurtriers des meurtriers ? Ce que le monde avait possédé jusqu'alors de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous nos couteaux – qui essuiera ce sang de nos mains ? Quelle eau pourra jamais nous purifier ? Quelles solennités expiatoires, quels jeux sacrés nous faudra-t-il inventer ? La grandeur de cette action n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître dignes de cette action ? » (Nietzsche 1956), ensuite dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, avec les deux fameuses répliques : « Mais une fois que Zarathoustra fut seul, il se dit en son cœur : « Serait-ce possible ! Ce vieux saint dans sa forêt n'a pas encore entendu dire que *Dieu est mort* ! » » et « Dieu est mort et morts avec lui ces blasphémateurs » (Nietzsche 2006).

C'est cette dernière sentence, sans doute, qui est la plus intéressante ; si Dieu est mort, en effet, tous les blasphémateurs qui l'accompagnaient, dans leur qualité de blasphémateurs, périssent avec lui. Il devient donc possible de se moquer ouvertement de la religion, de ses icônes et de ses saints, sans craindre d'encourir quelque malédiction que ce soit ; le système religion ayant disparu, il n'y a plus aucun mal à le critiquer – la critique n'apparaissant plus d'ailleurs en tant que telle. Le message que transmet ici Nietzsche est, au bout du compte, que si l'homme décide de se débarrasser de la religion, il ouvre une porte à sa réflexion. Sorti du carcan intellectuel de la religion, il peut dès lors penser librement et se construire lui-même, en tant qu'homme, et non pas par rapport à un Dieu ou à un gourou. Cet humanisme ou, plutôt, cet existentialisme, car il n'était pas encore question, à l'époque de Nietzsche, d'humanisme, est la marque d'une volonté affichée de dissidence à l'encontre du système religion. En affirmant la mort de Dieu, les existentialistes crient le désir et la possibilité d'une pensée humaine autonome, libérée des préjugés religieux et de la morale qui les accompagne. Et, en effet, si la religion est un système dominant, ou si elle a une grande emprise sur les hommes, alors l'on peut penser que, en s'éloignant d'elle, en la laissant de côté, alors l'on pourra penser plus librement, notre volonté ne sera plus captive de ses filets subversifs. L'enthousiasme existentialiste est alors tout à fait compréhensible. Sauf qu'il convient de le calmer quelque peu, et de pointer un certain bémol : la dissidence existentialiste n'est pas forcément indépendante, si elle s'inscrit dans une logique existentialiste, qui peut être autonome, elle peut aussi, inconsciemment peut-être, verser dans l'idéologie politique, et ainsi s'enfermer dans un autre système, non plus religieux, cette fois-ci, mais bien politique.

§ 94. Dissidence et endoctrinement politique : la mort de l'homme

S'il est de bonne guerre de diaboliser la religion, il ne faut pas pour autant sacraliser les systèmes politiques, fussent-ils anti religieux. A l'évidence, ce n'est pas parce que l'on est contre la religion que l'on est nécessairement meilleur qu'elle, et que l'on offre plus de marge de manœuvre à la volonté individuelle. Nul besoin d'être revêtu d'une toque ou d'un habit mystique pour être un gourou, ni d'être paré d'une croix de bois ou d'une longue barbe pour

être un tortionnaire. Les systèmes politiques, eux aussi, fonctionnent par endoctrinement et diffusion de valeurs. Leurs idéologies valent bien celles des religions, et leur mode de fonctionnement est, à peu de chose près, similaire. Il suffit d'étudier le communisme proposé par Marx dans son *Manifeste du parti communiste* (Marx 1973), ou celui de Lénine dans *L'Etat et la révolution* (Lénine 1982), ou encore de Mao dans son *Petit livre rouge* (Mao Zedong 1967), en ce qui concerne les plus extrêmes, pour se rendre compte du degré de fermeture de ces idéologies. A un autre niveau, tous les textes de Constitutions sont autant de doctrines sacralisées par les pouvoirs publics. Par conséquent il ne suffit pas de s'extraire de la religion pour être libéré des systèmes, car, partout, un système rôde et tente de happer les hommes, de les rallier à sa cause.

La dissidence ne saurait donc se limiter au seul rejet de la religion. Autrement dit, la mort de Dieu ne suffit pas ; ce qu'il faut tuer, ce n'est pas le père, c'est plutôt le système. Quand nous pourrions nous écrier : « *Le système est mort !* », là, alors, nous aurons obtenu une grande victoire. Vidés de nos repères systémiques, nous commencerons enfin à voir la face de l'humanité. Celle-ci, certainement, scintillera au grand jour, elle ne se cachera plus derrière des idéologies, ni ne se laissera maquiller par des valeurs. Toute hétérotopie, alors, disparaîtra, et le monde n'en n'aura même plus connaissance. Avec les hétérotopies s'évanouiront les hétéroindividus ; il n'y aura plus que des hommes. Le monde ne sera pas un *espace autre*, les hommes ne seront plus des *individus autres* ; il ne sera plus qu'un monde, uni, libéré des volontés particulières des systèmes. Les conflits partout cesseront et la paix sera éternelle. Mais le système est vivant, c'est un fait, et il vivra tant que subsistera la volonté individuelle orientée vers des désirs personnels ou communs. Pour lors, le monde est organisé en système, et partout les systèmes dominent. Tous les hommes, je l'ai déjà expliqué, se définissent par rapport aux systèmes auxquels ils appartiennent, et leur personnalité découle directement de l'idéologie de ces mêmes systèmes. Alors, aujourd'hui, plus que Dieu, plus encore que le système, c'est l'homme qui est mort. Sur ce point, je rejoins irrémédiablement Foucault : *l'homme est mort*. A-t-il un jour seulement existé ? A-t-il vécu un instant en ce monde ? Sûrement, à l'aube des temps, avant qu'il ait eu conscience de lui-même, et que son existence ne lui fût soutirée par des systèmes. Foucault écrit, dans *Les mots et les choses*, que « L'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. [...] L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine » (Foucault 1966 a.). Une invention de qui ? Des humanistes, sans aucun doute. D'après Foucault, ce sont les humanistes qui ont donné naissance à l'homme, mais le glas de sa fin sonne déjà, et il semble bel et bien condamné à

une mort certaine. Pour ma part, je n'attribuerai pas aux humanistes, ni aux existentialistes, l'invention de l'homme. Je pense plutôt que l'homme est une réalité effective, définissable dans l'espace et dans le temps, tout à fait identifiable et aussi très particulière. Au sens matériel, l'homme existe, c'est un fait. C'est au sens intellectuel que son existence devient plus floue ; aliéné par des idéologies, prisonnier d'hétérotopies, il s'abandonne tout entier à *autre chose* et se constitue volontairement hétéroindividu. Ici tout chavire ; c'est là que l'homme se perd lui-même, c'est là qu'il s'oublie, c'est là qu'il meurt. Alors il est des hommes qui périssent dès leur naissance ; baignés dans des systèmes, endoctrinés dès leur premier jour, leur existence est pareille à un nuage dans le ciel, diffuse, passagère et insignifiante. Cela aussi, Foucault le suggère, estimant que, lorsque l'humanisme sera tombé dans la désuétude : « l'on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable » (*idem*). Mais, là encore, je lui oppose que la mort de l'homme est indépendante de la mort de l'humanisme. Malgré l'existence de cette philosophie, l'homme est toujours mort ; ce n'est pas l'humanisme qui l'a fait ressusciter. L'homme, depuis toujours, a été mort, il n'a jamais véritablement existé. Qui peut dire, aujourd'hui, « je suis un homme », et décrire, dans le même temps, l'authenticité de son humanité ? Si l'on demandait : « quel genre d'homme es-tu ? », la réponse viendrait dans la description de ses actes ou bien de caractères moraux : « je suis ceci, je suis cela », mais à la question : « qui es-tu ? », alors aucune réponse ne viendrait. Qui suis-je ? Cela, je crois que je l'ignore. Je peux dire, sans mal : « Je suis Dimitri Lasserre, j'enseigne en tant que stagiaire à l'université, je suis musicien, je suis bridgeur, j'essaie d'être philosophe etc. », mais qui je suis, je l'ignore. Où se situe ma subjectivité, dans quelle mesure, en d'autres termes, suis-je capable de penser par moi-même, c'est-à-dire indépendamment de tout système ? Car mon identité ne se détermine pas autrement que par ma pensée ; si je puis avoir des pensées, des réflexions, issues de ma propre conscience, bien qu'étant déterminées à partir des circonstances, qui constituent nécessairement leur objet, alors je puis dire que je suis ce que je pense, et que ce que je pense est ceci, et que ma réalité, en plus de ma matérialité, se détermine par rapport à ma pensée. Si cette pensée est conforme à un système, alors je serai identifiable à ce système, et je mourrai dans l'instant même ; je *serai* le système, et ma subjectivité évanouie me fera choir dans la fausse objectivité du système. Tant que les hommes appartiennent aux systèmes, ils *sont* les systèmes, et alors n'existent pas autrement, d'un point de vue conscient, qu'à travers ces systèmes. Leurs individualités ne sont alors que des soubresauts fugaces, régulés, par répression, automatiquement par le système. Tel est le drame de l'humanité ; sa comédie est gouvernée par des supra-puissances qu'elle s'est elle-même imposées. Défunte, elle exécute

inlassablement des volontés abstraites, qui perdurent grâce à la pugnacité des hommes qui ont foi en elles. Les croyances tiennent les hommes et les conditionnent, elles les modèlent à leur guise et les figent dans une permanence irréaliste, sans tenir compte du mouvement permanent du monde causal. L'homme est mort, le système l'a assassiné. L'homme est mort, il a commis son propre suicide. Il n'a jamais voulu exister, il n'a jamais voulu vivre. Sa volonté l'a toujours poussé vers la mort, et la mort plane toujours au-dessus de lui, guettant ceux qui, imprudents impudents, voudraient s'écarter de son sentier macabre. Condamné à l'avance, l'homme croit vivre, mais à chaque instant il vit sa mort. Telle est sa volonté, et telle est le rôle du système qui le domine. Faut-il sangloter sur sa tombe ? Ô non ! S'il est heureux ainsi, s'il est heureux d'être inexistant, il ne faut surtout pas lui soutirer sa joie. Lui faire prendre conscience ? C'est sans doute là une espérance prétentieuse, mais, au moins, peut-être est-il possible de lui faire constater sa mort, cela serait un premier pas vers la convalescence.

Les systèmes, même non dominants, sont quand même dominants d'un certain point de vue. Tous dominent l'homme. Foucault écrit, dans *Le sujet et le pouvoir* : « Le problème, à la fois politique, éthique, social, et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'Etat et de ses institutions, mais de nous libérer, nous, de l'Etat et du type d'individualisation qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité » (in *Dits et écrits II*, Foucault 2001). Voilà une promotion de la dissidence, avec néanmoins un risque, celui de voir, dans le développement de ces nouvelles formes de subjectivité, l'apparition de nouveaux systèmes. Ces nouvelles formes de subjectivité, dont l'on n'a pas encore tracé les pourtours, sont autant de systèmes potentiellement nouveaux, desquels les hommes, s'ils veulent être véritablement subjectifs, c'est-à-dire jouir de leur propre subjectivité, sans être sous la tutelle de la subjectivité du système, vont certainement devoir s'extraire à nouveau. L'espérance générée par un nouveau système équivaut au premier coup de pelle dans le sol qui creuse le caveau de la pensée humaine ; alors, certes, il faut encourager de nouvelles formes de subjectivité mais, au possible, faire en sorte que ces dernières ne soient pas de type hétérotopique. Préparer autre chose, tracer la route d'un monde non hétérotopique, cela est peut-être envisageable mais, pour lors, force est de constater que l'homme, fantôme de sa propre personne et outil du système, n'a pas d'existence propre, et qu'il n'obtiendra sa libération qu'au prix d'efforts considérables. Abandonner un système pour s'abandonner à un autre n'a pas de grand intérêt ; dans tous les cas, c'est le système qui domine. C'est la raison pour laquelle le système est toujours dominant ; c'est lui qui, toujours, prend le dessus sur la pensée humaine, c'est lui qui la dessine et qui l'oriente. Après, qu'un système en domine d'autres, c'est presque anecdotique. Ça l'est d'autant plus que, de toute

manière, il faut bien, relations de pouvoir obligent, qu'il y ait des rapports de domination entre les systèmes. Est-ce à dire que, dans le même temps, certains hommes en dominent d'autres ? Cela peut s'avérer vrai sur le plan matériel, mais jamais, bien qu'ils tentent d'inculquer à l'ensemble de la société leurs doctrines, sur le plan intellectuel. L'élite du système dominant est elle-même dominée intellectuellement par l'idéologie de ce système. Si elle la peut modifier, c'est-à-dire si elle y parvient, donc qu'elle prend conscience de son caractère originellement relatif, alors elle se constituera comme fondatrice d'une nouvelle idéologie, qu'elle croira, elle, universelle. Et ainsi les hétérotopies se multiplient, et ainsi l'homme continue à périr. L'homme est mort, c'est à cela que nous mène ma réflexion. Il n'est qu'habitude, qu'idéologie. Il n'y a plus grand-chose d'humain en lui ; d'ailleurs, nous aurions grand peine, aujourd'hui, à définir ce qu'est l'humanité, et à quoi elle renvoie authentiquement. Pour lors, l'humanité est l'objet des systèmes et de leurs idéologies. Inventrice des idéologies, elle les subit plus qu'elle n'en profite. S'assassinant elle-même, son horizon est terni par le désespoir, et embrumé par l'espérance. Tous ses espoirs, elle les place dans des valeurs, et donc dans de nouvelles habitudes, perpétuant ainsi ce tic ancestral consistant en réduire l'homme en poussière. Ainsi l'homme meurt-il, ainsi, malgré toutes les illusions de liberté dont il s'encense, est-il mort.

Chapitre XII : La propriété privée comme axiome fondamental de la formation des hétérotopies : Sur les différents systèmes qu'elle a façonnés

§ 95. Sur l'origine de la propriété privée

Multiplés sont les analyses portant sur les origines de la propriété privée, si bien que, tant dans la littérature classique qu'hétérodoxe, l'on peut lire des approches diamétralement opposées, contradictoires, mais se posant toutes comme autant de justifications à l'émancipation et à la normalisation de la propriété. Cependant, il existe des points de jonction entre ces différentes approches, points que je vais faire ressortir avant de formuler une proposition qui, à mon sens, paraît plus appropriée pour expliquer les origines de la propriété privée.

Chez Vermeil, la propriété privée apparaît comme un droit naturel ; ce dernier affirme : « Il existe des règles de justice antérieures à la formation des Sociétés policées : *Ce que je possède est à moi, s'il n'a été dérobé à personne* » (Vermeil 1781). Cette idée-là, on la retrouve très clairement dans la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789, d'abord dans

l'Article II : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression », puis dans l'Article XVII : « La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé » (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* 1789). La propriété comme droit naturel se justifie d'elle-même ; puisqu'elle est donnée à l'homme comme un cadeau du ciel, il faut nécessairement la lui céder. Smith parle même de « droits sacrés de la propriété privée » (*Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Smith 1881). Chez Malthus, la propriété privée apparaît comme un « principe universel », et comme un « principe que l'on peut raisonnablement supposer établi pour toujours » (*An essay on the principle of population and A summary view of the principle of population*, Malthus 1970) ; et c'est sur cette base-là qu'il a rédigé, par avant, ses *Principes d'économie politique* (Malthus 2010). Bien entendu, cette approche fort simpliste et guère argumentée ne tient pas ; ma justification, je la trouve dans la définition et la critique que j'ai établies au sujet de la notion de droit naturel dans le Chapitre X de la présente thèse. Affirmer que la propriété privée est un droit naturel, c'est un peu se comporter comme celui que Rousseau, et j'y reviendrai, qualifie de « fondateur de la société civile » (Rousseau 2006), c'est-à-dire comme un individu qui, se jouant de la candeur de ses semblables, les dupe sans complexe et sans regret. Par conséquent les défenseurs du droit naturel de propriété privée ne font qu'avancer des propos très approximatifs et sans fondements solides, qui espèrent trouver un écho dans des esprits simples ou crédules. Et donc nous ne pouvons admettre, comme raison suffisante ou justification véritablement fondée, que la propriété privée soit un droit naturel.

Une autre logique a poussé les penseurs, scientifiques et philosophes, à expliquer l'origine de la propriété privée par rapport aux moyens de production, c'est-à-dire, de façon plus générale, d'un point de vue économique. Ceux-là sont les artisans de la science économique, et leur approche, tout anglo-saxonne, est basée sur l'utilité procurée par la propriété privée. Dans ce courant, l'on retrouve, bien entendu, Ricardo, qui élabore, dans son ouvrage *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, toute une théorie de l'économie axée sur le partage et la gestion de la propriété (Ricardo 1993). Jevons, lui, n'hésite pas, dans *L'économie politique*, à chanter les louanges de la propriété : « Le travailleur étant maître de sa ferme et de tout ce qui s'y trouve, est un homme indépendant qui a tous les motifs de travailler activement et d'accroître ses épargnes. Tout perfectionnement, si faible qu'il soit, qu'il peut apporter à sa ferme, est autant d'ajouter à sa richesse et à celle de sa famille après lui. C'est ce qu'on appelle la magie de la propriété » (Jevons 1931). Il est, ici, carrément question de « magie » ; serait-ce le spectre de la main invisible qui flotte au-dessus de la tête de Jevons,

ou bien l'aura indicible de David Copperfield ? Car le terme magie n'a rien de scientifique ni de bien sérieux ; et attribuer à la propriété quelque chose de magique c'est bien se méprendre sur la réalité de ses fondements. Menger, quant à lui, développe une approche un peu plus sobre, mais toujours aussi utilitariste, du concept de propriété : « La somme totale des biens dont un agent économique dispose pour la satisfaction de ses besoins, nous l'appelons sa *propriété* »¹⁴⁴ (*Principles of Economics*, Menger 2007). De son côté, sans en faire l'apologie, Marshall souligne que la propriété privée est comparable à la richesse « au point de vue individuel », avant de remarquer qu'elle soulève le problème d'une utilité générale (*Principes d'économie politique*, Marshall 1971). Toutes ces conceptions utilitaristes, en cela qu'elles présupposent le caractère universel de l'utilité, qu'elles placent au centre de leurs analyses, sont aussi insoutenables que celles qui attachent à la propriété privée un statut de droit naturel ; présupposant l'universalisme, leurs auteurs élaborent de grandes théories qui, au bout du compte, n'aboutissent à aucun résultat dont l'on puisse retirer quoi que ce soit de substantiel. Basées sur des préjugés, ces théories, bien que conservant en leur sein une certaine cohérence, n'ont, sur le fond, qu'un faible attirail pour défendre et soutenir leurs points de vue.

Une troisième approche de la propriété privée, dont la dimension est quelque peu plus historique, s'intéresse aux conflits qu'elle génère et qu'elle encourage. On la retrouve, bien sûr, chez Marx, qui, dans son *Manifeste du parti communiste*, écrit : « la propriété privée moderne, la propriété bourgeoise, est l'ultime et la plus parfaite expression du mode de production et d'appropriation qui repose sur des antagonismes de classe, sur l'exploitation des uns par les autres » (Marx 1973) ; ici, par l'idée de lutte des classes, ressort la notion de guerres entre les différents groupes humains au sein d'une société. Servant la production, et plus précisément le mode de production capitaliste, la propriété bourgeoise est un formidable outil d'asservissement, qui tente de contenir tant bien que mal les tensions qu'elle génère dans les classes dites dominées, c'est-à-dire, pour employer un vocabulaire plus rigoureux, dans les systèmes dominés ou dissidents. Cette pensée de Marx n'est pas sans nous rappeler ce qu'avance, dans *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique*, Reclus, pour qui : « Le droit de l'homme resta purement théorique : la garantie de la propriété privée que l'on proclamait en même temps, le rendait illusoire. Une nouvelle classe de jouisseurs avides se mit à l'œuvre d'accaparement, la bourgeoisie remplaça la classe usée, déjà sceptique et pessimiste, de la

¹⁴⁴ « The entire sum of goods at an economizing individual's command for the satisfaction of his needs, we call his *property*. »

vieille noblesse, et les nouveaux venus s'employèrent avec une ardeur et une science que n'avaient jamais eu les anciennes classes dirigeantes à exploiter la foule de ceux qui ne possédaient point » (Reclus 1906) ; d'après lui, la Révolution Française a abouti à un nouvel Etat, dans lequel, après avoir confisqué la propriété aux nobles, les bourgeois se sont accaparés les terres et les moyens de production, et les ont utilisés, non pas pour ce qu'ils avaient coutume d'appeler le bien commun, mais uniquement pour servir leurs propres profits. L'on retrouve bien, dans cette analyse, l'opposition entre le système dominant, qui détient et exerce le pouvoir, et la dissidence, qui envie les dominants et aspire à les renverser pour récupérer le pouvoir. Engels, dans son approche, inclut une analyse encore plus systémique de la propriété privée ; il dit : « Et en fait, de la première à la dernière, toutes les révolutions dites politiques ont été faites pour la protection de la propriété... *d'un certain genre*, et accomplies par la confiscation, autrement dit par le vol... *d'un autre genre* de propriété. Tant il est vrai que depuis deux mille cinq cents ans la propriété privée n'a pu être maintenue qu'en violant la propriété » (*L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Engels 1972). L'accapuration des biens et des terres est donc affaire, selon lui, de rapports de force ; différents systèmes s'opposent, se font la guerre, et le vainqueur s'octroie, sur ce qui était jadis la propriété d'autrui, un droit de propriété inviolable. Et il en a été ainsi tout au long de l'histoire de l'humanité qui, à partir du moment où elle s'est constituée en agrégat de sociétés civiles, a vu s'opposer ces sociétés dans des luttes incessantes pour le pouvoir, dont la principale marque de domination est la capacité à posséder des terres, des biens et aussi des hommes. Ce point de vue est notamment défendu par Mao Zedong, qui affirme : « La guerre, qui a commencé avec l'apparition de la propriété privée et des classes, est la forme suprême de lutte pour résoudre, à une étape déterminée de leur développement, les contradictions entre classes, entre nations, entre Etats ou entre blocs politiques » (Mao Zedong 1967). Plus encore, pour lui, la guerre, qui doit son origine à la propriété privée, est également le moyen de résoudre les problèmes qu'elle crée ; c'est par elle que vont disparaître les antagonismes dus à la propriété privée, propriété génératrice d'une répression constante. Chaque système voulant s'étendre, chacun se souciant de sa propre expansion, va essayer de conquérir, autant que faire se peut, des biens et des étendues qui ne lui appartiennent pas ; c'est ainsi que certains pays se lancent dans la conquête de continents, et que certains milieux sociaux tentent de prendre le pouvoir. Proudhon écrit : « *La propriété, c'est le vol !* Voici le tocsin de 93 ! voici le branle-bas des révolutions!... » (*Qu'est-ce que la propriété ?*, Proudhon 2009), clamant ainsi que tout motif de révolte est lié à la propriété privée. Faire la révolution, c'est voler ce qui appartient à une certaine caste, lui soutirer son bien afin de se l'approprier.

S'approprier quelque chose, c'est le voler à quelqu'un – originellement cependant, ce postulat est discutable, puisqu'il a sans doute fallu inventer préalablement la propriété pour en déduire le vol. Enfin, dans ce même registre, Zhuangzi est assez critique à l'égard de la propriété privée, qu'il considère comme étant à l'origine des conflits entre les hommes. Il dit : « Les gouvernants défendent, sous peine de la vie, de voler, de tuer. Et ces mêmes hommes poussent au vol et au meurtre, en honorant la noblesse et la richesse, qui sont l'appât des crimes. Tant que les distinctions et la propriété seront conservées, verra-t-on jamais la fin des conflits entre les hommes ? » (Zhuangzi 1950). C'est le politique, défendant la propriété privée qui, selon Zhuangzi, encourage le vol et le meurtre ; en exposant ce dont il dispose, le puissant provoque l'envie, et s'expose à la fureur des plus pauvres. Ici, il est clairement sous-entendu que la propriété privée est entre les mains de sots, qui ne se rendent pas compte de la jalousie qu'ils peuvent générer, et donc des conflits qu'ils risquent engendrer. Cela n'est pas sans nous rappeler cette célèbre sentence de Nietzsche : « Seul qui a de l'*esprit* devrait avoir du *bien* ; faute de quoi la possession est un *danger public* » (*Humain, trop humain II*, Nietzsche 1968 b.), dans laquelle le philosophe admet que, si les biens sont entre de mauvaises mains, si la propriété est livrée aux imbéciles ou aux vaniteux, alors c'est la guerre civile qui est au bout du chemin. Tout ce courant de pensée, qui vise à relier propriété privée et conflit entre individus ou entre systèmes, décrit une situation bien réelle dans notre univers causal. Sans retracer explicitement les origines de la propriété, il met plutôt en lumière ses conséquences ; parce qu'il y a la propriété privée, alors il y a la guerre, ou parce qu'il y a désir d'appropriation, il y a la guerre ; mais ce n'est pas la guerre qui engendre la propriété, il s'agit ici d'une proposition insensée. La guerre, c'est l'action au service d'une idéologie et d'un désir, elle n'est jamais gratuite ; ainsi n'est-elle jamais cause d'une aspiration, elle en est toujours la conséquence. Qu'elle soit cause, par la suite, de désastres matériels, humains et sanitaires, cela peut être admis, mais elle n'est nullement le motif de la propriété privée. C'est la propriété privée qui est source de conflits et de déchirements, et non l'inverse ; elle en est l'objet le plus cher et le plus constant.

Reste que, jusqu'alors, je n'ai toujours pas expliqué d'où provient véritablement la propriété privée. C'est là une question très complexe et, pour y répondre, en réalité, il faudrait être capable de revenir des millénaires en arrière et d'observer les comportements des hommes des premiers âges. Toujours est-il, cela demeure certain, que, si nous voulons comprendre les fondements réels de la propriété privée, il nous faudra faire une analyse historique, qui prend en compte la réalité temporelle et matérielle du monde, dans lesquelles se déroulent les actions humaines, et à partir desquelles il devient possible de décrire une succession

d'événements. Etant donné que la propriété privée n'est pas un droit naturel, qu'elle ne relève d'aucune universalité, que son utilité n'est relative qu'à un dogme utilitariste que l'on pourrait très aisément déplacer, et qu'elle est génératrice de conflits sans en être la conséquence, il faut chercher ailleurs que dans ces préjugés ses origines. Cela ne se peut faire qu'à la condition de concevoir, avant toute chose, un monde, à un instant initial, dans lequel il n'y avait pas de propriété privée. A l'aube de l'humanité, en effet, la propriété était inexistante, c'était un concept inconnu sans aucun caractère spontané ; il a donc fallu que, à un moment donné, il apparaisse, avant de faire légion. A cet égard, je dois signaler, avant de fournir ma propre analyse, que Marshall, dans ses *Principes d'économie politique*, avant de fonder sa théorie utilitariste de la propriété, pose fort justement, c'est après que sont venues les dérives, ainsi le problème : « En considérant l'institution de la propriété comme une question de philosophie sociale, nous devons placer hors du débat son origine actuelle parmi les diverses nations dont se compose aujourd'hui l'Europe. Nous devons supposer une société qui n'est embarrassée par aucune possession antérieure ; une réunion de colons occupant, pour la première fois, un pays inhabité, n'apportant avec eux que ce qui leur appartenait en commun, et ayant le champ libre pour l'adoption du système politique qu'ils jugeront convenable de suivre ; qui sont obligés, en conséquence, de décider s'ils dirigeront l'œuvre de la production d'après les principes de la propriété individuelle, ou d'après un système de propriété commune et d'action collective » (Marshall 1971). Déjà cependant, cette formulation est entachée d'une logique qui présuppose la propriété alors que, en réalité, initialement, le choix ne se pose pas, pour les hommes, en termes de propriété privée ou de propriété commune pour la gestion des biens produits, la propriété étant encore inconnue, mais simplement en termes de méthode de gestion de cette production ; la méthode, encore floue, s'élaborant en fonction des volontés particulières, qui généreront assez rapidement, à partir de là, un système politique. Au commencement, la notion même de propriété était inconnue ; n'ayant pas encore été établie, elle ne peut donc en aucun cas constituer une mode de gestion optionnel des ressources, ni sous sa forme privée, et encore moins sous sa forme commune. D'ailleurs, s'il n'y avait jamais eu de propriété privée, c'est-à-dire si les sociétés avaient toujours géré leur économie sur la base de la propriété commune, la notion de propriété demeurerait, encore aujourd'hui, totalement inconnue. C'est la possession, le désir d'accapuration, qui a donné un sens à la propriété privée et à la propriété commune – car, pour que l'on puisse déterminer si un bien appartient à une communauté, il faut que le sentiment d'appropriation soit d'abord établi, en quoi cette propriété commune s'opposera *de facto* à la propriété privée ; et donc la propriété commune n'a d'existence que par rapport à la propriété privée ; qui plus est, instaurer une

propriété commune reviendrait, pour une communauté, à identifier un bien, et à pouvoir affirmer, à son égard, « ceci est à nous », en quoi il s'agirait de la propriété d'un système, opposé, de fait, à un autre système, et donc, en cela, d'une ébauche, au niveau des systèmes, de propriété privée. Ce que nous devons considérer, alors, c'est une société, si tant est que je puisse utiliser ici ce mot, puisque la société présuppose sa propre conscience, et donc ses règles, ou plutôt un groupement humain, composé d'individus qui ignorent tout de la propriété privée ; des hommes qui vivent ensemble par nécessité, qui produisent des biens et des services, et qui n'ont pas d'organisation fondée sur la propriété privée. Cette situation, tout à fait hypothétique, doit néanmoins être assez similaire au monde humain avant qu'il n'instaure lui-même des règles de propriété. Il ne s'agit ni d'un paradigme, ni d'un idéal, mais d'une situation initiale, certainement bien réelle, à partir de laquelle se sont développées les sociétés humaines. Avant la propriété, il n'y avait pas de propriété ; comment s'organisait l'humanité ? Nous n'en pouvons avoir qu'une vague idée. Cependant, il est possible de concevoir que, par nécessité, les hommes produisaient, et que leur production, si elle devait échapper aux règles de la propriété privée, étaient partagées indifféremment entre les individus selon leurs besoins. Il est possible, également, que cette situation de partage n'ait jamais pu exister, et que les hommes soient directement passés à l'application de la propriété ; mais pour ce faire, il leur a fallu envisager, de prime abord, les avantages et inconvénients d'un système de partage automatique et indifférent de la production. Deux hypothèses sont dès lors possibles : soit ce système de partage a existé et, s'étant révélé, aux yeux des hommes, défaillant, a été remplacé par autre chose, soit il a été simplement envisagé, et a été immédiatement rejeté, sans jamais fonctionner. Dans le premier cas, il convient d'imaginer un groupement d'hommes vivant essentiellement de la cueillette, dans une économie primitive, qui n'a pas encore développé de système monétaire, ni même de système d'échange sous quelque forme que ce soit – puisque l'échange est le corollaire de la propriété privée. Dans cette économie, si j'ose employer le mot, agricole, les hommes vivent de leurs cultures ainsi que de la chasse. Chaque bien produit ou chaque gibier capturé est remis spontanément à la communauté et consommé par les individus qui le désirent. Si tous ne disposent pas d'une part égale, cela ne représente un problème pour aucun. Personne ne se sent lésé et, dans le même temps, nul n'essaie de tromper autrui. Là où le bât blesse, c'est précisément dans l'idée de désir individuel et de satisfaction de ses désirs. En effet, si les désirs d'un individu empiètent sur ceux d'un autre, si l'un se met à envier autrui parce qu'il jouit d'une consommation jugée supérieure, alors il est probable qu'il décide de hurler à l'injustice ou, plus radicalement, de déposséder, de manière plus ou moins violente, celui qui détient l'objet de ses envies. Par cette taxation, l'individu,

qui s'arroge un droit sur un bien qui n'appartenait, jusqu'alors, à personne, va instaurer la propriété privée ; d'une part, en jalousant autrui, il va définir le bien qu'il consomme comme étant le sien, en quoi il caractérise d'abord la propriété privée d'autrui, d'autre part, en se l'accaparant, il va définir sa propre propriété privée. De par ce raisonnement, l'individu va définir le premier transfert de propriété ; songeant ainsi : « ceci t'appartient, je le désire, alors je vais te le prendre ! » Cette phrase résume l'avènement de la propriété privée. Parce que l'on désire un objet, l'on va déclarer qu'il est la propriété d'un individu, que cela est injustifié, et donc qu'il pourrait aussi bien être la nôtre propre. Mais ce n'est pas le seul schéma envisageable. Toujours dans ce même cas de figure, il est probable que, en prévoyant des récoltes moins abondantes, certains individus décident de stocker secrètement certains biens agricoles ou certains gibiers à l'abri des regards ; ainsi, si les récoltes s'avéraient peu fructueuses, ils se trouveraient à l'abri de la famine, alors que leurs semblables mourraient certainement de faim. Ce stockage constitue une authentique démarche d'appropriation ; ce que stockent ces individus ne devant servir qu'à leur utilisation personnelle, ils décident que cela leur appartient, et donc qu'ils ont un droit de propriété dessus. Si d'aventure ces biens venaient à disparaître, il est certain qu'ils s'écrieraient « au voleur ! », se trouvant dépouillés de leur propriété. Ici, ce n'est pas l'envie mais la prévoyance qui a donné lieu à la propriété privée. Enfin, dernière possibilité, assez proche de celle que développe Rousseau, qui écrit : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisait de dire : Ceci *est* à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile » (Rousseau 2006). Ajoutez à cela, c'est primordial, l'utilisation de la force, et vous pouvez être sûrs que les plus puissants et aussi les plus rusés parviendront à s'accaparer des biens aux dépens d'autrui. La troisième origine possible de la propriété privée se trouve donc dans la force et, par extension, dans la soif de puissance et de domination. Il existe en conséquence une triple origine de la propriété privée : l'envie, la prévoyance et la force¹⁴⁵. Par l'envie, l'homme définit la propriété par rapport à une propriété présumée d'autrui. Par la prévoyance, il la détermine par rapport à ses besoins futurs. Par la force, il l'explique par son orgueil, c'est-à-dire son

¹⁴⁵ A noter que j'ai ici pris un virage à quatre-vingts dix degrés par rapport au point de vue que je développai dans *Economie de rien*, mémoire dans lequel j'expliquai la propriété uniquement par la prévoyance, et que je justifiai comme étant une contrainte à laquelle les sociétés ne pouvaient échapper. Déconnecté, dans cette thèse, de mes préjugés existentialistes et humanistes, je ne puis recevoir cette idée de contrainte de propriété ; c'était là la pensée d'un jeune homme qui n'avait qu'une vision restreinte et hétérotopique du monde. La propriété n'est pas la résultante d'une situation insoutenable, mais seulement de la volonté humaine, qui *veut* posséder. C'est cette approche-ci que je vous invite, cher lecteur, à retenir.

souhait de dominer les autres hommes. Bien entendu, un seul et même individu peut combiner ces trois positions, et donc être à la fois envieux, prévoyant et vaniteux. Il n'est pas de dichotomie selon laquelle l'un de ces comportements empêcherait d'en adopter simultanément un autre. Et lorsque l'on connaît un peu les hommes, l'on ne s'étonne pas qu'ils n'aient pas tardé à mettre en place, dans leurs communautés, des régimes de propriété privée. Cette triple origine a pu aussi se développer simultanément, et ainsi tracer les contours de règles sociales primitives. Au final néanmoins, les plus forts obtiennent toujours gain de cause, et parviennent à soutirer aux prévoyants l'objet de leur stockage, soit par l'impôt direct, soit par l'organisation administrée de la production, comme ils réussissent à renforcer la jalousie des envieux qui, sujets à leur pouvoir, ne peuvent obtenir ce qu'ils désirent. Le plus fort instaure ainsi une législation dominante, à la fois prévoyante et envieuse, qui sert la prévoyance et l'envie des élites au pouvoir, et fait naître une dissidence jalouse, qui n'espère qu'une chose : se débarrasser de cette élite et prendre sa place. De ce fait, il est certain que les législations ont trouvé leur origine dans la propriété privée, et que la propriété privée est leur principal, si ce n'est leur unique, objet de tracasseries. Conserver ce que possèdent les plus forts et maintenir les plus faibles dans un état d'asservissement et de dépendance est leur stratégie favorite. Dans la loi, toutes les questions tournent autour de la propriété ; il s'agit de garantir la propriété de tel système, de répartir les ressources et de les allouer à tel autre selon des règles strictes de partage, qui présupposent la propriété privée etc. Toute la justice, elle aussi, travaille au respect de la propriété privée et, de par son penchant à vouloir rendre à chacun ce qui lui appartient – c'est son *suum cuique tribuere* – ne fait que renforcer le caractère sacré qui s'y rattache. Grâce à la justice, le système dominant assoit son propre droit de propriété et assure sa pérennisation. Il érode ainsi les accrocs secondaires liés à l'envie et à la prévoyance, qui pourraient survenir au sein de la société ; de ces conflits il ne veut point ; il les veut tous gérer, il les veut tous prévoir, il veut tout contrôler. Alors tous les accrocs de seconds rangs, qui voient s'opposer des agents dominés, relèvent de la dissidence ; même si ce sont des dissidents qui luttent les uns contre les autres, ils sont toujours dissidents, et leurs conflits représentent autant de problèmes pour le pouvoir dominant, qui tente de les étouffer. Le pouvoir se soucie peu des volontés des dissidents, sa seule inquiétude réside dans ses propres intérêts, et moins il est obligé de régler les conflits des autres, plus il peut se concentrer sur les fins qui l'intéressent. Par voie de conséquence, et c'est ce que nous devons retenir, des trois origines de la propriété privée que j'ai définies ci-devant, celle qui ressort vainqueur est la dernière, à savoir la force : au bout du compte, l'accaparement et la distribution des biens est toujours une question de pouvoir, et elles bénéficieront toujours au plus puissant. Le droit du

plus fort gouvernant les hommes, régnant en seul maître sur les sociétés, nous ne devons alors point être surpris par ce résultat ; la propriété privée est née des rapports de force qui ont opposé entre eux des hommes envieux, et ce sont les plus puissants et les plus malins de ces hommes qui sont parvenus à obtenir le gros de la propriété, ne laissant que des miettes aux autres, ou plus dans le cas où ils ont fait preuve d'indulgence ou qu'ils se sont satisfaits de peu – c'est-à-dire de relativement peu par rapport à ce qu'ils auraient pu détenir. Parfois, il peut advenir que le pouvoir veille à une répartition jugée plus équitable, en cela qu'elle n'est pas grossièrement dessinée en la faveur des hommes à la tête du système ; cela peut s'expliquer par l'apparition et la perdurance de puissants groupes de pression dissidents à l'intérieur du système dominant, qui, de peur de subir leur courroux et de se trouver court-circuité, préfère céder à leur volonté. Mais, là encore, c'est la force qui règne ; car ce n'est pas de bon gré que le système dominant cède aux dissidents, mais simplement parce que ceux-ci constituent pour lui une menace. C'est alors toujours la volonté qui fait la loi ou, plus particulièrement, la capacité qu'ont les hommes ou les systèmes à imposer leur volonté aux autres. Toute la question de la propriété privée tourne autour de ces relations de volontés antagonistes, qui, s'opposant les unes aux autres pour l'accapitation de biens ou de terres, vont attribuer aux uns et aux autres des droits de propriété.

Un processus historique et événementiel va donc générer la propriété privée. Cette dernière, d'après le premier cas de figure considéré ici, s'est imposée lentement comme une loi immuable, au cours d'un long procédé qui a vu se multiplier les transformations sociétales. Par l'envie, ainsi que la prévoyance et la force, des règles très claires, au fur et à mesure, ont vu le jour dans la société et ont défini sans ambiguïté les modes d'attributions des droits de propriété. Dans l'ordre, donc, les sentiments ont précédé la lutte, qui a elle-même précédé la législation. Une fois la législation installée, la propriété privée devient un concept indécrottable et indiscutable, et il devient vain de songer à pouvoir le rendre illégitime. Ce que la loi a gravé sur ses tables ne peut être remis en cause, du moins sur le fond, du moins sur l'objet de la discussion. S'il est possible de vouloir renégocier les droits de propriété, si les systèmes dissidents peuvent essayer de récupérer plus de biens, de soutirer des possessions au système dominant, ils ne vont jamais tenter d'annuler la propriété privée ; celle-ci est éternelle, elle sera toujours l'objet de leur convoitise mais jamais une cible à anéantir. Une fois déclarée sacrée, et une fois crue ainsi par l'ensemble des membres de la société, élites comme dissidents, il n'est plus question d'évacuer la propriété privée ; ancrée dans les mœurs, fusionnant avec les esprits, elle appartient à l'humanité et l'humanité lui appartient. Peu importe s'il a fallu des siècles ou quelques minutes pour sacraliser la propriété privée, une fois

qu'elle l'a été, elle ne pouvait plus disparaître de la pensée humaine. Dès lors que les hommes ont eu conscience de la possibilité de posséder ou, tout le moins, de la possibilité de faire croire à autrui, moyennant une défense, une protection, de la possession, qu'il est possible de s'approprier les biens de la nature, ils ont donné naissance à la propriété privée. Par la force, ils se sont donnés les moyens de protéger leurs propriétés, et ont ainsi légitimé l'impensable. Il s'agit là d'un processus à la fois simple, parce qu'il repose sur une logique primitive et inintelligente, et complexe, parce que sa mise en place, pouvant sembler tellement improbable à un esprit bien pensant, s'est déroulée en suivant des étapes qui n'étaient, je le crois, pas écrites dans le grand livre du destin de l'humanité. Il est possible de représenter cette suite d'événements schématiquement :

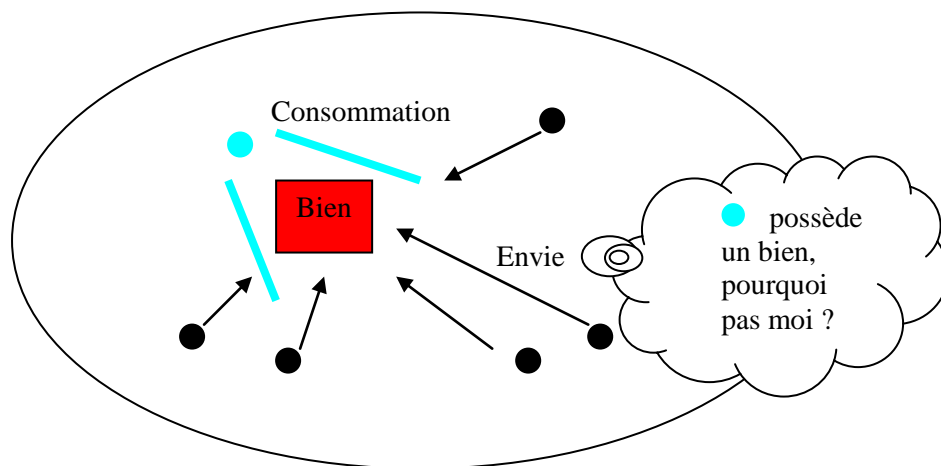


Figure 34. Envie préalable à l'instauration de la propriété privée : la lutte est imminente

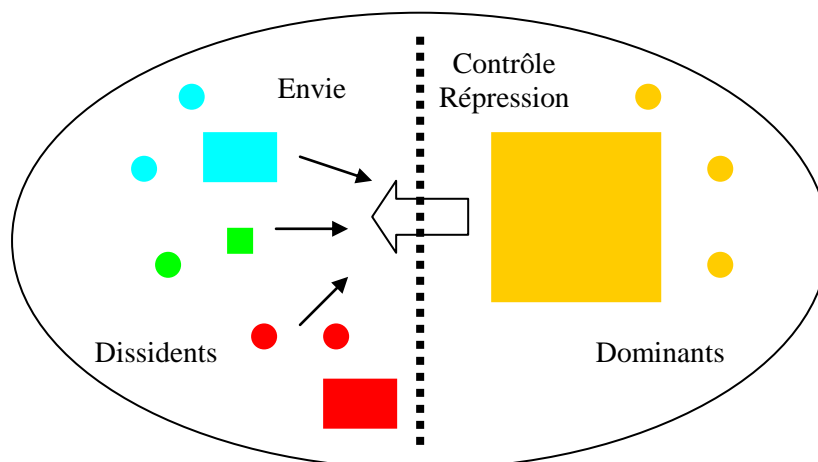


Figure 35. Propriété privée sacralisée par la loi et contrôlée par le système dominant, et lutte pour la propriété

Ces deux schémas, avec l'explication préalable que j'ai développée, semblent se suffire. S'ils peuvent rappeler la lutte des classes, je tiens à souligner que ce n'est pas du tout le cas. Il n'est pas ici des classes mais des systèmes, l'un dominant, les autres dissidents. Le système dominant contrôle la propriété privée, tandis que les dissidents essaient d'accroître leurs droits d'en jouir. Le tout est conditionné par des rapports de force incessants à partir desquels va se déterminer le mode d'allocation de l'hétérotopie. D'abord l'envie, ensuite le combat, et enfin l'apparition du système dominant.

Pour ce qui est du second cas de figure, que je me dois tout de même de développer, celui dans lequel la propriété apparaît comme l'option immédiatement la plus nécessaire, alors le processus, bien que quelque peu différent, est, à peu de choses près, exactement identique. Au lieu que le cheminement se produise dans les actions, il est le fruit d'une simple réflexion. Une fois formulée, et une fois légitimée, celle-ci parvient à sacraliser identiquement la propriété privée, et l'on retrouve la société civile telle que nous la connaissons. Néanmoins il est peu probable que l'histoire ait été telle que les hommes aient dû, avant de légitimer la propriété privée, faire leur propre expérience de la vie en communauté. Si l'imagination humaine est incommensurable, je vois mal comment des esprits qui, ignorant tout de la vie sociale, pourraient élaborer des concepts aussi complexes que la propriété sans en voir la nécessité matérielle. La penser immédiatement de manière abstraite paraît quasiment impossible pour un esprit qui n'a aucune expérience de la vie en communauté humaine. En conséquence les schémas que j'ai présentés ci-devant paraissent plus en adéquation avec la réalité. Dans tous les cas, il a fallu que la propriété soit pensée, et pour cela, il a fallu que certains hommes éprouvent de l'envie, de la prévoyance, ainsi qu'une certaine soif de pouvoir ; ces sentiments-là sont indissociables de l'apparition de la propriété privée ; ils en sont la condition première, sans laquelle il n'y aurait, en ce monde, aucune forme d'appropriation.

Dernier point concernant la définition de la propriété privée : si les biens et les terres sont devenus propriétés des hommes par accident, parce qu'ils ont estimé que c'était là quelque chose de légitime et que, peut-être, la propriété permettrait d'en préserver certains de l'avidité d'autres – quoique parfois elle les expose encore plus – il convient encore de trancher sur la propriété de la vie. Lorsque, en effet, je considère ma propre personne, je suis capable de dire, à *mon* sujet « je », alors j'ai une conscience personnelle de ce que je suis. Est-ce à dire pour autant que j'ai l'impression de m'appartenir, ou que ma conscience et mon corps m'appartiennent ? Pour ce qui est de ma conscience, je ne puis dire qu'elle est ma propriété ; en fait, elle est ma personne, elle est mon être. Si je n'ai pas de conscience, je cesse d'être ce

que je suis, et alors je ne puis définir plus rien. Je perds tout en perdant ma conscience et, surtout, je me perds moi-même. Je ne peux donc pas affirmer que ma conscience soit ma propriété ; elle ne m'appartient pas, elle est seulement ce que je suis, ainsi que ce que je désire être. Condition de ma pensée et de ma volonté, elle ne peut être considérée comme une propriété privée, ni pour moi, ni pour quiconque – bien que certains individus, pensant avoir une telle emprise sur les esprits, puissent songer posséder des consciences. Pour ce qui est de mon corps, la problématique est plus ambiguë. Puis-je dire que mon corps est ma propriété ? Au même titre que ma conscience, mon corps est l'expression du moi, de sorte que, si je n'ai plus de corps, alors je cesse, sur le plan matériel tel que l'appréhende l'humanité, du moins, d'exister. Le corps étant l'expression matériellement active de ma conscience, je ne puis m'en séparer sans voir cette expression disparaître. De ce point de vue, en cela que le corps paraît tout à fait analogue à la conscience, je ne peux dire qu'il est ma propriété privée. Pourtant, si, pour ma personne, je ne puis vouloir posséder, ni même posséder tout court, mon propre corps, il est des hommes qui, considérant leurs homologues comme des objets, peuvent vouloir les posséder littéralement. De cette manière, le corps humain peut très aisément devenir la propriété privée d'autrui. L'esclavage, qu'il fût antique ou lié au commerce triangulaire, le servage, mais aussi toute forme de système aliénant l'homme au point de n'en faire qu'un numéro, comme dans certains milieux, comme les armées, les camps de concentration ou les goulags, sont autant de situations dans lesquelles certains hommes, respectivement les esclaves, les serfs, les soldats et les prisonniers politiques, sont considérés comme la propriété du système dominant, et parfois, c'est notamment le cas de l'esclavage, comme la seule propriété de leur maître. C'est là un phénomène tout à fait extraordinaire, dans la mesure où certains hommes, bien incapables de se déclarer propriétaires de leur propre corps, parviennent à s'arroger un droit de propriété sur le corps d'autrui. Or comment peut-il être possible qu'un homme, qui n'est pas même propriétaire de son corps, puisse être propriétaire de celui d'autrui ? Sauf à mentir et duper, je ne vois pas comment un tel procédé est réalisable. Pour qu'une telle machination se mette en place, et qu'elle trouve preneur, il a fallu nécessairement, pour les maîtres, faire usage de la force, mais aussi s'efforcer à mettre en pratique une aliénation intellectuelle, telle qu'ils aient pu réussir à faire croire à leurs esclaves, à leurs propriétés humaines, qu'il était possible qu'ils soient considérés, en tant qu'hommes, comme des objets susceptibles d'être possédés. Si cela peut paraître, tant c'est aberrant, impossible, il s'avère que l'histoire nous a appris, au contraire, que rares n'ont pas été les situations dans lesquelles certains hommes ont fait office d'objets pour certains autres. Aujourd'hui encore, d'ailleurs, cela se produit dans notre monde causal ; à l'échelle des

nations, certains systèmes politiques assujettissent leurs citoyens à tels points qu'ils en deviennent de simples objets sans la moindre importance. Puis, à un autre niveau, à un niveau planétaire, l'on s'aperçoit que certaines firmes multinationales traitent leurs salariés comme de vulgaires objets ; ils ne sont plus des hommes, mais, pour utiliser le terme des sciences économiques, de la force de travail, et cette force de travail n'est bonne qu'à une seule chose : produire. Et en dehors du circuit de production, elle n'a aucun intérêt. Voilà comment des hommes se trouvent transformés en force de travail, voilà comment ils perdent leur humanité, voilà comment ils deviennent possédés par un système. Par-là il convient de s'interroger sur le degré d'appropriation des hommes par les systèmes ; car il ne faut pas confondre, c'est primordial, appropriation et aliénation. Si l'aliénation concerne tous les systèmes sans exception, l'appropriation n'est l'apanage que de certains d'entre eux. Pour qu'il y ait appropriation, il faut que l'homme soit authentiquement considéré comme un objet, sans identité particulière, ni même identité aliénée, c'est-à-dire qu'il ne doit pas même être considéré comme un hétéroindividu. J'entends en effet, par identité aliénée, cette identité qui constitue l'hétéroindividu, de telle sorte que l'homme n'ait plus d'identité propre, mais soit identifiable directement à un ou plusieurs systèmes. Dans le cas de l'appropriation, l'homme n'est même plus un hétéroindividu, il est un objet. Au-delà de l'aliénation, l'appropriation relève de la déshumanisation totale. L'esclave, pour les Européens aux dix-septième et dix-huitième siècle, n'était pas même considéré comme un homme ; il n'était pas un homme, mais seulement la propriété de son maître. De même, dans l'univers concentrationnaire, les juifs n'étaient pas considérés comme des hommes, ils n'étaient que des numéros, qui attendaient leur heure, quand la grande horloge du nazisme l'aurait décidé, pour être exécutés froidement. L'aliénation est ici outrepassée ou, car elle est toujours bien réelle, elle est poussée à un tel niveau de barbarie qu'il devient possible de lui attribuer un autre qualificatif. En-dessous de l'hétéroindividu, cet homme, considéré comme un objet avarié, n'a plus grand-chose d'humain. Son humanité, il la conserve en son seul cœur, en sa seule conscience ; il est sans doute seul à savoir qu'il est un homme. Sûrement dissident, et c'est tout ce qu'il lui reste de son hétéroindividualité, les autres hommes ont oublié que, lui aussi, était un homme¹⁴⁶. Homme tombé dans l'oubli, éternel acte manqué, broutille, peccadille, l'homme-objet atteint le plus haut degré de déshumanisation. Il n'est plus un homme, sa conscience a été vendue à

¹⁴⁶ C'est assez imagé, mais l'on comprend pourquoi Primo Lévi avait intitulé son ouvrage *Si c'est un homme*, sous-entendu que, dans les camps d'extermination, les hommes n'étaient pas véritablement considérés comme des hommes (Primo Lévi 2002).

ses maîtres. Peut-il faire marche arrière ? C'est possible, s'il parvient à s'affranchir des tenailles qui le contiennent dans sa condition maudite. En se faisant reconnaître comme dissident aux yeux de ses tortionnaires, peut-être alors commencerait-il à exister. Et en leur ôtant leur pouvoir, alors il ressusciterait. Mais, à l'évidence, de telles situations n'ont aucune raison d'exister ; aucun homme ne peut être la propriété d'un autre homme. C'est quelque chose de tout à fait impossible, et aussi de tout à fait inintelligible ; lorsque des individus prétendent en posséder d'autres, ils ne s'aperçoivent pas que, en réalité, ils ne possèdent rien du tout. Nul ne peut détenir autrui comme l'on détient un objet, ni son corps, ni sa conscience. L'homme ne peut jamais faire office de propriété privée. Et ce n'est que parce que toute appropriation n'est possible que par la force que certains hommes, plus puissants, ont cru en posséder d'autres. En cela l'on peut comprendre le fondement véritable de l'esclavage, comme mécanisme consistant en posséder les hommes ; la propriété privée étant née dans la force, et le droit du plus fort étant le seul droit effectivement en vigueur, alors l'esclavage, qui est une forme d'appropriation, a pu perdurer tant que les esclavagistes étaient dans les rangs des puissants. A partir du moment où ils sont devenus faibles alors, avec eux, l'esclavage a disparu des législations. Une autre puissance a remplacé la leur et a instauré ses propres réglementations quant aux régimes de propriétés privées, attendant, à son tour, d'être remplacée par une puissance dissidente.

§ 96. Le vol et la propriété

La phrase célèbre de Proudhon, « *La propriété, c'est le vol !* » (Proudhon 2009) mérite, il me semble, quelque commentaire. Plus que la phrase elle-même, c'est l'idée qu'elle transmet, qui se pose d'ailleurs tout naturellement lorsque l'on s'intéresse aux problématiques générées par la propriété privée, à laquelle il convient de s'intéresser. Propriété et vol sont deux concepts à la fois antagonistes et complémentaires. Antagonistes parce que le vol relève tant de la dépossession que de la possession ; le voleur déposédant, par l'acte du larcin, un individu de l'un de ses biens pour, à son tour, en devenir le possesseur. Complémentaires parce que, si la notion de propriété n'existait pas, celle de vol n'aurait pas plus de substantialité. Vol et

propriété sont par conséquent indissociables, et si l'on peut parler de propriété sans évoquer le vol, le vol demeure impensable sans la propriété. La propriété est donc indépendante du vol, mais le vol dépend de la propriété. Des sociétés de propriétaires pourraient tout à fait voir le jour, se développer, être pérennes, sans pour autant abriter des voleurs. Bien entendu, la notion de vol, comme subtilisation d'une propriété d'une partie à la faveur d'une autre, serait sans doute envisagée, peut-être même que le système judiciaire prévoirait des sanctions à son encontre, sans pour autant que, nécessairement, des voleurs voient le jour au sein de ces sociétés. Penser le vol, dans ce cas, relève de la précaution et aussi de l'inquiétude et de la méfiance ; de la précaution parce que, naturellement, les propriétaires, désirant conserver leurs biens, préfèrent dissuader les voleurs au lieu de les poursuivre, sans avoir l'assurance de les retrouver, et ainsi accroître le risque, déjà existant, de perdre leurs possessions, de l'inquiétude et de la méfiance parce que, si tous les citoyens d'une société se faisaient confiance, alors il ne viendrait à l'esprit de personne que l'un d'entre eux pût être un voleur. Tout régime de propriété, ainsi que tout système visant à la protéger, relève donc de cette méfiance perpétuelle, qui monte les individus les uns contre les autres, et qui les pousse à élaborer toutes sortes de législations dont le seul objectif est d'assurer la pérennisation des régimes de propriétés, ainsi que la protection des propriétaires. Il s'agit littéralement, pour les législations, de protéger les propriétaires des voleurs. Ces mêmes voleurs, en fait, ne sont pas tant des individus humains que des individus auxquels l'on a conféré un certain statut. Nul ne naît voleur et, pour devenir un voleur, il ne faut pas tant s'en prendre à telle ou telle propriété, sinon être reconnu comme tel devant la loi. Ainsi, en fonction des législations, le statut de voleur peut changer. Un voleur, ce n'est pas quelqu'un qui s'approprie un bien de manière arbitraire, mais c'est un individu qui, selon la loi, n'a pas le droit de s'approprier un certain bien d'une certaine manière et dans certaines conditions. En quoi la seule appropriation ne saurait faire office de vol ; elle a besoin, pour ceci, d'un certain cadre juridique qui va déterminer dans quelles conditions elle peut être considérée en tant que telle. Pour qu'il y ait vol, il faut d'une part que l'appropriation de l'objet désiré porte sur une propriété privée ou publique antérieure, c'est-à-dire sur un bien préalablement possédé par une personne physique ou morale, et d'autre part que cette appropriation soit reconnue comme étant condamnable par la loi – dans le cas contraire, le sentiment d'être volé peut bel et bien être ressenti, mais le vol, n'étant pas objectivement identifié par la loi, n'est pas reconnu ; celui qui se sentira lésé, qui estimera avoir été volé, et en cela qu'il souhaitera que le dommage qu'il aura subi soit reconnu, se conduira ainsi, reprochant à la législation de ne pas reconnaître le fait du vol, comme un dissident. Le vol dépend donc strictement d'une définition légale, elle-même

dépendante des régimes de propriété définis par la loi. Il est donc impossible d'affirmer de but en blanc la stricte égalité entre propriété et vol. Ici, Proudhon, dont on ne sait pas s'il a voulu faire de la provocation ou s'il croyait fermement en son assertion, s'est visiblement mépris. La propriété, ce n'est pas le vol, c'est, au contraire, ce qui est protégé du vol, ce qui se veut, sans l'être vraiment, à l'abri du vol. S'il n'y a pas de propriété il ne peut y avoir de vol, mais uniquement de l'appropriation, appropriation qui ne saurait être reconnue comme vol par le corps social puisque, justement, ce corps-là n'existe pas véritablement, et il n'a pas encore légiféré sur les formes que pourraient éventuellement prendre la propriété privée ou la propriété publique – car le vol peut porter aussi bien sur des biens privés que sur des biens publics. Pour exister, la notion de vol a besoin du support de la propriété ; par voie de conséquence, elle ne peut être assimilée à cette dernière. Il est impossible de voler un bien qui ne soit la possession de personne.

Une question demeure cependant au sujet de la qualité, non pas de la propriété, mais de l'appropriation, quant à savoir si celle-ci relève ou non du vol. Pour avoir quelque valeur, l'appropriation doit supposer que la notion de propriété privée ait été intégrée d'une part par les hommes qui revendiquent leur appropriation, d'autre part par ceux auprès desquels ils la revendiquent. S'approprier quelque chose, c'est supposer que cette chose peut nous appartenir, ou encore qu'elle nous appartient de droit. De quel droit ? Cela reste encore à fixer mais, certainement, il faut qu'il y en ait un qui justifie la légitimité de l'appropriation. Quand le droit est encore flou, mais que la conscience de la propriété privée est partagée, tout individu peut s'accaparer n'importe quel terrain ou n'importe quel bien, produit par lui, par autrui, ou bien par la nature, sans que quiconque ne puisse venir lui soutirer de droit sa propriété. Par contre, la régulation se fera différemment ; si, en effet, un individu a l'impression d'être lésé par l'appropriation d'un autre individu, il pourra la lui venir soutirer en faisant usage de la force sans que cela vienne secouer le socle social, ni provoquer, au niveau de la société, un sentiment de vol. Sans doute, celui qui se verra son bien spolié par autrui aura le sentiment d'être volé ; contre cet outrage, qu'il croira avoir subi, il aura cependant divers recours, dont le principal est la vengeance ; la justice sociétale étant incapable de venger, par l'usage des lois, l'individu qui se sent lésé, alors c'est l'individu qui, directement, se rendra justice à lui-même – d'où l'on voit encore ici combien justice et vengeance sont liées. Et ainsi de suite indéfiniment, ai-je envie de dire, dans la mesure où tous les propriétaires, à partir du moment où ils se sentiront abusés, mettront en œuvre les moyens nécessaires afin de récupérer ce qu'ils estiment être leur bien ; symétriquement, leurs voleurs qui, de leur propre point de vue, ne sont pas des voleurs mais des individus eux aussi lésés au

regard des propriétaires qu'ils envient, feront tout leur possible pour conserver les biens qu'ils auront obtenus et se défendre de leurs anciens propriétaires. Au final, il est probable que ces affrontements génèrent des meurtres, et que la propriété privée soit régulée par une guerre civile permanente. Dans une telle société, pour laquelle il n'existe pas de législation visant les régimes de propriété, la plupart des individus, envieux comme propriétaires spoliés, se sentent lésés ; et c'est ce sentiment de frustration qui va entraîner des luttes constantes et insolubles si ce n'est pas le meurtre ou le contrat, auquel cas l'on verra émerger une législation. La notion de vol, lorsqu'il n'y a aucune législation qui l'étudie ou qui s'affaire à la réguler, appartient donc à chaque individu, et chacun peut la définir lui-même, selon des critères totalement subjectifs. Le vol dépend de circonstances aléatoires, ainsi que du jugement individuel, qui lui seul va considérer s'il y a eu vol ou non. A partir de ce jugement, l'individu décidera des actions qu'il estimera être justes ou appropriées selon les circonstances et selon ses propres désirs, ainsi que ses propres valeurs. Sa décision, suite au vol qu'il considèrera avoir subi, dépendra de ce jugement personnel, et il en va de même pour toutes les actions qui suivront. Dans une telle société, comme dans toute autre d'ailleurs, c'est bien entendu la loi du plus fort qui est de rigueur, mais sous une forme un peu différente, en cela que le plus fort n'est pas systémisé, mais individualisé ; lorsque l'on s'intéresse au plus fort, ici, c'est bien à un individu que l'on fait référence ; le plus fort, dans ce cas de figure, c'est celui qui parvient à dominer les autres par la force, c'est-à-dire à protéger sa propriété tout en parvenant à s'approprier, possiblement aux dépens des autres, un grand nombre de biens. Le plus fort sera alors considéré comme un voleur par ceux dont il abuse, ou plutôt ceux qui estiment être abusés par lui, et les plus faibles seront des envieux. Au bout du compte, cette configuration n'est pas tellement différente des hétérotopies dans lesquelles ce sont des systèmes dominants et dissidents qui s'affrontent ; d'ailleurs, étant donné que les hommes ont un penchant, parce qu'elle est nécessaire, pour l'association, la société tendra toujours, même dans le très court terme, à voir se confronter non pas des hommes en tant qu'individus identifiables, mais des systèmes.

Que ce soit du point de vue de la propriété ainsi que de celui de l'appropriation, il ne semble pas qu'une analogie entre propriété et vol soit possible ; celle-ci ne l'est que dans le cas de l'appropriation, qui représente, comme le vol, un mouvement, une transformation d'un état stable incarné par un certain régime de propriété, et ce dans une mesure très précise et très dépendante des circonstances et des jugements soit provenant des individus, soit des systèmes. La notion même de vol n'a rien de spontané ; elle est toujours définie dans un cadre d'analyse précis, dépendant de circonstances et de valeurs précises. Le vol, c'est

l'expropriation selon les termes définis par la loi ou, le cas échéant, par l'individu se sentant lésé. Dans tous les cas cependant, le jugement individuel pourra suffire pour décider s'il y a vol ou pas, puisque, s'il n'est pas en adéquation avec la législation dominante, il se placera comme un pouvoir dissident – de ce fait il peut y avoir plusieurs types de vols : l'officiel, qui découle du système dominant, et le dissident, qui naît des désaccords que soulève ce même système. La propriété, ce n'est pas le vol, c'est une réalité bien différente. Cela, il fallait au moins le remarquer, à plus forte raison que l'on comprendra d'autant mieux, à partir de cette définition du vol, ce qui va suivre.

§ 97. Être et avoir

Je suis mon corps et ma pensée. Mon corps parce qu'il me rend identifiable et qu'il définit mon habitus ; il est ce que je peux faire, et aussi tout ce que je ne peux pas faire. Point de repère, il fixe mes déplacements ainsi que toutes mes actions. Tout moi, s'il disparaît, c'est toute ma condition humaine qui s'évapore. Mon corps est la condition de mon être humainement actif. Fragile, pouvant se briser à n'importe quel moment, il me confère néanmoins une force relative qui me permettra de survivre en tant qu'homme. En fait, mon corps, c'est l'objet qui permet à mon corps de survivre. Les besoins qu'il ressent, les manques dont il souffre, sont autant de motivations qui vont le pousser, en accord avec ma conscience, à tout mettre en œuvre pour se préserver. C'est le mouvement de mon corps qui permet à mon corps de ne pas disparaître. Mon corps est alors son propre objet, et il vise ses propres intérêts. Inerte s'il est seul, inconscient, il ne peut cependant guère se préserver s'il n'a, pour le suppléer, une conscience qui l'agite et qui lui fait prendre conscience de sa réalité vivante. Sans conscience, le corps n'est pas même une pierre, il est un bout de tissu déchiré emporté par le vent et noyé dans la mer. Toute la réalité du corps prend son sens dans la conscience qu'il pense avoir de lui-même. En fait, ce n'est pas tant le corps qui se connaît que la conscience qui connaît le corps ; l'unité des deux provoque cette illusion, mais il y a bien une distinction entre le corps comme objet matériel et la conscience comme possibilité de penser. Vulgairement alors, l'on songe que la conscience, pensant le corps, se pense elle-même,

pourtant elle ne fait que penser, non pas son corps, car elle n'a pas de corps, elle est simplement penser, mais un corps, et un corps bien particulier, d'où le mirage, en cela qu'il est le médium matériel de ses actions possibles et effectives. C'est la raison pour laquelle, en parlant de ce corps, la conscience dira « mon corps », alors qu'elle devrait plutôt dire « le médium qui m'est fourni pour agir sur un certain niveau de matérialité ». C'est, en quelque sorte, par un abus de langage que la conscience considère ce corps comme étant le sien. Il n'y a, en réalité, aucun rapport d'appartenance de ce corps à cette conscience. La conscience n'appartient pas au corps, comme le corps n'appartient pas à la conscience. Ce sont deux formes différentes, indépendantes, mais dont le sens humainement existentiel ne peut s'exprimer sans leur fusion. L'un avec l'autre, l'un dans l'autre, parce que la conscience est individualisée, c'est ainsi qu'est constituée l'existence humaine. Le corps, pour vivre, a besoin de la conscience, la conscience, pour devenir humaine, a besoin du corps. Du reste, ce qu'elle est, en tant que possibilités de penser, peut très bien se passer de toute matérialité ; sans corps, la conscience est une forme inactive, pour ce que nous en savons, bien que cela demeure encore de la spéculation, à un certain degré de matérialité. L'activité de la conscience se traduit, pour les hommes, par un mouvement du corps qui lui est attribué, ce corps qui n'est pas son corps, mais qui est un corps, et le corps par lequel elle peut exprimer, sur le plan humain, sa volonté. Car, au fond, tout se résume à la question de la volonté. La conscience, en tant qu'elle est une possibilité de penser, est aussi une possibilité de vouloir. Toujours la conscience veut ; elle veut faire ceci ou cela, agir dans un sens ou dans l'autre. Ses motifs divers et variés sont infinis et, pour satisfaire ses désirs, elle emploie son corps, qui est le seul moyen, pour elle, de parvenir à ses fins. Chose somme toute amusante, ces fameux désirs portent généralement sur ce que l'on pourrait appeler la satisfaction du corps. Quand une conscience désire se nourrir, ou nourrir son corps, par exemple, ce n'est pas tant pour élever sa faculté de réflexion que pour satisfaire un besoin physiologique par lequel le corps s'entretient et peut perdurer. Quand une conscience désire acquérir des richesses matérielles, cela, elle le fait dans la seule finalité d'assurer un confort supérieur à son corps. Et les exemples de ce type sont nombreux. Au final, et c'est certainement là le comble de la conscience, tous ses désirs visent à améliorer ou conforter le corps auquel elle est liée. C'est dire si ce corps lui est cher, c'est dire si, pour lui, elle vendrait tout ce qu'elle possède ou, plutôt, ce que le corps par lequel elle se meut, possède. Car toute possession est possession du corps ; c'est lui, le corps, le point d'ancrage de la propriété, c'est lui la référence spatio-temporelle qui définit le lieu et la place de la propriété. La conscience, si son corps se meurt, perd, dans le même instant, tout ce qu'elle croyait être ses biens ; c'est que, comme une

métaphore filée, l'illusion se faufile jusque dans les tréfonds de la pensée, pour la troubler, et lui faire croire, lui donner l'impression abjecte, qu'elle peut posséder. Toute propriété, même si elle a besoin d'une conscience pour être connue en tant que telle, puisque c'est la conscience qui invente la notion de propriété, est propriété d'un corps. C'est le corps qui possède et, dès qu'il disparaît, ou dès qu'il devient inactif, il perd toutes ses possessions. Quelle ironie pour l'existence humaine qui, pourchassant sans cesse des désirs, perd tout ce qu'elle a voulu posséder dans le seul bref instant de la mort. Si seulement la conscience avait conscience de ne pas même posséder le corps qu'elle utilise pour s'affairer à posséder d'autres objets matériels, alors elle se détacherait sans doute de ces futilités ; mais son obstination est telle que, dupe d'elle-même, elle continue à vouloir posséder, se confondant ainsi dans un jeu de faux semblants dont elle est à la fois l'instigatrice et la première victime. Une fois humainement défunte, il ne lui reste rien, et elle est même dépourvue de larme pour pleurer sur son patrimoine perdu. En perdant la vie, étant donné que la conscience associe sa vie à son corps, la conscience perd tout ce qu'elle possédait. La vie, d'ailleurs, est son bien le plus précieux, qu'elle veillera à protéger avant tout autre – bien que certains hommes soient prêts à donner leur vie en sacrifice ou, du moins, à la risquer, pour préserver certains biens ; dans ce cas, ils accordent plus d'importance à ces biens, dont ils considèrent qu'ils ont une valeur inestimable, qu'à leur propre vie, qui leur permet pourtant de jouir de ces biens, et sans laquelle ces mêmes biens n'auraient aucune valeur, ni aucune utilité. Dans la plupart des cas néanmoins, la préservation de la vie du corps demeure une priorité pour la conscience, qui ne voudra pas le voir, parce qu'il est son premier moyen pour parvenir à ses fins, dépérir. Pourtant, même cette vie, parce que, en fait, il ne s'agit que de la vie du corps, ne lui appartient pas. Depuis la naissance du corps, la conscience avance lentement vers sa mort, et ne fait qu'attendre, en meublant le temps d'activités plus ou moins superficielles, que vienne l'instant où celui-ci deviendra, de manière irréversible, inanimé. Et ce point fatal représente la frontière à partir de laquelle la conscience ne peut plus rien posséder. Pour elle, c'est un retour brutal vers sa propre réalité, qui va lui rappeler, de force plus que de gré, qu'elle n'a, par nature, rien d'humain, mais que c'était elle, *a contrario*, qui imprimait sa marque volontariste à ce corps jadis animé qui constituait un fragment de l'humanité. Le rapport entre le corps et la conscience est par conséquent tout à fait fondamental ; c'est lui qui confère à l'humanité toute sa réalité. S'il n'était pas d'union entre la forme matérielle du corps et la forme individualisée de la conscience, alors il ne serait pas non plus d'êtres humains. Cette union incongrue seule donne un sens à la réalité de l'homme ; elle est la source de toutes ses illusions, et aussi de tous ses désirs ; parce que la conscience ressent les besoins du corps,

c'est-à-dire ce qu'il lui faut pour survivre ou pour se sentir à l'aise, alors elle lui obéit aveuglément. Sa volonté n'est ainsi jamais rassasiée, et elle cherche toujours à devenir plus satisfaite, ou plus heureuse. Écoutant son corps, elle fait tout ce qui est en son pouvoir, et ce par l'intermédiaire de ce même corps, pour combler les vides qu'il ressent, ou qu'il lui fait ressentir de manière totalement involontaire et avolontaire, pour satisfaire ses désirs. Sont-ce alors les désirs du corps ou ceux de la conscience ? Je dirais que ce sont ceux de la conscience, qui, prisonnière de sa matérialité corporelle, ne parvient pas à ne pas vouloir ce que son corps feint de lui exiger. C'est là sa grande faiblesse, faiblesse renforcée par son caractère volontariste, qui la pousse toujours à *vouloir* plus, à vouloir pour son corps, pour que, songe-t-elle, son corps ne veuille plus.

Cette volonté, qui constitue le lien entre l'immatérialité de la conscience et la matérialité du corps, qui réalise la synthèse de ces deux formes en offrant un but à la conscience désormais matérialisée, stimule l'essentiel, si ce n'est la totalité, des actions humaines. Je ne puis dire qu'elle possède la conscience, étant donné que celle-ci en est toujours la maîtresse et que, si elle lui cède, elle ne fait que se céder à elle-même, à sa propre idée, à sa propre envie, mais seulement qu'elle est son motif d'action. À dire vrai, elle est la conscience, elle est son reflet ; la conscience peut vouloir ou ne pas vouloir, elle peut être active ou inactive ; en somme, elle a toujours plusieurs alternatives, son domaine de possibles d'actions a toujours une certaine étendue. Mais dès que la notion de désir est posée, la conscience *veut*. Si elle peut vouloir ne pas vouloir, toutes ses pensées sont tournées vers la volonté, et ce jusqu'à ce qu'elle atteigne l'avolontarisme, quitte à goûter, si c'est possible, de nouveau à la volonté par la suite. La volonté n'est pas vraiment une action de la conscience, ce n'est pas même une pensée ; la conscience ne veut pas vouloir, elle se contente de vouloir, cela lui suffit. La volonté est, plus qu'une pensée identifiable, une manière de vivre. Sur le plan conceptuel, l'on reconnaît la volonté non pas tant à elle-même qu'aux désirs qu'elle inspire. L'on peut avoir la certitude que, partout où siège le désir réside la volonté. Tout désir est stimulé par une volonté ou, tout le moins, y est associé. Désirer, c'est vouloir, donc poursuivre un désir, c'est vouloir. C'est grâce au désir que l'on démasque la volonté, grâce à lui que l'on peut savoir que tel ou tel individu *veut*. Qui ne veut pas n'a pas de désir, et à cela l'on reconnaît l'avolontarisme. Tout être volontariste, par conséquent, veut. Que veut-il ? Il veut avoir. Avoir des objets, avoir des richesses, avoir du pouvoir, tous ses désirs se résument à une espèce d'appropriation. Ainsi tout son être est captivé par cette volonté de possession, et toute son existence tient en cette volonté de posséder, pouvant être tantôt satisfaite et tantôt déçue. Volonté, désir et objet du désir sont étroitement liés les uns aux autres ; le désir est permis par la conscience parce que

la conscience peut vouloir, et le désir n'a pas de réalité s'il n'a pas d'objet ; pour qu'il y ait désir, il faut que quelque chose puisse être désiré, que le désir soit associé à une fin précise, fin qui n'est rien d'autre que l'objet dudit désir. Alors la conscience, qui veut cet objet, est tenue par lui. Toute sa concentration est fixée sur lui et ne s'en détache, tant qu'il n'y a ni satisfaction ni déception, jamais. De cette manière la conscience, obsédée par l'objet du désir, ne vit plus qu'à travers ce même objet, et toutes ses pensées ne sont que des représentations d'autant de moyens qu'elle peut mettre en œuvre pour parvenir à ses fins. Similairement, les actions du corps qu'elle guide sont autant de singeries qui illustrent à la fois les moyens mis en œuvre préalablement par la conscience, ainsi que les fins qu'elle vise obsessionnellement. Il advient alors que la conscience individuelle mime ses désirs, qu'elle devienne la marionnette de leurs objets. Sans avoir d'identité propre, elle devient l'égal de ce qu'elle veut avoir. Il est ainsi assez aisé d'attribuer des traits de caractères aux individus, de dire, « un tel est comme ceci, un tel est comme cela », puisque tous sont la mesure de leurs désirs. Aliénée par l'objet de ses désirs, la conscience individuelle est par-là très prévisible.

Il est néanmoins un bémol, qui tient au caractère de cette aliénation. J'ai montré ci-devant que les individus étaient aliénés par les systèmes, et que leur individualité était effacée par le mouvement supérieur et englobant du système. Dans le cas présent, il est question d'une aliénation individuelle conditionnée par des désirs. Il semble alors que ces deux aliénations sont différentes : l'une est systémisée, l'autre individualisée. Tout d'abord, notez que l'aliénation systémisée ne disparaît pas ; tout individu est gouverné par un système, et, en dernier ressort, par l'habitude. Il n'est donc pas possible de concevoir un individu qui ne soit aliéné par un système. Par voie de conséquence, l'aliénation engendrée par les désirs est indissociable de celle générée par les systèmes ; elle ne peut s'en extraire, ni s'inscrire au-delà d'eux ; tout au mieux, elle peut en fabriquer de nouveaux, qui seront autant de systèmes dissidents se définissant par rapport aux systèmes antérieurs. Le désir, en tant que démarche individuelle, s'inscrit dans une réalité systémique, de sorte qu'aucun désir individuel ne débordé des désirs systémiques. A partir du moment où un individu choisit de militer pour un système, il est d'avance certain qu'il épousera les désirs de ce système, ou le type de désirs de ce système. Sans doute possible, il voudra avoir, et ce qu'il voudra avoir, c'est, au maximum, ce que le système voudra avoir. Si jamais il venait à vouloir plus, alors il se trouverait en marge du système, rejeté et décrédibilisé. L'aliénation par l'appropriation n'échappe pas aux rouages des systèmes. En fait, elle n'en n'est que le reliquat. Qu'elle soit déterminée avant ou après l'aliénation systémisée, elle s'inscrit systématiquement dans une logique systémisée. Tout système, en cela que tous aspirent à gagner du pouvoir, *veut* posséder plus. Tout système

se construit sur une dynamique de rapports de forces, de prévoyance et d'envie. Le système dit dominant, plus puissant, est prévoyant et répressif, tandis que les systèmes dits dominés, moins puissants, sont envieux et agressifs. Au fond, les systèmes sont des entités pareilles aux hommes ; ils ont des désirs, des obsessions, et sont mus par la seule volonté. Ce qui les différencie des hommes, c'est leur éternité ; il leur est possible, contrairement aux hommes considérés isolément, de survivre aux intempéries et aux époques. Inamovibles face aux circonstances, plutôt que d'essayer de s'adapter à leur contexte, ils tentent de le faire plier sous leur volonté, et cela dans le seul but d'acquérir plus de pouvoir. Il apparaît donc que toute la question de la propriété privée tient à ce seul désir de pouvoir ; que ce désir soit individualisé ou agrégé, cela n'a pas de grande importance – d'ailleurs, pour qu'il y ait agrégation, il faut déjà qu'il y ait individualisation. Tous les êtres deviennent de ce fait l'incarnation matérielle anticipée de l'objet de leurs désirs. Ils agissent comme leurs désirs le leur dictent. Dans le même temps leurs agissements, leurs pensées et même leurs désirs sont conditionnés par des systèmes, qui leur autorisent ou non à vouloir tel ou tel objet. Il ne reste ainsi, dans l'humanité, plus grand-chose de l'homme, plus grand-chose d'humain. Sauf à considérer ou croire que les hommes sont voués à être esclaves de leurs systèmes et de leurs désirs. Reste que, si l'homme est autre chose que le jouet de ce faux destin, alors cela vaut peut-être la peine d'essayer de mieux le connaître.

§ 98. Sur les sociétés

Sans l'ombre d'un doute, toute société, en cela qu'elle est l'expression matérialisée et organisée d'un système, entretient d'étroits rapports avec la propriété privée. La société, quelle qu'elle soit, est garante de l'ensemble des droits de propriétés ; ainsi garantit-elle la propriété de certains et organise-t-elle les possessions de l'ensemble. La gestion de la propriété est le point commun de toutes les sociétés et ce quel que soit le régime politique qu'elles adoptent. Usuellement, les préjugés veulent qu'il existe des régimes supérieurs à d'autres, qui, sur le plan éthique, sont préférables à d'autres modes de gouvernances, jugées peu équitables. Dans nos sociétés occidentales modernes, rares sont ceux qui doutent que la

démocratie est supérieure à la tyrannie, et rares ne sont pas ceux qui seraient prêts à renverser, au nom des droits de l'homme et de la liberté individuelle, un régime tyrannique pour lui substituer un régime démocratique. Pourtant, je me permets cette apostrophe, force est de constater que, lorsqu'un tel chavirement s'opère par la force, la tyrannie, qui colle littéralement au corps social, revient de plus belle à grand galop, et anéantit tout espoir démocratique. Par exemple, suite à la chute de Saddam Hussein en Irak, les forces armées américaines et alliées ont songé instaurer un régime politique démocratique ; aujourd'hui, il apparaît que les Irakiens eux-mêmes ne veulent pas de ce régime qui, semble-t-il, ne leur convient pas. Je pourrais faire le même constat pour l'Afghanistan, pays dans lequel des poussées religieuses extrémistes constituent autant de menaces à l'encontre d'un pouvoir voulant s'exercer démocratiquement. Qui plus est, rares ne sont pas les pays dans lesquels la démocratie n'est qu'une jolie façade qui couvre la corruption du pouvoir politique, ainsi que sa véritable tyrannie ; il n'y a qu'à regarder, à titre d'exemple, la Russie, ou encore la Côte d'Ivoire, pour se rendre compte que la démocratie peut être plus un voile imbibé de chloroforme qu'une réalité effective. Qui plus est, ces mêmes sociétés occidentales, qui veulent promouvoir la démocratie à travers le monde, sont semblables à des prêtres qui prêchent pour leur paroisse sans jamais prêter l'oreille aux volontés des églises étrangères. Leurs chefs pensent être détenteurs d'idéaux universels qui doivent prévaloir sur tout autre idéal, sans voir que tout le monde ne partage pas nécessairement leur point de vue. Ainsi, ce n'est pas parce qu'un corps social préfère la tyrannie à la démocratie qu'il est inférieur et, symétriquement, les démocrates ne peuvent pas faire valoir leur supériorité vis-à-vis des tyrans. Si les hommes préfèrent la tyrannie aux autres systèmes politiques, pourquoi alors leur imposer la démocratie ? Ne serait-ce pas là justement une démarche tyrannique ? Ces démocrates, qui veulent imposer leur régime politique, ne sont-ils pas, en quelque sorte, des tyrans ? Se croient-ils si supérieurs qu'ils pensent détenir les clés de la vérité ? Se croient-ils si supérieurs au point de pouvoir penser dicter aux hommes qui ne suivent pas leurs préceptes, qu'ils considèrent évidemment comme inférieurs ou stupides, leurs règles et leurs principes ? La frontière entre la démocratie et la tyrannie est, en fait, bien floue. Si être un tyran c'est imposer sa vision des choses aux autres quelles que soient leurs opinions, alors comment qualifier un démocrate qui, pour promouvoir la démocratie, recourt à la force et à l'endoctrinement ? Il me semble nécessaire, pour répondre à ces questions, questions tout à fait fondamentales dans la mesure où elles sont autant de remouls qui agitent la question de la liberté humaine, d'analyser brièvement, en recourant à une certaine topologie, les différents régimes politiques. En les étudiant puis en les comparant, je pourrai déterminer s'il est

possible d'établir entre eux des rapports de supériorité et d'infériorité, remarquer leurs ressemblances et leurs dissemblances, puis vérifier s'ils sont véritablement antagonistes. Pour lors, ce que nous savons, c'est que ces différents régimes ont deux points communs : leur vocation à organiser la propriété privée ainsi que leur caractère hétérotopique. Tous sont des systèmes de valeurs qui veulent dominer les autres systèmes.

A. La tyrannie

L'on entend habituellement par tyrannie un mode de gouvernance autoritaire fondé sur la légitimité du seul tyran, qui lui seul est apte à légiférer et dont les décisions sont indiscutables. Le tyran a tout pouvoir, il peut décider de vie et de mort sur l'ensemble de ses sujets et ne doit jamais être inquiété en aucune manière. Il veille à réduire la dissidence à l'état de poussière, en l'agressant physiquement dès que celle-ci ose se manifester. Le premier de ses objectifs est de satisfaire ses propres intérêts, et il n'a cure du bien-être d'autrui. Le tyran ne s'apitoie pas sur la misère du peuple car c'est à travers elle qu'il s'enrichit. Tant que le peuple est assez fort, qu'il produit suffisamment, pour être taxé par le régime politique et que le tyran en tire un avantage suffisant, celui-ci peut bien croupir dans des étables vétustes et se nourrir de terre et de racines, c'est bien le cadet de ses soucis. Sa plus grande inquiétude est la sauvegarde de sa propre personne ainsi que l'accroissement de sa fortune personnelle. Etant parvenu au pouvoir en usant de la force ou du mensonge – car il est dans l'histoire des tyrans qui ont été élu par leur peuple – le tyran n'entend pas l'abandonner à qui que ce soit au nom de quelque beau principe doux aux oreilles mais qui sont pour lui aussi dangereux que vides de sens.

Historiquement, la tyrannie est sans doute le plus ancien mode de gouvernance des sociétés. La force étant le premier des droits, il semble naturel que, originellement, les hommes aient imposé leurs lois à leurs pairs en recourant à cette dernière. Même dans une tribu, le chef de tribu est comparable à un tyran ; ses décisions sont paroles d'évangile et, dans le cas contraire, s'il admet qu'elles puissent être discutées, ce n'est que parce qu'il ne se sent pas la force suffisante pour les imposer unilatéralement. Parce que la tyrannie est une expression franche et directe du droit du plus fort elle est souvent perçue négativement par ses détracteurs, qui lui

reprochent sa rigidité et le caractère arbitraire de son mode de fonctionnement. En effet, le tyran, seul maître à bord, qui ne rend de compte à personne, prend des décisions qui, aux yeux de ses proches ou de ses opposants, peuvent sembler totalement arbitraires, voire injustifiées. En fait, pour lui, ses décisions ont un sens certain, et toutes peuvent trouver une justification, sans quoi il ne les prendrait certainement pas. Les motifs de ces décisions apparemment arbitraires, pour le tyran, sont en effet bien souvent évidents ; et ils convergent tous vers un même point d'équilibre : la satisfaction de ses désirs personnels. Pour satisfaire ses désirs, le tyran est prêt à sacrifier des vies par centaines ou par milliers ; que ce soient ses opposants, à l'égard desquels il n'a aucune considération et qui, pour lui, ne méritent que le pilori, ou ses serviteurs, pour lesquels il ne ressent que du mépris, et dont la vertu et le labeur n'est jamais reconnu mais toujours dévalorisé, tous les hommes sont pour lui des objets, des instruments utilisables à souhait, et qui peuvent être jetés aux ordures à n'importe quel moment. C'est que le tyran n'a d'estime que pour lui-même ; et donc tout son système tyrannique est orienté vers sa petite personne.

La tyrannie est un régime politique dont le souci premier ou, devrais-je dire, l'unique souci, est d'assurer le bien-être de son tyran ainsi que des personnes à l'égard desquelles ce dernier éprouve quelque bienveillance et sympathie. Les valeurs de la tyrannie sont les valeurs du tyran, et également les valeurs du système dominant. Tout individu ou tout système s'élevant contre ces valeurs s'expose au courroux de la tyrannie, ainsi qu'à une répression quasi inévitable ; et pour cause, la tyrannie, c'est la force plus que jamais légitimée, exposée au grand jour, sans artifices ni ornements pour l'embellir. Que la tyrannie recoure à la force, il n'est rien de plus normal ; aussi nul ne peut s'indigner de cette démonstration de puissance, nul ne la peut trouver outrancière, étant donné que tout observateur d'une tyrannie sait par avance que, systématiquement, l'usage de la force fait partie de ses us et coutumes. Tout ce qui serait susceptible d'entraver la volonté du tyran est immédiatement balayé, et sans aucun scrupule, par la tyrannie, par ses espions, par sa police, par son armée. C'est là la base de toute tyrannie, sa marque de fabrique, ce qui fait, précisément, que l'on peut l'identifier en tant que telle.

Une chose peut cependant encore sembler obscure : si la tyrannie est centrée vers le tyran, comment le système qu'elle incarne peut-il perdurer à travers les époques, comment peut-il survivre au tyran ? Il est deux cas de figures envisageables : dans l'un la tyrannie, parce qu'elle est trop liée à la personne du tyran, disparaît avec son leader politique, dans l'autre, si la tyrannie est bien organisée, si son tyran a construit des institutions solides, ainsi qu'un système de transmission de pouvoir bien établi, alors elle pourra survivre à l'épreuve du

temps. Étonnamment, rares ne sont pas les systèmes tyranniques qui s'inscrivent dans la seconde configuration ; c'est dire si les tyrannies institutionnalisées ne sont pas rares elles non plus. Leur mode de fonctionnement est d'ailleurs très simple ; le tyran actuel désigne son successeur – ce n'est qu'une décision de plus au rang de ses choix arbitraires – et veille à ce que celui-ci, suffisamment endoctriné par le système tyrannique, ne déroge pas à la tradition politique de son hétérotopie. Ainsi, au fil des générations, les tyrans successifs, tous tenus, tous possédés, par les valeurs de la tyrannie, se passent un témoin qui n'est pas le leur, assurant sans le savoir, et peut être sans vraiment le vouloir, la pérennité du système politique qu'ils représentent. Au même titre que leurs sujets, ces tyrans sont complètement aliénés par l'hétérotopie dans laquelle ils baignent, ils n'ont aucune personnalité, ils ne sont guère capables de formuler une réflexion personnelle, mais ne font que reproduire à l'identique un schéma prédit d'avance dans les valeurs sacrées de l'hétérotopie tyrannique. Ils sont tous les jouets de la tyrannie, et ne font que singer sa volonté abstraite et indéfinissable. Déshumanisés, le seul rôle qu'ils jouent, en siégeant sur leur trône de tyran, est de répéter inlassablement les mêmes actions et de perpétuer les mêmes traditions au sein de leur société. Il apparaît, par conséquent, que la tyrannie a une double fonction, l'une visant initialement à servir les seuls intérêts du tyran, l'autre, produite spontanément par son institutionnalisation, générant la répétition d'un système qui n'a aucune signification, si ce n'est continuer à servir les intérêts funestes de son défunt initiateur. Elle gâte alors ses héritiers, mais leur offre un legs des plus difficiles à assumer, dans la mesure où ils sont obligés, en assurant leur fonction de tyran, de renoncer à leur propre individualité ; ils se muent ainsi en instruments d'un pouvoir qui les dépasse et sur lesquels ils n'ont aucun contrôle. Bien que possédant tout ce qu'ils souhaitent posséder, bien que disposant des pleins pouvoirs, ces pouvoirs-là ne leur appartiennent pas véritablement, ils sont le fait de l'hétérotopie tyrannique, hétérotopie dans laquelle, au fond, le tyran n'est rien, et sans laquelle il est encore moins que rien. La tyrannie se définit donc sur deux plans, ou plutôt sur deux périodes : la première se déroule du vivant du premier tyran, père fondateur de la tyrannie, qui a imprimé ses valeurs à son système politique, la seconde a lieu après sa mort, suite à laquelle vont se succéder autant de tyrans qui continueront à exaucer les désirs de leur défunt prédécesseur. Aussi, et je terminerai ce paragraphe là-dessus, la force du fondateur de la tyrannie semble incommensurable car, en plus d'être parvenu à la légitimer de son vivant, il réussit encore à la faire valoir après sa mort ; plus qu'un tour de force, c'est un véritable tour de magie que réalise ce premier tyran, s'offrant par la même l'éternité dans la postérité.

B. L'aristocratie

L'aristocratie est un régime politique visant non pas à assurer la satisfaction des intérêts d'un seul homme, mais d'une caste entière, qui détient les clés du pouvoir politique. Cette caste, communément, est souvent un clan familial parvenu au pouvoir à la suite de conflits successifs, et dont les intérêts résident en un certain nombre de privilèges que se sont octroyés, enorgueillis et autorisés par leur position dominante, les aristocrates. Là encore, vous noterez que c'est la force qui a permis aux dirigeants d'obtenir leurs privilèges et de légitimer l'exercice de leur pouvoir. Et ce pouvoir, tant que des systèmes dissidents ne sont pas à même de le leur contester, demeure légitime. Pareillement au mode de fonctionnement tyrannique, le pouvoir aristocratique est essentiellement asservissant et répressif. Il asservit les castes jugées inférieures par le clan dominant et réprime tout acte malveillant à l'encontre de ce même clan. Attaquer un aristocrate revient à attaquer les valeurs du pouvoir politique tout entier, c'est-à-dire ce que l'aristocratie détient de plus sacré. Et même si le sacré n'est qu'affaire de symbole, il ne faut surtout pas l'ignorer dans un système aristocratie ; voyez par exemple, dans la monarchie absolutiste française – nous sommes ici aux abords de la tyrannie, je vous l'accorde – le monarque était censé être le représentant de Dieu sur Terre ; par conséquent, quiconque en voulait à sa santé en voulait aussi à Dieu, et méritait châtement exemplaire. Bien que tout ceci ne soit que symbole, les répercussions de cette réalité symbolique, imbibée d'imaginaire, sur la réalité matérielle sont, elles, bel et bien réelles, bel et bien palpables ; aussi ne faut-il pas trop, dans ce genre de régime politique, et cela vaut aussi pour la tyrannie, négliger les symboles, aussi farfelus puissent-ils paraître.

S'il faut noter une différence entre l'aristocratie et la tyrannie, nous la trouverons dans le mode de partage du pouvoir. Contrairement au tyran, l'aristocrate doit partager son pouvoir avec ses comparses. Le roi a ses ministres, ainsi que sa cour et ses vassaux. Une hiérarchisation du pouvoir est alors établie, de sorte que chaque aristocrate dispose d'une certaine portion de pouvoir. Dans la société médiévale française, par exemple, les titres nobiliaires ne manquaient pas pour qualifier tel ou tel aristocrate, qui pouvait être chevalier, seigneur, baron, comte, duc etc. sans compter que le pouvoir politique était, en cet âge-là, partagé avec l'Eglise catholique, qui avait également sa propre hiérarchie. Le système aristocratie se doit ainsi de ne laisser pour compte aucun membre de son élite ; tous doivent

être satisfaits, tous doivent pouvoir jouir pleinement de leur statut sans avoir à être inquiétés par les systèmes dominés et *a fortiori* dissidents. Pour chasser leurs inquiétudes, les aristocrates, qui exploitent leurs sujets, peuvent d'ailleurs réprimer tout souffle de révolte à loisir. Que le sang des misérables coule, cela leur importe peu ; ce qui importe, c'est que leurs intérêts soient préservés et qu'ils puissent ainsi continuer à jouir du système politique.

Ledit système, au même titre que la tyrannie, se perpétue dans le temps grâce au caractère héréditaire du pouvoir aristocratique. Dans l'aristocratie, en effet, ce sont des familles qui détiennent le pouvoir, et ces familles veillent à ce que ce pouvoir ne leur file pas entre les doigts. Ainsi les générations anciennes transmettent-elles leurs biens et leurs fortunes aux générations nouvelles, assurant par-là la pérennisation du système aristocratique. Ensuite, et similairement à la tyrannie, le système se reproduit automatiquement de lui-même, sans même que les jeunes aristocrates ne s'en aperçoivent. Leurs cerveaux sont modelés par les valeurs et les habitudes du clan dominant ; ils les répètent et les expriment alors inlassablement, puis les transmettent à ceux qui les suivent. L'aliénation fonctionne là encore à tous les niveaux, si bien chez les dominants que chez les dominés ; tous ingurgitent le système aristocratique et tous sont forcés de l'admettre et de le vivre. Que certains en tirent profits et que d'autres se trouvent démunis, cela est assez anecdotique, car il semblerait qu'il ne puisse en être autrement ; dès lors que l'aristocratie est admise, dès lors qu'elle est légitimée, elle ne peut s'éteindre d'elle-même. Seuls des réformes internes, dans l'hypothèse d'une sorte de prise de conscience d'une partie de l'élite dirigeante, qui arborerait une position dissidente vis-à-vis du système en place, ou un tour de force, qui supposerait que la dissidence soit suffisamment organisée et armée pour menacer sérieusement le clan dominant, pourraient y mettre un terme ; faute de quoi l'aristocratie se perpétuerait infiniment.

C. Le capitalisme bourgeois

Je serai bref sur la question du capitalisme bourgeois dans la mesure où il est quasiment en tous points semblable à l'aristocratie. Fondé sur des clans familiaux, qui ont acquis le pouvoir par la force, en renversant l'aristocratie bien souvent, il assure une répartition des richesses

produites telle que les capitalistes en soient les premiers bénéficiaires et que les travailleurs qu'ils embauchent perçoivent un revenu qui leur permette de renouveler leur force de travail. Ce capitalisme est fort bien décrit par Smith dans sa *Théorie des sentiments moraux* (Smith 2011), ainsi que par Marx dans *Le capital* (Marx 1963). Son mode de fonctionnement est très simple à comprendre : les bourgeois au pouvoir, qui détiennent les terres et le capital, exploitent les prolétaires, dont les rébellions et autres grèves sont systématiquement réprimandées dans le sang¹⁴⁷. Le système se perpétue identiquement à l'aristocratie ; les bourgeois lèguent leur héritage à leurs enfants ou frères, de sorte que leur fortune ne sorte jamais des frontières de leur famille.

La seule différence remarquable entre le capitalisme bourgeois et l'aristocratie est l'objet qui motive l'exercice de leur pouvoir. Pour les aristocrates, ce qui importe, c'est de conserver leurs privilèges, privilèges en accord avec certaines valeurs et symboles sacrés. Dans le capitalisme bourgeois, le sacré a cédé sa place au seul attrait de l'argent. C'est la monnaie, et aussi les biens matériels, qui sont ici sacrés, et avec eux la propriété privée, qui porte aussi bien sur les titres monétaires que sur des possessions matériellement identifiables. Le capitaliste cherche toujours à accroître sa fortune, quitte à dépouiller quiconque n'appartient pas à son petit système fermé.

N'étant fondé sur rien de sacré, le capitalisme bourgeois est toutefois plus fragile que l'aristocratie. Puisque l'argent, en soi, ne renferme aucun symbole mystique, puisque le système lui-même fait de sa course l'apologie, alors les dissidents ne craindront pas, en s'attaquant aux bourgeois, de s'exposer aux foudres divines ; leur seule crainte résidera en la répression armée de la caste dominante. Parce que le capitaliste a légitimé la course à l'argent, et qu'il n'a imaginé aucune menace immatérielle qui puisse peser sur les consciences des dissidents, il doit se méfier de ceux qui, possédant peu, voudraient, comme lui, posséder plus. Et comme c'est le propre des dissidents de vouloir gagner le pouvoir, si ceux-ci n'ont rien à craindre de plus que la force armée, alors ils ne tarderont pas à mettre en branle la machine bourgeoise, aussi forte puisse-t-elle paraître. Aussi apparaît-il que le capitalisme bourgeois est une forme particulièrement vulgaire d'expression de droit du plus fort, rabaisée dans ses tréfonds les plus matérialistes, dépourvue de toute valeur et de toute signification extra-matérielle. Plus bestial que l'aristocratie et que la tyrannie, plus dépersonnalisé aussi, il en

¹⁴⁷ Zola nous a offert une littérature proluxe sur la question des rapports entre bourgeoisie et prolétariat à la fin du dix-neuvième siècle, notamment dans deux grands classiques : *Germinal* et *Au bonheur des dames* (Zola 1999, 2004).

devient plus friable et plus diffus. C'est ce qui le différencie de la plupart des autres systèmes ; cette absence de valeurs qui rend le capitalisme vide de sens et aussi très abordable et très universalisable.

D. La démocratie – ou la participatie

Le *demos kratos* – pouvoir au peuple – est un régime politique très particulier porteur de valeurs très spéciales et fondé sur des rapports dominants dominés tout aussi spéciaux. De par sa seule étymologie, l'on devine que la démocratie veut placer le pouvoir non pas entre les mains de quelques individus qui se seraient imposés de manière arbitraire et qui auraient pu faire, par la suite, régner leur propre loi, mais bien entre celles du peuple, c'est-à-dire l'ensemble des individus de la société, et ce sans exception. Cela suppose que chaque membre de la société dispose d'une part de pouvoir égale à celle de ses homologues, et donc qu'il puisse décider de toutes les prérogatives politiques visant la société à laquelle il appartient. Par inférence, il doit être aussi à même de contester toute décision pouvant être prise par l'un de ses compatriotes. Il découle de cela que, en démocratie, si la démocratie est vraiment le pouvoir au peuple, aucune décision ne peut être prise sans qu'elle le soit d'un commun accord, au risque de léser une partie du peuple, et alors de lui confisquer son pouvoir. Si un tel cas de figure se présente, alors c'est la démocratie entière qui en pâtit et qui, du même coup, disparaît. Par conséquent, pour être démocratique, la démocratie se doit de laisser l'ensemble de ses citoyens décider sans qu'aucun ne se sente, à moins qu'il y ait consenti, lésé par une décision politique. En cela la démocratie est très différente de l'aristocratie et de la tyrannie, régimes dans lesquels les castes dirigeantes n'ont que faire du devenir et des états d'âme du peuple qu'elles dominent et qu'elles écrasent.

Voyons cependant comment s'organisent les démocraties que nous connaissons et qui revendiquent partout leurs idéaux démocratiques. Cette observation est indispensable dans la mesure où il semble y avoir un gouffre entre la démocratie théorique, qui laisse les pleins pouvoirs au peuple, et la démocratie pratique qui, pour des soucis d'organisation, recourt à des procédés qui peuvent sembler contradictoires avec l'idéal démocratique. Dans toutes les

démocraties modernes, ce n'est pas le peuple qui gouverne directement, mais bien les partis politiques. En fait, les démocrates affirment que le peuple gouverne au travers des partis politiques, qui constituent l'intermédiaire entre le corps social et les décisions politiques. Ces partis, qui se sont imposés sans mal, et qui paraissent tout à fait légitimes, captent certaines idées du peuple et fabriquent, à partir de ces idées, ce qu'ils appellent des programmes. Nul ne discute leur légitimité, nul ne songe qu'ils puissent être illégitimes ou, moins vulgairement, que, au lieu d'assurer le partage du pouvoir entre les mains du peuple au nom duquel ils prennent la parole, ils ne font que défendre des opinions particulières pour servir des intérêts particuliers. Pourtant la question mérite d'être posée : les partis sont-ils véritablement représentatifs de la démocratie ? La réponse se décline en trois phases. Tout d'abord, il apparaît que les partis rassemblent un amas d'idées orientées par des valeurs et totalement, sauf à menacer les intérêts de leurs meneurs, inflexibles. Les partis représentent un agrégat d'idées, sorte de tout en un, susceptibles de ne pas du tout être en phase avec la réalité. Ils avancent ainsi, idéologie oblige, souvent des arguments grossiers et approximatifs, tout incapables, d'une part, de prendre les décisions appropriées à une situation donnée, et, d'autre part, à satisfaire le peuple qu'ils prétendent représenter. Car, il ne faut pas s'y tromper, en ne revendiquant que certaines idées sélectives, les partis mettent de côté toute une partie du corps social qui, ne partageant pas ces idées, se trouve laissé pour compte dans leur cadre politique et décisionnel. Ensuite, et cela découle de cette première idée, les partis sont particulièrement imperméables à toute proposition provenant d'un parti concurrent. Toujours un parti contestera les prises de position des partis qui lui sont opposés, eût-il lui-même, dans un passé plus ou moins proche, défendu ces mêmes idées à bras le corps. C'est que les partis sont possédés par l'esprit de contradiction ; certains d'entre eux, parfois même, incapables de proposer quoi que ce soit à leurs partisans ou au peuple, passent le plus clair de leur temps à critiquer les décisions des autres partis, fondant ainsi toute leur action sur une forme exacerbée de ressentiment réactif et improductif. Les partis sont des systèmes refermés sur eux-mêmes, qui veulent capter les individus sans céder aux pressions extérieures ; par-là, parce qu'ils n'ont guère l'esprit de compromis, ni celui de commun accord, ils sont profondément anti-démocratiques. Enfin, au sein du parti, le peuple est invisible. Dans le cœur du parti, il n'est jamais question du peuple, mais seulement des idées et des valeurs du parti et, en filigrane, dans un arrière-plan tout en transparence, des partisans. Les porte-paroles du parti, eux-mêmes originellement partisans, ne sont pas, à travers leur statut, véritablement des représentants du peuple, ni même de simples partisans, et pour cause, l'anonymat leur a été retiré, mais autant de voix du parti, qui propagent ses valeurs et ses idéaux. Ainsi il est

clair que le parti s'impose au peuple, il devance ses décisions, il prend les devants sur ses actions. Il n'est donc pas seulement instrument du peuple, comme le prétend la théorie, sinon plutôt un système qui a vocation à orienter et diriger le peuple. Finalement, ce sont plus les partis qui instrumentalisent le peuple que l'inverse. En diabolisant tout ce qui est contraire à leurs valeurs, les partis diabolisent, du même coup, toute une frange du corps social. En méprisant les autres partis, c'est-à-dire d'autres idées, ils méprisent tous ceux qui adhèrent à ces autres idées. Est-ce cela la démocratie ? Rien n'est moins sûr. Cela, c'est la gouvernance par les partis, le *partire kratein*, la particratie, c'est-à-dire le pouvoir partagé entre des organisations hétérotopiques.

Cette particratie ne donne que l'illusion de la démocratie. Cette illusion, elle la renforce par le droit de vote, par lequel les citoyens ont l'impression de décider de leur présent et de leur avenir, l'impression de détenir le pouvoir politique. Pourtant, en votant, d'aucuns servent ni leurs propres intérêts, ni ceux, jugés supérieurs, de la nation ou, de manière plus générale, du système. En votant pour tel ou tel représentant de ce qu'ils appellent le peuple, pour tel ou tel président ou ministre, les citoyens alimentent le grand moulin des partis politiques. Le peuple n'est par conséquent jamais ordonnateur ; celui qui décide, c'est le chef du parti, avec ses conseillers et sa cour, qui aspirent à obtenir des responsabilités politiques au sein du système particratique. Le droit de vote ne garantit surtout pas la démocratie ; dans un système géré par les partis, il en assure plutôt le péril. A dire vrai, dans la particratie, les citoyens élisent leur monarque, monarque tout de même modéré, dans la mesure où il craint, et c'est pour cela que la particratie n'est pas entièrement tyrannique, les représailles d'organisations dissidentes puissantes et légitimées par le système politique particratique. C'est de là d'ailleurs que provient cet autre mirage, selon lequel, en démocratie, tous les hommes sont égaux et peuvent défendre également leurs opinions ; ils s'imaginent que, en votant, ils expriment leur voix et influent sur les décisions politiques, sans voir que, en réalité, ils renforcent la voix du parti, indifférent à la populace, et lui permettent d'espérer réaliser, matérialiser, son hétérotopie.

Au-delà de la face cachée particratique de la démocratie, que je me devais tout de même de révéler, il convient de noter que la démocratie a, outre ses nobles idéaux, un point commun des plus importants avec les systèmes tyranniques, aristocratiques et bourgeois. Comme ces systèmes, elle aliène irrémédiablement les hommes. En faisant d'eux des citoyens, c'est le point de départ l'aliénation, elle les contraint à renoncer à leur humanité. Par la suite, ses institutions inculquent aux citoyens un certain nombre de valeurs sacrées, sur lesquelles se basent le nationalisme, le patriotisme, et aussi une certaine morale citoyenne, leur donnant ainsi l'impression que leur régime politique est un trésor et que ses valeurs, parce qu'elles

revendiquent la liberté et l'égalité, sont universelles, en quoi elles méritent d'être défendues sur tous les fronts. Ce que ne voient pas les citoyens, totalement aveuglés par la beauté de ces valeurs, auxquelles ils vouent un véritable culte, c'est que, d'abord, ils ne détiennent pas le pouvoir, mais sont tous assujettis par les partis, ensuite, leurs valeurs n'ont rien d'universelles mais sont subjectives et conjoncturelles. Les citoyens, pour ainsi dire, sont conditionnés par un idéal démocratique inexistant, porté par une participatie effective qui n'a de cesse de les duper, et devant laquelle il leur plaît de s'incliner. Si cet engrenage a pu se mettre en place et fonctionner, c'est parce que l'hypocrisie de la participatie lui a permis de se cacher derrière un doux masque démocratique, grâce auquel elle a pu tromper les masses populaires aveuglées par le mirage démocratique. La participatie a réussi le tour de prestidigitation le plus prodigieux qu'ait jamais réalisé un système politique : donner l'impression au peuple que c'est lui qui gouverne, et ainsi rassasier sa soif de pouvoir¹⁴⁸, et par-là même l'ensemble des soifs de pouvoir individuelles. L'on comprend alors fort bien pourquoi les peuples issus de ces participaties y sont tellement attachés, pourquoi ils veulent exporter leur système politique à travers le monde entier, et pourquoi également ce système est si solide et a vocation à perdurer longtemps. La participatie, ou fausse démocratie, se perpétue d'elle-même. Son sens sacré est si profondément ancré dans les esprits des citoyens qu'elle n'a besoin d'aucun autre support que ses valeurs abstraites pour se transmettre de générations en générations. En cela la participatie est très semblable à la tyrannie, à l'aristocratie et au capitalisme bourgeois ; elle est une hétérotopie impalpable très puissante qui sait se réengendrer d'elle-même, sans jamais

¹⁴⁸ Rousseau, dans son *Contrat social*, laisse sous-entendre que, au bout du compte, la démocratie ne peut pas exister et que, certainement, il lui faut substituer, c'est une question de survie sociale, un pouvoir autre, régi par un législateur unique, personnalisé, qui, par conséquent, ne serait pas le peuple : « Comment une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle une entreprise aussi grande aussi difficile qu'un système de législation ? De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. [...] Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent : le public veut le bien qu'il ne voit pas » (Rousseau 2001). Ici, Rousseau affirme poliment, avec une forme détournée, que le peuple, incapable de se gérer lui-même parce qu'il est sans doute trop sot d'après lui, doit s'en remettre à un législateur éclairé. Il renforce d'ailleurs cette position en écrivant : « Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux Nations, il faudrait une intelligence supérieure, qui vît toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune, qui n'eût aucun rapport avec notre nature et qui la connût à fond, dont le bonheur fût indépendant de nous et qui pourtant voulût bien s'occuper du nôtre ; enfin qui, dans le progrès des temps se ménageant une gloire éloignée, pût travailler dans un siècle et jouir dans un autre. Il faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes » (*idem*).

avoir besoin d'une impulsion nouvelle. Son impulsion, elle la recèle en elle, et sait l'employer à chaque instant ; institutionnalisée, légalisée, légitimée, elle n'a guère besoin de ses fondateurs pour s'annoncer à l'humanité, les hommes nouveaux, qui véhiculent ses rêves anciens, se chargent inconsciemment de cette lourde tâche. Et ainsi la participative perdure-t-elle, ainsi va-t-elle bon train dans les sociétés humaines, berçant les hommes, parce qu'elle leur octroie un droit de vote et leur autorise la dissidence, de l'illusion d'un pouvoir qui leur est pourtant lointain... très lointain.

E. Le socialisme

Ultime apparence que peut revêtir le pouvoir politique, le socialisme, dont la vocation première est, je le rappelle, de se muer en communisme, n'est ni, officiellement du moins, un régime se voulant tyrannique ou aristocratique, ni même véritablement démocratique, mais tendant plutôt vers une forme d'anarchie¹⁴⁹. Selon Marx, le socialisme est censé survenir après le processus de lutte des classes, par lequel devrait se dissoudre l'ensemble des antagonismes permis et promus par le système capitaliste ; c'est, du moins, ce qu'il laisse entendre dans *Le capital*, dans lequel il affirme : « Enfin, étant donné que ces trois éléments – salaire, rente foncière, profit (intérêt) – dont les sources de revenu des trois classes – propriétaires fonciers, capitalistes et travailleurs salariés – nous avons pour finir la *lutte des classes*, terme du mouvement où vient se dissoudre toute cette fange » (Marx 1963). Son raisonnement, fondé sur le matérialisme historique et sur des spéculations quant à la baisse tendancielle du taux de profit induite par le capitalisme bourgeois, le pousse à croire que l'effondrement du système capitaliste est inéluctable. Cela n'est pas sans nous rappeler, en écho, les prédictions de Mao Zedong, qui, dans *Le petit livre rouge*, écrit : « En fin de compte,

¹⁴⁹ Dans son interprétation de la philosophie marxienne, Lénine tira cette conclusion que, à terme, l'Etat devrait disparaître pour céder sa place au communisme. Il écrit : « seul le communisme rend l'Etat absolument superflu, car il n'y a alors *personne* à mater, « personne » dans le sens d'aucune *classe* ; il n'y a plus lutte systématique contre une partie déterminée de la population » et : « De toute l'histoire du socialisme et de la lutte politique, Marx a déduit que l'Etat devra disparaître et que la forme transitoire de sa disparition (passage de l'Etat au non-Etat) sera « le prolétariat organisé en classe dominante » » (*L'Etat et la révolution*, Lénine 1982).

le régime socialiste se substituera au régime capitaliste ; c'est une loi objective, indépendante de la volonté humaine. Quels que soient les efforts des réactionnaires pour freiner la roue de l'histoire dans son mouvement en avant, la révolution éclatera tôt ou tard et sera nécessairement victorieuse » (Mao Zedong 1967). Dans un cas comme dans l'autre, que ce soit chez Marx ou chez Mao, l'on ne sait cependant pas sur quoi se fondent ces divinations. Pareil à des prophètes, ces écrivains, ces penseurs de la politique, annoncent la fin prochaine et inévitable du capitalisme, et avec elle l'avènement du communisme. Bien entendu, ils ne manquent pas de remarquer que, avant le communisme, la phase transitoire de la dictature du prolétariat est indispensable ; mais ils oublient de préciser le fondement organisationnel de cette dictature, ainsi que sa durée prévisionnelle ; autant d'inexactitudes qui peuvent nous conduire à nous questionner sur l'honnêteté intellectuelle de ces penseurs du communisme matérialiste.

Les faits nous ont appris, par ailleurs, que ce communisme ne s'est jamais réalisé, et que les sociétés humaines ont demeuré éternellement, tout le moins le temps de leur existence, au stade de la dictature, non pas véritablement du prolétariat, mais dictature tout court. Organisées pareillement à des aristocrates, les élites du parti, que ce soit en ex-URSS, en Chine, à Cuba ou encore en Corée du Nord, se sont accaparées le pouvoir et ont asservi, en les assommant de propagande et de mensonges, les masses populaires. Au lieu de dépérir, l'Etat s'est plus que jamais renforcé, et un pouvoir tyrannique, car ces dictatures socialistes avaient, en plus de leurs allures aristocratiques, une teinte tyrannique, dans la mesure où les leaders en place n'avaient pas de scrupules à éliminer leurs propres alliés, à écraser toutes les vellétés individuelles. Semblable à une secte, le Parti n'a jamais hésité à excommunier les opposants dans des camps ou à les faire brûler sur le bûcher. Ayant prétendu vouloir renverser la superstructure, il en a imposé une, plus omniprésente et puissante encore que celle qui l'avait précédée, avec ses valeurs bourgeoises, basée sur un principe fondamental : l'allégeance aux ténors du parti et la vénération de son fondateur ou de son principal représentant. Ainsi l'Etat s'est-il trouvé plus fort que jamais, plus solide que jamais, et n'entendait pas, loin de là, céder sa place à un autre modèle sociétal. Nietzsche, en l'associant au despotisme, qui n'est autre que ce que j'ai nommé tyrannie, avait déjà bien vu, en son temps, que le socialisme était contraire à toute espèce d'anéantissement probable de l'Etat¹⁵⁰. Il ouvre néanmoins une porte

¹⁵⁰ Dans *Humain trop humain*, Nietzsche écrit : « Le socialisme est le frère cadet et fantasque du despotisme agonisant, dont il veut recueillir l'héritage ; ses aspirations sont donc réactionnaires au sens le plus profond. Car il désire la puissance étatique à ce degré de plénitude que seul le despotisme a jamais possédé, il surenchérit même sur le passé en visant à l'anéantissement pur et simple de l'individu : lequel lui apparaît comme un luxe

vers l'avenir, vers un autre idéal peut-être, porté par d'autres valeurs sans doute ; un avenir dans lequel, précisément, l'Etat devrait disparaître ou, du moins, les masses s'affairaient à le faire disparaître ; on lit en effet, dans *Humain trop humain* : « Le socialisme peut servir à enseigner de façon bien brutale et frappante le danger de toutes les accumulations de puissance étatique, et à inspirer une méfiance correspondante envers l'Etat lui-même. Que sa voix rauque se mêle au cri de guerre : « Le plus d'Etat possible », celui-ci deviendra d'abord plus bruyant que jamais ; mais bientôt éclatera avec d'autant plus d'énergie le cri de ralliement opposé : « *Le moins d'Etat possible* » » (Nietzsche 1968 a.). Mais c'est sans compter sur la ténacité des systèmes socialistes, qui n'entendent pas se laisser mourir. Car, comme tout autre système politique, et c'est d'autant plus évident qu'il est tyrannique et aristocratique, le socialisme détient en lui les mécanismes qui assurent sa perpétuation automatique à travers les époques. Ce que soulève Nietzsche, c'est l'impossible éventualité, au milieu du brouhaha communiste silencieux et pesant, d'un cri de guerre anarchiste, qui exhorterait à la disparition radicale et immédiate de tout pouvoir politique. Les hommes, dans ces systèmes, qu'ils soient de toute sorte, sont piégés par des valeurs et des modes de vie ; faible est la lueur qui peut leur permettre d'espérer de penser autrement que par le système, pas seulement contre, mais indépendamment de lui. Pourtant, cette lueur n'est pas tout à fait éteinte ; dans *l'être*, où tout est à plat et asystémique, comme dans la seule conscience, encore sujette à la causalité, mais apte à la penser autrement que de façon hétérotopique, il est possible de porter un regard différent sur le monde, un autre regard, qui, éventuellement, pourrait nous éloigner de l'ombre de notre hétéroindividualité.

Autre point commun entre ces différents modèles de sociétés, outre leur tendance à perdurer naturellement et à déshumaniser leurs citoyens par l'endoctrinement et l'oppression, tous s'affairent à assurer un partage jugé juste, alors qu'il ne s'agit que d'un partage légal, de la propriété. En fonction des forces en présence, la propriété est répartie de manière plus ou

injustifié de la nature qu'il se croit appelé à corriger pour en faire un *organe utile de la communauté* [...] ce qu'il lui faut, c'est la soumission la plus servile de tous les citoyens à l'Etat absolu, à un degré dont il n'a jamais existé l'équivalent ; et comme il ne peut même plus compter sur l'ancienne piété religieuse, dont bénéficiait l'Etat, qu'il doit au contraire, bon gré mal gré, œuvrer continuellement à la supprimer – puisqu'il travaille en effet à la suppression de tous les *Etats* établis –, il ne peut nourrir l'espoir d'arriver ici ou là à l'existence que pour peu de temps, en recourant au terrorisme extrême. Aussi prépare-t-il en secret à l'exercice souverain de la terreur, aussi enfonce-t-il le mot de « Justice » comme un clou dans la tête des masses semi-cultivées, pour les priver complètement de leur bon sens (ce bon sens ayant déjà beaucoup souffert de leur demi-culture) et leur donner bonne conscience en vue de la méchante partie qu'elles auront à jouer » (Nietzsche 1968 a.).

moins équitable entre les différents systèmes. Plus la dissidence est menaçante pour le pouvoir et plus le partage est équitable, c'est-à-dire que l'ensemble des systèmes significativement impliqués dans la dissidence jouissent tous d'une part pratiquement égale de propriété, ou peuvent, du moins, la revendiquer, ou aspirer à en obtenir d'avantage sans craindre de se mettre en danger. *A contrario*, lorsque la dissidence est effacée, le partage s'opère au profit des puissants, qui ne laissent que des miettes à tous ceux qu'ils assujettissent.

A noter que le partage peut prendre différentes formes, dont celles, principalement, de la propriété privée et de la propriété commune ou publique. L'on oppose généralement ces deux types de propriétés ; en fait, l'on les pose, sans trop réfléchir, comme des contraires. Pourtant la propriété publique n'est qu'un effet d'optique et, en tant que tel, elle est toute aussi trompeuse. Si elle est opposée, dans sa forme, à la propriété privée, en cela qu'elle n'est pas censée bénéficier exclusivement à un individu, mais plutôt à un groupement d'individus, elle est, dans le fond, toujours un type de propriété et, de ce fait, son instauration, quoi qu'en disent les théoriciens du socialisme, ne permet jamais l'abolition de la propriété ; elle ne fait que la renforcer, et ce d'autant plus hypocritement que ceux qui prétendent en être les garants en sont les premiers bénéficiaires, et savent très bien en priver tous ceux qui, dominés, se partagent des morceaux de rien. Que la propriété soit privée ou publique, elle n'en demeure pas moins propriété, en quoi aucune d'entre elles ne peut conduire à une suppression de la propriété, mais bien toujours à sa consolidation.

Du reste, je n'ai pas encore répondu à cette question tout à fait fondamentale, qui vise à la suppression de la propriété privée : la propriété doit-elle être supprimée ? C'est là une question à laquelle je ne puis pas encore répondre complètement car, à dire vrai, je n'en pourrais en fournir une réponse exhaustive qu'après le chapitre suivant, qui s'intéresse au contre-idéal anarchique, c'est-à-dire au fondement impulsif et spontané des sociétés. Ce que je puis dire, jusqu'alors, c'est que, d'une part, en tant que non politicien, ce n'est pas à moi de clamer des propos politiques à la faveur ou à l'encontre de la propriété ; une telle démarche révélerait plus une volonté d'endoctriner mes lecteurs que de les éclairer sur la question. D'autre part, ce que je me dois de souligner, c'est que, ayant acquis la certitude que la propriété privée n'est pas un droit naturel – aucune voix ne s'est arrachée de la nature pour venir dire à l'homme : « bénie soit la propriété ! » – je puis affirmer, sans avoir à être inquiet, que la propriété n'est guère sacrée, et qu'une société sans propriété est tout à fait envisageable ; ce n'est que parce que les courants de pensées dominants, orthodoxes, ont assuré sa promotion, que la propriété a trouvé autant d'admirateurs ; si ces mêmes philosophes et hommes de lettres avaient promu un monde sans propriété, il est très probable

que, aujourd'hui, la propriété, pouvant certes paraître comme une alternative, serait désacralisée. Cependant l'admiration que l'on voue à ces grands hommes ne saurait suffire à justifier cette apologie systématique et systémique de la propriété. La justification première se trouve dans la triple origine de la propriété que j'ai définie ci-devant, à savoir l'envie, la prévoyance et la force, faits humains qui rendent la propriété à la fois automatique et nécessaire ; automatique car, s'agissant bel et bien de son origine, elle ne peut déboucher sur une autre situation sociétale, nécessaire car, pour éviter la guerre civile permanente, et avec elle la fin certaine de l'humanité, il faut un canal, et ce canal c'est la propriété ; aussi quiconque monterait sur l'estrade et s'écrierait : « que périsse la propriété ! » serait sans doute soit le premier à faire les frais de sa revendication, soit le premier à abuser de ses disciples et à les dépouiller de tous leurs biens ; parce que l'origine de la propriété se trouve dans le droit du plus fort et que ce droit-là vise justement la propriété, la propriété devient automatiquement nécessaire, quoique le fait de sa nécessité soit même dérisoire devant son caractère automatique, et ne peut plus donc être discutée. Je ne condamnerai donc point ici la propriété, cela reviendrait à faire un procès à l'humanité, ni n'en ferai l'apologie, cela reviendrait à prendre des postures de tyran, mais me contenterai de dire que, si la propriété privée est aujourd'hui automatique, elle ne l'est que du fait de comportements humains volontaristes, et donc, si les volontés changent de cap, il est très possible que, un jour ou l'autre, la propriété disparaisse non seulement des sociétés humaines, mais aussi des consciences, dans lesquelles elle ne prendrait l'allure que d'une futile étrangeté.

Chapitre XIII : Pour sortir du système : Vers le contre-idéal anarchique : ce qu'il est, ce qu'il représente et ce qu'il induit

§ 99. Utopie et dystopie

Les hommes courent derrière des utopies. Et cela se peut comprendre. Qu'est-ce que l'utopie, en effet, sinon le meilleur des mondes envisageables, un lieu qui n'existe pas, qui ne peut sans doute point se réaliser, mais dont certains rêvent comme d'un idéal politique, comme quelque chose d'absolu, d'universel, à garder en ligne de mire et à poursuivre infiniment, dans l'espoir de la voir un jour s'accomplir ? L'utopie, c'est cet endroit qui ne se situe en aucun lieu, totalement imaginaire, mais qui se veut parfait. C'est un modèle, une espèce de paradigme qui aspire à faire l'unanimité et qui nourrit les songes les plus irréalistes des penseurs de la politique. Pourtant, pour qu'elle soit pensée, il faut que ceux qui l'imaginent aient quelque motif à retranscrire leurs rêveries sur papier, dans le but unique et affiché de les diffuser parmi les hommes ; c'est que, certainement, les utopistes ou, plutôt, les fabricants d'utopies, espèrent soit voir leurs chimères se matérialiser, soit alerter les sociétés

dans lesquelles ils évoluent et leur proposer quelque alternative. S'ils n'avaient pas cette espérance, il est sûr qu'ils observeraient le silence, et continueraient à rêver en secret d'un monde meilleur. Ce qui, par-dessus tout, est étonnant dans la démarche de création, d'invention, d'une utopie, est le contraste frappant avec la réalité politique des sociétés humaines. Car il ne faut pas se méprendre, l'utopie est bien une affaire de politique, et toutes ses visées, puisqu'il s'agit, dans son cadre, de régler la vie sociale et sociétale, sont fondamentalement politiques. Pourquoi alors, ayant connaissance de la réalité, s'évertuerait-on à imaginer des utopies qui, l'on le sait fort bien, ne se réaliseront jamais ? Il faut croire que, de fait, ceux qui inventent des utopies, d'une certaine manière, désirent amener leurs sociétés sur la voie d'un certain progrès, progrès qui se trouve retranscrit dans leurs récits utopiques. S'ils n'avaient pas ce désir de progrès, s'ils n'avaient pas cette impression, en regardant leur propre société, de misère et de tragédie, si, finalement, ils ne s'apitoyaient pas sur les hommes en société, jamais ces penseurs ne prendraient le temps de rédiger leurs contes utopiques ; d'autant plus que, souvent, ces contes prennent la forme d'un discours descriptif et argumentatif des plus sérieux, ressemblant étrangement à la fois à un réquisitoire à l'encontre des modèles de sociétés existants, ainsi qu'à un véritable programme politique. Difficile donc de ne pas penser que, justement, ces utopies sont autant de railleries de sociétés existantes que de propositions politiques en vue de l'établissement d'une société jugée meilleure. Un tracas persiste néanmoins au sujet de l'hypothétique réalisation des utopies ; si, de fait, elles ne sont pas matérialisées dans nos hétérotopies, l'on peut se demander pourquoi leur avènement effectif tarde à venir. S'il n'advient pas, précisément, c'est parce que, d'une part, les hétérotopies très solides perdurent d'elles-mêmes sans laisser de place à une possible alternative et, d'autre part, parce que les hommes, considérés individuellement, tous égoïstes, ne pourraient jamais faire émerger une société utopique ; car l'utopie présuppose la paix sociale, et la paix sociale ne pourra jamais s'installer durablement dans une communauté humaine. Autant l'homme que le système, et je dirai même, l'homme plus que le système, car l'utopie n'est rien sinon un autre système, sont responsables de l'inexistence des utopies et de leur impossible réalisation – quoique, je vais le montrer, il est quelques utopies qui ont été en passe de se réaliser dans notre monde. L'homme veut assouvir ses désirs, il veut accroître sa domination et servir ses propres intérêts ; tel est le fil de son existence. C'est la raison pour laquelle il est impensable, avec de tels hommes, de voir émerger une société dans laquelle régnerait spontanément, sans avoir à recourir à aucune force armée, la paix sociale. Pour le reste, des semblants d'utopies, voire des utopies très semblables à celles qui nous ont été données dans la littérature, peuvent voir le jour ; mais ces utopies-là ne posent pas, comme

condition sine qua non à leur réalisation, le présupposé indispensable de paix sociale. Elles préfèrent l'éluder, n'en pas parler, le laisser deviner au lecteur sans doute, ou plutôt ne pas le lui souffler, afin que, justement, elles s'autorisent une instauration forcée et une perduration acquise à la force des combats et des armes.

Pour être plus précis sur la question, je me dois, en fait, d'être plus clair sur la notion d'utopie. Ici, j'ai choisi de lier la possibilité de réaliser l'utopie à la paix sociale, sous-entendant par-là que, toute société n'étant pas maintenue par cette paix ne peut être utopiste. C'est cependant restreindre quelque peu le champ de l'utopie qui, dans sa finalité, ne se soucie que peu de la paix sociale. Assez bizarrement, l'on la lit partout dans les utopies, mais elle n'est jamais évoquée. Alors que les textes utopistes explicitent fort volontiers le mode de fonctionnement de leurs utopies, des moyens qui permettent à l'utopie de perdurer, jamais ils n'évoquent les moyens censés permettre de poser la première pierre de l'utopie. En fait, les utopies s'inquiètent toujours des finalités, des fins, puis, comme un grand moulin dont la roue tourne inlassablement, de moyens qui, au bout du compte, sont déjà des fins en soi, puisqu'ils ne permettent jamais d'instaurer l'utopie, mais seulement de la perpétuer. Toute utopie est une question de fins ; toute utopie ne regarde que vers les fins, c'est-à-dire tant le bien-être supposé de leurs citoyens que les tâches que ceux-ci doivent obligatoirement accomplir pour être heureux et assurer la survie de l'utopie. Ces derniers moyens, ne vous y trompez pas, ne sont aussi que des fins ; ils sont l'aboutissement d'un processus politique qui a mené à l'établissement d'une utopie qui, une fois réalisée, est stagnante et répétitive ; et pour cause, quiconque, vivant dans une utopie, déciderait d'en dévier, mettrait en danger, par son attitude, l'utopie toute entière. Les moyens de préservation de l'utopie ne sont donc que des fins qui lui assurent sa perduration ; il n'y a rien au-delà de ces moyens, de ces actions, de ces institutions et de ces valeurs ; ce sont les fins de l'utopie qui, en faisant en sorte qu'elle se perpétue, assure le bonheur de l'ensemble du corps social. Rien d'étonnant alors que, dans les *Principes métaphysiques de la morale*, Kant ait imaginé une utopie intitulée « Royaume des fins » (Kant 1830) ; c'est que, nécessairement, ce royaume, authentiquement utopique, ne s'intéresse qu'à des fins et ne voit, en lui-même, que la répétition imperturbable et automatique de fins, fins qui servent et renforcent l'utopie. Kant, développant dans cette idée de Royaume des fins, sa théorie de la morale, nous apporte une définition à la fois structurelle, légalisante et moralisante de cette utopie : « La notion d'un être raisonnable quelconque, qui doit se regarder comme légiférant universellement par toutes les maximes de sa volonté, pour se juger de ce point de vue, lui et ses actions, conduit à une autre notion très féconde qui se rattache à celle-là, savoir à la notion d'un *royaume des fins*. J'entends, par un *royaume*,

l'union systématique de différents être raisonnables par des lois communes. Or, comme les lois déterminent les fins quant à leur validité universelle, on peut, d'après les principes précédents, en faisant abstraction de la différence personnelle des être raisonnables, comme de toute matière de leur fin privée, concevoir comme un tout l'ensemble des fins diverses (tant des êtres raisonnables comme fins en soi, que des fins propres que chacun d'eux peut se proposer), ayant entre elles une liaison systématique, c'est-à-dire comme un royaume des fins » (*idem*). Il s'agit ici d'un royaume des fins morales et légales, c'est-à-dire dans lequel tous les hommes seraient tenus par la maxime fondatrice de l'impératif catégorique, et répèteraient le schéma actif présupposé par cet axiome ; plus que sur des activités économiques ou que sur des institutions politiques, l'utopie kantienne tient dans la finalité morale des actions de ses membres. Mais quoi qu'il en soit, il s'agit bel et bien de fins, et pas d'autres choses, à plus forte raison que le seul moyen dont peut user le Royaume des fins pour perdurer est la réitération permanente de ses fins ; en quoi, de même que les utopies qui se règlent sur la vie politique, institutionnelle et économique, la survie de l'utopie kantienne ne repose que sur des finalités.

L'utopie, c'est une grande finalité dans laquelle se joue une comédie perpétuelle de finalités. Que ce soit chez More, dans *l'Utopie* (More 1987), chez Campanella, dans *La cité du soleil*, laquelle prévoit même, à terme, une convergence du mode humain vers un physique similaire et une pensée fusionnelle et télépathique (Campanella 1998), Owen dans *Le livre du nouveau monde moral*, avec son idéal *New harmony* (Owen 1847), ou même Platon, dans *La république* (Platon 2004), l'utopie se construit autour d'une organisation sociétale fondée sur la propriété commune des moyens de production, ainsi qu'une parcellisation et une législation parfaitement rigides, desquelles d'aucuns doivent déborder afin d'assurer la perpétuation du modèle existant. C'est ainsi que l'utopie est supposée se perpétuer, comme se perpétuerait d'ailleurs n'importe quel autre système de nature hétérotopique. Là encore, les moyens pour parvenir à l'utopie demeurent inconnus ; ce qui est exposé, ce sont les fins. Similairement, dans *L'île des esclaves* de Marivaux (Marivaux 2009), et de façon encore plus nette dans le *Candide* de Voltaire, dans lequel nous est décrit un Eldorado où tout n'est qu'allégresse, richesse et abondance (Voltaire 1991), les utopies sont autant de tableaux affichant la répétition de fins qui assurent sa perpétuation, mais les moyens pour aboutir à l'état stationnaire utopique sont toujours voilés. Si le fonctionnement des utopies peut être connu à merveille, dans le détail le plus précis, voire le plus indiscret et le plus cru, jamais la voie de leur instauration ne nous est présentée, comme s'il s'agissait d'un sujet tabou ou d'une grande inconnue, trop embarrassante pour qu'on daigne ne serait-ce que signifier sa réalité et sa

nécessité. Ces moyens, ce déclic, pourtant si indispensable à l'érection de l'utopie, a revêtu une grande robe de minuit, qui le rend imperceptible de jour comme de nuit. L'utopie est-elle apparue spontanément, d'elle-même, est-elle survenu par la force, est-elle le fruit d'un glissement institutionnel policé ou non ? A part Marx, qui affirme clairement que le communisme ne se peut réaliser que par le renversement de la bourgeoisie par la prolétariat, et donc par l'usage de la force (Marx 1973, 1963), aucun auteur ne fournit d'explication quant à la provenance de leurs utopies – il est intéressant de remarquer, à cet égard, que Marx, contrairement aux utopistes traditionnels, ne décrit pas l'Etat communiste utopique, il reste concentré sur les moyens à mettre en œuvre pour y parvenir, moyens qu'il croit dans le même temps inéluctables et fatals, dans la mesure où il estime que la crise est inévitable et que, à un horizon plus ou moins lointain, le capitalisme craquera sous l'impulsion de la révolution prolétaire socialiste ; en quoi l'utopisme marxiste est-il particulièrement concentré sur les moyens et très peu sur les fins ; ce qui peut constituer un handicap certain, lors de la réalisation de son utopie, étant donné que, une fois parvenu au pouvoir, les prolétaires ne sauront que faire pour faire fonctionner leur système politique dans le sens d'une utopie marxienne. Il manque au marxisme le mode d'emploi de l'utopie ; trop vague, il laisse à l'abandon tous ses admirateurs, au risque de les plonger dans l'embarras et la tourmente. En ce qui concerne les autres utopistes, en revanche, tous décrivent avec minutie le fonctionnement et l'organisation de leur société idéale, sans oublier de mettre l'accent sur le bien-être et le bonheur de ceux qui peuplent ces contrées idylliques.

Car il s'agit bel et bien de mode d'emploi. Les utopies que nous ont offert la littérature sont autant de modes d'emploi, de clés du succès, non pas pour réaliser l'utopie, ni pour lui permettre d'exister, le moyen de l'existence est ailleurs que dans ces ouvrages, il leur est antérieur, sans doute devrait-il apparaître dans une préface ou une introduction, comme un préambule indispensable, mais seulement pour lui permettre de durer. Pour que l'utopie fonctionne, pour que la magie opère, il faut, si l'on les croit, suivre les préconisations de ces auteurs, auxquelles l'élément déclencheur de l'utopie, ce qui lui offre la possibilité d'exister, fait pourtant toujours défaut. L'utopie littéraire, c'est une notice sans machine, une théorie sans application ni applicabilité ; un acte manqué, quelque chose de vain et d'incomplet, qui n'apporte rien de concret et d'immédiat. C'est le vide cosmique, un morceau de ficelle sur lequel l'on tire indéfiniment, dans l'attente de récupérer quelque présent, mais au bout duquel il n'est strictement rien ; une ficelle lourde qui traîne du néant. Trop d'éléments sont manquants dans ces utopies pour que l'on puisse leur attribuer quelque intérêt pratique ou quelque crédibilité. Les seules louanges que l'on puisse leur adresser visent leur caractère

parfois satirique ; une satire pouvant bien se fonder sur l'absurde, puisqu'elle s'en moque et qu'elle est possiblement métaphorique, et employer les images et métaphores qu'elle souhaite pour véhiculer un message des plus sérieux ; si tel est le but de l'utopie, alors elle reste un fait historique, limité dans le temps, et qui ne doit pas être analysé hors de son contexte ; si, au contraire, son but est de promouvoir un certain modèle sociétal, alors elle n'est que vent, et moins encore. C'est qu'il est une contradiction fondamentale dans la création littéraire de l'utopie ; bien qu'elle sous-entende que les sociétés humaines sont imparfaites, et qu'elle propose une alternative se voulant parfaite, quasiment inhumaine, sa proposition est biaisée par cette absence de cohérence, ce brouillard entre l'existant, à savoir les sociétés humaines effectives, et l'inexistant, c'est-à-dire l'utopie ; le témoin entre ces deux types de sociétés est invisible, et de là découle que l'utopie est matériellement incompréhensible. C'est la raison pour laquelle toutes les utopies demeurent prisonnières des ouvrages qui les ont dessinées ; elles appartiennent à la littérature, non pas au monde réel ; sauf qu'il n'est pas impossible que tel ou tel système, fanatisé par l'utopie, veuille essayer de la réaliser dans le monde causal, de lui donner une forme matérielle ; et ce système devra lui-même inventer les moyens qui permettent la transformation de l'hétérotopie en vigueur par une utopie qui deviendra hétérotopique.

A l'antipode de l'utopie se trouve, en littérature, la contre-utopie ou dystopie, à savoir le pire des mondes possibles. La dystopie est un système politique dans lequel les hommes sont enfermés dans un mode de vie duquel il leur est interdit, et souvent impossible, de déroger, dont ils doivent se satisfaire, et dans lequel tout est mis en œuvre pour qu'ils s'en satisfont. Un certain nombre de romans dystopiques ont vu le jour au cours du vingtième siècle, parmi lesquels *Le meilleur des mondes* de Huxley (Huxley 1994), *1984* d'Orwell (Orwell 1989) ou encore *Le grand secret* de Barjavel (Barjavel 1974) ; dans ces trois romans, la majorité des protagonistes, qui sont en fait, en quelque sorte, une masse de figurants, sont esclaves d'un système qui les domine et les dirige de bout en bout, que ce soit respectivement par le soma, Big Brother, ou la jouissance enivrante de l'immortalité. Dans ces ouvrages, l'ensemble des sujets de la dystopie, malgré leur condition de servitude, sont heureux et vivent dans des conditions qui leur semblent parfaites. Ce qui leur confère cette illusion, c'est le système lui-même, qui veille à ce que tous sujets bénéficient d'un bien-être maximal tout en servant les intérêts du seul système. En fait, la dystopie, c'est le bonheur obligatoire, le bonheur auquel il est impossible d'échapper ; par le biais de mécanismes de contrôle, d'ailleurs, quiconque voudrait s'éloigner de ce bonheur merveilleux serait poursuivi par la dystopie, qui assurerait, par la suite, soit son reclassement, soit son anéantissement. Aussi n'y a-t-il point de place

pour les parias dans les univers dystopiques ; leur conscience doit immédiatement être effacée, soit pour être remplacée par la pensée unique, soit en étant éliminée physiquement. Cette pensée unique est tout à fait fondamentale dans la dystopie ; elle est ce qui régit le système et ce qui lui permet de perdurer. Elle est l'idéal, l'idéologie dominante, la seule idéologie, qui se veut incontestable et qui fait tout ce qui est en son pouvoir pour demeurer incontestée. Le système dystopique est savamment organisé et, comme toute autre hétérotopie, car l'on suppose ici que la dystopie est bien réelle, assure sa perpétuation et sa consolidation à travers les âges. Cette perpétuation, pour le corps dystopique, est d'autant plus souhaitable que tous les dystopiens sont heureux de leur condition et ne la troqueraient pour rien au monde. Ce que je souhaite souligner ici, c'est que, étrangement, il est un point commun notoire entre l'utopie et la dystopie : dans les deux modèles politiques, le bonheur est une obligation. Il est dans l'utopie, étant donné que celle-ci, comme tout système, a vocation à perdurer et donc à inculquer ses valeurs aux générations à venir, en quoi ces dernières seront nécessairement heureuses, sans pouvoir jamais aspirer à autre chose qu'à leur bonheur bien restreint, ainsi que dans la dystopie, dans la mesure où celle-ci, d'une part, use de mécanismes préventifs pour imposer le bonheur à ses sujets et, d'autre part, réprime toute revendication contraire à son idéologie dans la torture mentale ou physique. Ce qui différencie les deux types de sociétés sont les fins visées par celles-ci, à savoir le bonheur pour l'utopie et l'asservissement pour la dystopie, ainsi que les moyens mis en œuvre pour parvenir à les réaliser, inconnus dans l'utopie, détaillés dans la dystopie.

Dans cet étalage de moyens, dont nous fait part la dystopie, réside la différence majeure entre les modèles utopiques et les modèles dystopiques. Si les utopies passent sous silence les moyens de leur réalisation, apparaissant soudainement comme une réalité tombée du ciel, les dystopies s'affairent à détailler avec la minutie la plus délicate, faisant part des détails les plus précis, les moyens qu'elle utilise pour s'instaurer, puis, mais là, l'utopie fait de même, pour perdurer¹⁵¹. Ainsi le processus dystopique n'a-t-il pas, contrairement à l'utopie, de maillon manquant ; au contraire, il explicite très clairement le passage d'un monde non dystopique à

¹⁵¹ Si l'on considère les régimes totalitaristes soviétiques comme étant dystopiques, alors il nous devient possible de faire le lien entre les moyens préconisés par Marx pour parvenir à réaliser le socialisme, et les fins observées, dans lesquelles la société s'est trouvée asservie par un pouvoir politique très puissant ; de manière plus romancées, les dystopies, elles aussi, présentent toute une série de moyens, par lesquels le système peut survenir et perdurer ; il semblerait qu'une analogie soit ici possible entre le socialisme à tendances marxistes et les dystopies, car ils ont un point commun : l'énonciation de moyens très précis permettant la réalisation de cette société idéale.

celui d'un monde dystopique. La dystopie ne fait pas l'impasse sur les moyens en se contentant de se concentrer sur les fins ; à l'inverse, les fins, connues par avance, à savoir l'aviissement des hommes par le bonheur, cèdent leur place aux moyens qui permettent cet aviissement, qui permettent le bonheur forcé. Dans la dystopie, ce n'est pas le bonheur qui produit le bonheur, chose somme toute improbable, puisqu'un sentiment ne saurait être le seul motif de sa reproduction, mais des mécanismes subtils et organisationnels grâce auxquels rien ne déborde de l'idéal dystopiste. La dystopie met l'accent sur les moyens ; ils sont, pour elle, primordiaux. Sans eux, le modèle dystopique n'existerait pas, il ne pourrait pas se maintenir ne serait-ce qu'un instant. Sans ces moyens, le bonheur dystopique disparaîtrait aussitôt, laissant sa place à une infinie possibilité de malheurs et de bonheurs, pouvant être tous jugés individuellement comme inférieurs ou supérieurs à la constante du bonheur dystopique. Par eux, ce bonheur subsiste, ce seul bonheur possible, ce meilleur bonheur que rien n'égale ni ne dépasse ; avec ses moyens bien huilés, la dystopie maintient sa population dans ce bonheur contraint, dans cette prison d'euphorie et de joie, cachot de médiocrité et de servitude.

La question des moyens étant élucidée, reste encore à éclaircir celle des fins. Comme je l'ai signalé, la dystopie affiche clairement ses moyens et ses fins, tandis que l'utopie camoufle ses moyens et, en tant que royaume des finalités, prétend que ses fins sont le seul bonheur de l'individu. Pourtant, en y regardant de plus près, le bonheur utopique est fort similaire au bonheur dystopique. Tout d'abord, c'est un bonheur forcé, ensuite, c'est le seul bonheur possible ; dans les deux types de sociétés, le bonheur emprisonne les hommes et les empêche de penser différemment que par et à travers ce bonheur ; toute autre aspiration est étouffée et bannie, en cela qu'elle est contraire au bonheur individuel et que, d'un autre côté, elle met en péril tout le système. Comme dans la dystopie, au sein de l'utopie, l'individu est effacé, il est inexistant ; ce qui prévaut, c'est son bonheur, le bonheur que le système s'évertue à lui imposer. Par voie de conséquence, plus que le bonheur en lui-même, incarné par la recherche d'un bonheur individuel volontariste, la fin de l'utopie est de contraindre ses habitants à son mode de bonheur, et ainsi à emprisonner les masses et à bâillonner les individualités sensiblement dissidentes. Il apparaît donc que le discours utopiste, dans lequel le narrateur fait l'apologie d'un bonheur intact dans une société supérieure, est grandement contradictoire. Le bonheur de l'utopie, quoi que briguent les apparences, n'a rien d'enviable ; il est une prison dorée qui muselle tout discours dissident. L'utopien, comme le dystopien, est en prison : il n'a pas le droit de penser par lui-même, et tout est fait pour qu'ils ne puissent jamais penser par lui-même. S'il manque à l'utopie les moyens de sa mise en place, c'est précisément parce que ces moyens sont nécessairement dystopiques ; seule la force et le contrôle sur-machiavélique

du système par le système lui-même peuvent permettre la réalisation de modèles de types utopiques et dystopiques. Alors, si dans la littérature, utopie et dystopie sont présentées de différentes manières, il est certain que, dans le monde causal, sauf une convergence parfaite, spontanée, volontaire et simultanée de tous les intérêts particuliers vers un seul et même intérêt général, utopie et dystopie, si elles venaient à se matérialiser, représenteraient une seule et même réalité : un monde de servitude dans lequel une certaine forme de bonheur, tout subjective, est imposée aux hommes, et dont aucun ne peut réchapper. Si l'on désirait, aujourd'hui, substituer l'une de nos hétérotopies au système préconisé par More, l'on ne le pourrait que par la force et la contrainte, mais nullement par le consentement mutuel de l'ensemble des membres de l'hétérotopie, qui s'opposeraient certainement unanimement à ce formatage intellectuel. En d'autres termes, si l'on voulait faire exister une utopie, elle prendrait nécessairement la forme d'une dystopie. Rien d'étonnant alors que les grandes mouvances fascistes et totalitaristes du vingtième siècle aient pu revêtir quelques caractères utopistes. Le Troisième Reich n'était-il pas l'utopie d'Hitler ? L'Union des Républiques Socialistes et Soviétiques n'était-elle pas celle de Staline ? Le creuset entre les totalitarismes, perçus comme des dystopies devenues hétérotopies, et les utopies ne semble pas si profond qu'il y paraît ; ces deux concepts semblent d'ailleurs plutôt aller de pairs qu'évoluer dans un sens contraire.

§ 100. Sur le glissement vers le totalitarisme

Le totalitarisme est un concept complexe, qui fait appel à un cumul de notions, dont les origines sont diverses et les formes tout aussi multiples. Si Arendt y a consacré un ouvrage complet et remarquable, qu'elle a publié au sortir de la Deuxième Guerre Mondiale, visant à expliquer à ses lecteurs quelles en sont les origines (*Les origines du totalitarisme*, Arendt 2002), ses thèses méritent aujourd'hui d'être quelque peu étayées et révisées. Le totalitarisme comme système, plus que comme simple régime politique, mérite d'être analysé à fond afin d'en pouvoir précisément reconnaître les pourtours. C'est là une démarche tout à fait fondamentale, dans la mesure où le totalitarisme est une forme très particulière d'exercice du

pouvoir, qui dépasse, semble-t-il tout le moins, le simple cadre de la dictature, de la tyrannie, et même du fascisme. Le totalitarisme, c'est autre chose, quelque chose de bien spécifique, qui a des applications et des conséquences toutes aussi spécifiques. L'analyse du totalitarisme que je vais proposer sera assez différente de celle d'Arendt ; fidèle à la logique systémique, je vais l'étudier en tant que système, en tant qu'hétérotopie, c'est-à-dire ensemble de valeurs, d'habitudes et d'institutions qui revêtent une forme spécifique de pouvoir, mais dont les limites sont encore floues ; cela permettra d'étendre la notion de totalitarisme à plusieurs systèmes, que l'on pouvait penser jusqu'alors relativement modérés.

Tout d'abord, il convient de souligner que, comme tout système, le totalitarisme s'appuie sur une idéologie inflexible. Cette idéologie prend la forme d'une pensée unique, et en cela tyrannique, que tout le corps social doit respecter. Plus que le respect, les citoyens doivent avoir foi en cette pensée, y adhérer, littéralement, faire corps avec elle. Tout individu refusant de se plier à cette pensée unique s'expose aux foudres du système totalitaire, et prend le risque inconsidéré de se faire éliminer. Plus encore que la tyrannie, le totalitarisme ne supporte aucune forme de dissidence ; il ne tolère pas même leur expression : tout dissident doit être supprimé d'une manière ou d'une autre, soit par le truchement d'exécutions, ou encore par celui de déportations massives dans des camps dans lesquels la mort flirte avec les prisonniers. C'est que les régimes totalitaires sont profondément autoritaires ; protégés et défendus par une force armée solide, ils répriment tout mouvement qui leur serait opposé. En plus de cette répression, le régime totalitaire fait de la prévention, c'est-à-dire, d'une part, qu'il élimine tous ceux qui pourraient être ses opposants, et, d'autre part, qu'il formate les esprits encore non initiés à son idéologie de manière à ce que d'aucuns viennent jamais la contredire. L'action préventive du totalitarisme est très importante ; c'est par elle qu'il assure sa pérennisation – en Allemagne nazie, par exemple, la prévoyance du régime se matérialisait en l'espèce des jeunesses hitlériennes, par lesquelles le régime conditionnait les esprits humains dès le plus jeune âge. L'endoctrinement totalitariste est ainsi permanent ; il s'applique à l'ensemble des individus vivant sous sa coupe, et ne cesse de se perpétuer dans tous les milieux. Cela se comprend d'autant mieux que le totalitarisme se base sur une idéologie forte et active, qui pousse toujours ses partisans à agir pour elle, à l'accomplir pleinement, dans l'espoir de voir s'établir un jour un ordre nouveau et parfait. Tant que cet objectif n'est pas atteint, le système totalitaire ne cesse d'agir, d'attaquer, de provoquer. Si l'on considère, par exemple, le nazisme en tant que régime totalitariste, l'on voit bien combien les nazis étaient attachés à leurs idéaux, et jusqu'à quel point ils étaient prêts à tout pour les réaliser. Poussés par un idéal utopiste, car, au fond, l'Ordre Nouveau d'Hitler n'était

rien sinon son utopie personnelle, cette société parfaite qu'il voulait voir émerger coûte que coûte. Et pour réaliser cette utopie, il a créé une dystopie aux mécanismes redoutables et particulièrement efficaces. Ici apparaît nettement le lien entre utopie, qui demeure un idéal intellectuel, et dystopie, qui est la représentation effective de l'utopie dans les actes et dans les faits – en quoi la dystopie est beaucoup plus hétérotopique que l'utopie. Dans le totalitarisme, comme dans tout autre système d'ailleurs, la fin justifie les moyens ; la spécificité du totalitarisme néanmoins est que, contrairement aux autres systèmes, il n'autorise pas la dissidence ; il veut non pas la mettre à genoux, mais l'enterrer six pieds sous terre afin qu'elle ne soit pas en mesure de venir contrarier ses plans. Le totalitarisme haït d'ailleurs tellement la dissidence que, en plus d'éradiquer ses opposants, il s'en prend à des individus ou groupes d'individus qui ne lui manifestent pas forcément une hostilité menaçante¹⁵² ; en fait, cela se justifie par le fait que, pour le système totalitaire, tout ce qui ne correspond pas à l'archétype de son idéal, tout ce qui ne rentre pas, pour une raison ou une autre, dans son cadre, en est l'ennemi et doit donc être traité en tant que tel. C'est la raison pour laquelle, par exemple, Hitler méprisait tout ce qui n'était pas aryen ; les non aryens, en quelque sorte, étaient des ennemis du système nazi, sans doute voués, à terme, à être éradiqués de l'Ordre Nouveau. Le totalitarisme suit une logique de persécution ; il persécute tout ce qui ne lui plaît pas, tout ce en quoi il ne se reconnaît pas. Voilà un autre point de ressemblance avec les dystopies, au sein desquelles il n'y a aucune forme d'opposition, ou toute opposition, même inexistante, est éliminée par avance, et où tout individu qui, même indépendamment de sa volonté, ne répond pas aux attentes du régime, est exterminé.

S'il fallait déterminer des origines au totalitarisme, avant même le point de vue qu'a défendu Arendt, je dirais qu'il y a, à la source, un mélange d'idéologie et de fanatisme. Le fondateur du système totalitaire est nécessairement un fanatique qui a épousé son idéologie, faute de quoi il ne s'évertuerait pas à la défendre bec et ongle sur tous les fronts. Ainsi, le rôle premier du fanatique qui rêve de mettre en place son idéologie est d'endoctriner les hommes qui l'entourent, et faire en sorte que, à leur tour, ceux-ci endoctrinent leurs proches, et ainsi de suite de proche en proche. En fait, l'initiateur du totalitarisme doit former des endoctrineurs endoctrinés. Par la suite, il doit absolument se débarrasser de tous les intellectuels, qui

¹⁵² Dans une interview donnée en 1973 à Roger Errera pour le compte du Service de la Recherche de l'Office de la Radiodiffusion Télévision Française, Arendt explique que le totalitarisme vise des victimes innocentes ; pour illustrer cette idée, elle cite l'exemple des Ukrainiens, qui n'ont pas exulté contre le stalinisme, pourtant écrasés délibérément par la famine sous Staline (Arendt 1973). C'est que, pour le stalinisme, justement, ces Ukrainiens n'étaient pas des innocents, mais des dissidents ; alors leur extermination s'en est trouvée justifiée.

représentent, pour lui, un danger permanent ; tous les hommes en mesure de réfléchir et de démontrer que l'idéal totalitariste n'est que folie ou démesure doit absolument être éliminé avant qu'il soit à même de convaincre de nombreux hommes, c'est-à-dire avant de représenter une menace pour l'instigateur du totalitarisme et tout son système ; ici je rejoins tout à fait Arendt, qui souligne que le totalitarisme ne conserve que « ces illuminés et ces imbéciles dont le manque d'intelligence et d'esprit créateur reste la meilleure garantie de leur loyauté » (Arendt 2002). De tels individus, en effet, incapables de réfléchir à quoi que ce soit, mais seulement aptes à acquiescer, sont les parfaits garants du régime totalitaire. Ils ne le mettront jamais en danger ; d'ailleurs, ils n'en verront jamais les défauts, ni les mécanismes asservissants ; pis encore, totalement endoctrinés, ils seront prêts à donner leur vie pour la sauvegarde du système. C'est que le totalitarisme ne conserve en son sein que des hommes déshumanisés, que des machines du système, des robots qui miment les valeurs du système, qui agissent pour lui, le vénèrent et le placent au-dessus de toute autre chose. Sous la tutelle du totalitarisme, ces ombres d'humains sont à la fois les gardiens du système totalitaire et l'assurance que celui-ci perdurera. Le fanatisme imprègne tellement le corps social que ce dernier n'en n'est que la matérialisation ; il s'abreuve de ce fanatisme, le répète, le vit.

Arendt affirme que le totalitarisme s'articule autour de trois phénomènes principaux : les masses, qui donnent de l'importance au mouvement, le nationalisme, auquel est lié le racisme, et la propagande, qui assure l'endoctrinement permanent des masses (*idem*). Cela, même si, je crois, reste incomplet, je ne lui contesterai point. Sans masses, il n'y a pas de totalitarisme ; j'ajouterai que, sans masses, il n'y a pas de système dominant en général ; car, pour qu'un système soit à même de s'imposer aux autres, il faut qu'il ait à sa disposition des masses populaires, masses qu'il va pouvoir manipuler et armer afin d'assurer son maintien et sa stabilisation. Aussi va-t-il de soi que, pour qu'un système puisse exister, il faut qu'il regroupe un minimum d'individualités. La première condition évoquée par Arendt est donc tout à fait logique et aussi tout à fait évidente. Elle s'est trouvée confortée, qui plus est, par les discours et les actes de la totalité des leaders de mouvements totalitaristes, chez qui l'on retrouve systématiquement l'appel aux masses, la référence aux masses : dans *Mein Kampf*, Hitler écrit : « celui qui veut guérir une époque intérieurement malade et pourrie doit avoir d'abord le courage de mettre en lumière les causes du mal. Le premier soin du mouvement national socialiste doit être, en passant par-dessus la tête de fous les petits bourgeois et en puisant dans la masse du peuple, de rassembler et de coordonner toutes les énergies capables de lutter pour une nouvelle conception du monde » (Hitler 1979) ; il s'agit de faire appel aux masses pour imposer « une nouvelle conception du monde », c'est dire les ambitions du

système nazi. Puis, chez Staline, les masses sont aussi le fondement du totalitarisme : « L'essentiel pour un homme politique est de savoir manœuvrer en donnant satisfaction aux besoins immédiats les plus impérieux de la majorité de la population. En ce qui concerne l'avenir, les masses se fient à ceux qui les persuadent qu'ils représentent leurs intérêts mieux que les autres » (in *La troisième mort de Staline*, Staline 1988), il écrit aussi, à l'égard du problème des langues diverses en URSS et de son souci de réunifier le langage, que « Les dialectes de classe, qu'il serait plus exact d'appeler des jargons, servent non pas les masses populaires, mais une mince couche au sommet de la hiérarchie sociale. De plus, ils n'ont ni système grammatical, ni fonds essentiel de vocabulaire propres. De ce fait, ils ne peuvent aucunement se transformer en langues indépendantes. Les dialectes locaux, au contraire, servent les masses populaires et ont leur système grammatical et leur fonds essentiel de vocabulaire. C'est pourquoi certains dialectes locaux, dans le processus de formation des nations, peuvent devenir la base des langues nationales et se transformer en langues nationales indépendantes » (*Le marxisme et les problèmes de linguistique*, Staline 1974) ; en quoi Staline a un grand souci d'unité nationale par le truchement du rassemblement des masses populaires. Enfin, pendant la Seconde Guerre Mondiale, alors que la Russie subissait les assauts de l'envahisseur nazi, Staline appelle l'ensemble des hommes de la nation, sans exception, à participer à l'effort de guerre : « Il faut que les hommes soviétiques le comprennent et cessent d'être insouciant ; qu'ils se mobilisent et réorganisent tout leur travail selon un mode nouveau, le mode militaire, qui ne ferait pas quartier à l'ennemi. Il faut aussi qu'il n'y ait point de place dans nos rangs pour les pleurnicheurs et les poltrons, les semeurs de panique et les déserteurs ; que nos hommes soient exempts de peur dans la lutte et marchent avec abnégation dans notre guerre libératrice pour le salut de la Patrie, contre les asservisseurs fascistes » (*Discours radiodiffusé du 3 juillet 1941*, Staline 1941) ; ici, l'idée des masses est reliée à celle de nationalisme : tous les hommes, pas exclusivement les militaires, doivent servir la nation. Outre ces citations, il est on ne peut plus clair que le modèle staliniste repose sur les masses ; en tant que système politique fondé sur une idéologie marxiste, le stalinisme ne peut échapper au phénomène de masses. C'est aussi le cas d'un autre régime du même type, lui aussi bien connu : en effet, de façon plus explicite, Mao Zedong, pour sa part, affirme : « Les masses sont les véritables héros, alors que nous-mêmes, nous sommes souvent d'une naïveté ridicule. Faute de comprendre cela, il nous sera impossible d'acquérir les connaissances même les plus élémentaires », ou bien : « Les masses ont un immense pouvoir d'enthousiasme pour le socialisme. Ceux qui, même en période révolutionnaire, ne savent que suivre la vieille routine sont absolument incapables de discerner cet enthousiasme. Ce sont

des aveugles ; tout leur paraît sombre. Ils vont même jusqu'à faire passer le vrai pour le faux, le blanc pour le noir. Combien de ces gens-là n'en avons-nous pas vus ? De tels individus, qui ne savent que suivre les chemins battus, sous-estiment toujours l'enthousiasme du peuple », ou encore : « Depuis plus de vingt ans, notre Parti poursuit chaque jour un travail de masse et, depuis une dizaine d'années, il parle chaque jour de la ligne de masse. Nous avons toujours soutenu que la révolution doit s'appuyer sur les masses populaires et compter sur la participation de chacun, et nous nous sommes toujours opposés à ce qu'on s'en remette exclusivement à quelques personnes qui donnent des ordres » (*Petit Livre Rouge*, Mao Zedong 1967). Puis, l'on retrouve cette inexorable référence aux masses chez Fidel Castro, qui clame, non sans une certaine fierté, au sujet du Cuba : « Nous ne sommes pas un pays dans le système duquel la plus grande partie du peuple, la plus grande partie des ouvriers, des masses du pays constituées par les ouvriers et les paysans, travaillent pour une minorité d'exploiteurs millionnaires privilégiés ; nous ne sommes pas un pays qui possède un système dans lequel les grandes masses de la population sont discriminées et oubliées comme les masses noires aux Etats-Unis ; nous ne sommes pas un pays qui possède un système dans lequel une partie minoritaire du peuple vit en parasite du travail et de la sueur des masses majoritaires. Nous, avec notre Révolution, nous n'éradiquons pas seulement l'exploitation d'une nation par une autre nation mais aussi l'exploitation de certains hommes par d'autres hommes » (*Discours du 16 avril 1961*, Castro 1961). Puis, si l'on s'intéresse aux prises de position de Kim Il-Sung, l'on s'aperçoit que ce dernier était également très attaché à l'endoctrinement, l'utilisation et la mise en avant des masses dans le processus politique : « Toute ma vie, j'ai lutté pour l'indépendance, pour la souveraineté et la prospérité de la nation et pour l'émancipation des masses populaires. [...] Actuellement, à l'étape de l'histoire où nous nous trouvons, et alors que le destin des masses populaires est encore façonné dans un contexte national, il est logique que notre identité nationale soit mise en valeur et que notre nation tout entière s'unisse dans un même dessein de prospérité et d'intérêts communs. C'est par une grande union nationale que nous devons réunifier le pays, puis nous nous appuyerons sur cette union pour bâtir, en Corée, une société idéale, société qui permettra à tout le peuple de jouir d'un bien-être sans bornes » (*Pour une grande union de notre nation, Résultats de l'entretien avec les responsables du Comité pour la réunification pacifique de la patrie et les membres de la Direction Nord de l'Alliance pan-nationale pour la réunification de la patrie*, Kim Il-Sung 1991) ; il écrit aussi : « Le gouvernement de la République, à la tête des masses populaires, a accéléré avec force la révolution et le développement du pays, si bien qu'il a établi le régime socialiste le plus avancé qui soit sur ce sol où régnaient auparavant

l'exploitation et l'oppression, et transformé notre pays pauvre et arriéré en un Etat socialiste souverain doté à la fois d'une puissante économie nationale indépendante, d'une brillante culture nationale et d'une forte capacité de défense nationale. [...] La lutte pour transformer toute la société selon les idées du Juche est, par essence, une lutte visant à réaliser complètement la souveraineté des masses laborieuses » (*Accélérons encore l'édification du socialisme en arborant le drapeau des idées du Juche, Rapport présenté au rassemblement organisé au niveau central pour le trentième anniversaire de la fondation de la République Populaire Démocratique de Corée*, Kim Il-Sung 1978). Son successeur, Kim Jong-Il, invoque aussi la toute-puissance des masses populaires et leur besoin de libération : « la lutte des masses populaires pour leur émancipation a franchi le seuil d'une nouvelle étape dans son développement. Nous vivons l'époque de l'indépendance, époque où les masses populaires se sont affirmées comme les maîtres de leur destin, comme les maîtres du monde » (*Le socialisme est une science*, Kim Jong-Il 1994). La Corée du Nord est le régime totalitaire qui affiche le plus expressément son attachement aux masses ; sur le site Internet du parti unique qui la dirige, l'on peut même lire, dans la rubrique « L'idéologie directrice » : Les idées du Juche peuvent se résumer à ceci : le peuple est le maître de la révolution et du développement du pays et a les capacités à les promouvoir. Ces idées reposent sur le principe philosophique selon lequel l'homme est maître de tout et décide de tout. Les idées du Juche présentent une conception du monde axée sur l'homme et une philosophie politique visant à réaliser la souveraineté des masses populaires, c'est-à-dire une philosophie précisant le fondement de la politique qui permet de conduire la société à son développement par la voie la plus droite » (*Site officiel de la République Démocratique de Corée*). Enfin, l'on retrouve encore l'invocation des masses chez Kadhafi, dans son petit livre vert intitulé *La troisième théorie universelle* ; dans lequel il affirme que les parlementaires « usurpent la volonté des masses » et que « maintenant, après une victoire de l'ère des républiques et le commencement de l'ère des masses, la démocratie soit seulement l'apanage d'un petit groupe de députés devant agir au nom des masses. C'est une théorie surannée et une méthode dépassée. Le pouvoir doit être entièrement celui du peuple » (Kadhafi 1975). Il apparaît clairement que, dans tous les grands régimes totalitaristes que nous a présentés l'histoire, l'implication des masses est fondamentale. Toutes les revendications politiques des chefs totalitaristes sont axées autour des masses ; eux et leur gouvernement prétendent se mettre au service des masses et agir pour elles, dans le but unique de permettre leur émancipation – ce qui signifie par ailleurs qu'ils supposent que ces masses sont incapables, peut-être sont-elles trop sottes, de s'émanciper d'elles-mêmes, à partir de leur seule volonté. Chez Hitler, comme chez Staline, le recours aux

masses justifie la mise en place d'un ordre nouveau, tant national qu'international ; en fait, pour le nazisme, l'internationalisation de l'ordre nouveau se traduit par un impérialisme actif, tandis que, pour le stalinisme, il s'exprime à travers l'Internationale Communiste ; dans les deux régimes cependant, le nationalisme est très visible, et il est ouvertement défendu par les meneurs politiques. Les discours de Castro ont une teneur un tant soit peu différente ; il prône l'égalité ou, plutôt l'égalitarisme ; rétrospectivement, l'on peut dire qu'il a gagné son pari : il a réussi à éliminer les vieilles discriminations, faisant en sorte que, dans sa société, hormis bien entendu l'élite dirigeante à laquelle il appartient, tous les individus soient égaux, du moins au niveau de leur revenu, à Cuba : quasiment tous les Cubains, ces fameuses masses qu'il est si bon d'émanciper, vivent dans la misère matérielle et intellectuelle. C'est que le totalitarisme, au lieu d'aider les masses, les embrigade et les asservit ; cela se produit sans mouvement contradictoire de ces masses qui, même si elles ne gouvernent pas véritablement, semblent approuver le fanatisme ambiant et se complaire dans cette situation de totalitarisme car, si elles ne prennent pas de décisions politiques, c'est tout de même sur elles que repose tout le pouvoir politique ; elles en sont le socle, et ce sont elles qui permettent aux différents totalitarismes d'acquérir une certaine crédibilité – en fait les masses leur confèrent, par leur approbation, cette crédibilité, et avec elle une grande légitimité – ainsi qu'une certaine stabilité ; ce qui donne aux régimes totalitaires cette apparence de roc indestructible, imperméable à tout mouvement extérieur opposé. Puis, en ce qui concerne les propos chefs de file du communisme nord-coréen, ceux-ci paraissent tout à fait dans le ton des utopies : il s'agit de mettre en place la meilleure société pour tous, pour assurer le bien-être de tous. Il en découle que l'utopie nord-coréenne est en marche et que, sans surprise, elle a toutes les caractéristiques d'une dystopie ; un pouvoir total, qui contrôle tout, et qui regroupe des masses dans l'adoration d'un chef unique, sorte de guide détenant à lui seul toute la science et l'intelligence du monde. Quant à Kadhafi qui, je tiens tout de même à le souligner, était plus un tyran qu'un chef totalitariste, grand défenseur des vertus de la démocratie, l'on a pu observer son habileté à manier les masses, auxquelles il tenait pourtant tellement à restituer le pouvoir. Mais que les discours des totalitaristes prennent des formes diverses, bien qu'elles se rejoignent toutes sur la question des masses au service de la nation ainsi que d'un idéal supérieur, tous les totalitarismes recourent effectivement à un endoctrinement des masses, suivi d'un avilissement intellectuel automatique, sur lequel le système totalitaire peut se baser, et en lequel il peut avoir une confiance aveugle. Une fois les masses convaincues, une fois acquises à l'idéal totalitariste, impossible pour elles de faire machine arrière, elles se muent en gardien et chevalier du régime, garantie infaillible de celui-ci, assurance tous risques. Le

totalitarisme a besoin des masses ; cela Arendt en avait eu l'intuition. Pour elle, à dire vrai, la manipulation des masses est à l'origine du totalitarisme, elles sont visées par les meneurs politiques, qui les utilisent pour gagner et conserver le pouvoir : « Les mouvements totalitaires visent et réussissent à organiser des masses – non pas des classes, comme les vieux partis d'intérêts européens » dit-elle, et aussi : « Les mouvements totalitaires sont possibles partout où se trouvent des masses qui, pour une raison ou une autre, se sont découverts un appétit d'organisation politique » (Arendt 2002). C'est là une remarque très importante dans la mesure où, si ces masses n'étaient pas en quête de pouvoir, alors elles ne pourraient pas être utilisées en vue d'une conquête du pouvoir. Pour que la magie du totalitarisme opère, il faut que les masses soient consentantes, qu'elles donnent non seulement leur accord, mais aussi leur soutien au parti totalitariste, sans quoi celui-ci n'aurait aucune crédibilité et ne pourrait se maintenir. Et donc le rôle joué par les masses dans l'émergence du totalitarisme est toujours ambigu ; l'on ne peut dire qu'elles en sont de simples victimes ; certes endoctrinées, elles sont tout de même instigatrices du totalitarisme, elles lui donnent vie et l'animent. Ces masses, déshumanisées, perdues dans le flot du fanatisme totalitariste, contribuent grandement à la mise en place et au maintien de la dystopie totalitaire. Aveuglées par le régime, se laissant bercer par ses illusions et ses beaux principes, elles sont constituées d'esprits faibles et haineux, qui ne se réjouissent que de la destruction, de la persécution et de l'humiliation. S'accordant en un seul chœur, véritables espions du régime, elles veillent à ce que rien ne dépasse ses limites, se surveillent elles-mêmes, et n'hésitent aucunement lorsqu'il est question de dénoncer des infidèles qui, malheur à eux, s'aventurent à penser autrement que le système, ou à agir dans des directions qu'il ne recommande pas. Car les masses sont très impliquées dans le totalitarisme ; elles ont foi en lui, et chaque individu, fort semblable aux autres d'ailleurs, fait, à son niveau, tout ce qui est en son pouvoir pour défendre le régime totalitaire. Comme une armée de clones, les masses du totalitarisme sont composées d'individus non seulement dépourvus de toute identité individuelle, mais cela n'est pas exclusif au totalitarisme et se retrouve dans l'ensemble des systèmes, mais aussi enivrés par une idéologie martelée à chaque instant, résonnant comme un écho perpétuel dans leur cerveaux, et par une haine particulièrement prononcée de tout ce qui est contraire à leur mode de pensée ; c'est cette haine qui, ajoutée à leur aliénation, les conduit à épouser le modèle totalitariste. L'objet de la haine, quel est-il ? Eh bien simplement le système ou l'individu prédéfini par le régime, souvent de manière arbitraire, c'est notamment le cas des régimes racistes et xénophobes, ou parce que ce système ou cet individu, véritable ennemi du système totalitaire, menace sérieusement ses intérêts ; parfait bouc émissaire, il se trouve alors immédiatement sous le

joug violent du totalitarisme, lequel n'a qu'un seul objectif : l'éliminer. En cela le totalitarisme est-il proche, dans ses moyens, des dystopies décrites dans les romans de fictions ; il éradique tout ce qui lui est contraire afin qu'aucun élément ne puisse venir perturber les masses endoctrinées, ni, ce qui, pourtant, semble perdu d'avance, leur amener des idées contraires à celle du régime. Là où le totalitarisme réussit particulièrement, c'est dans son mode d'extermination de l'ennemi ; tant l'armée que les masses, qui coopèrent avec l'armée, sont impliquées dans cette poursuite du mauvais, du méchant ; et ainsi les masses, qui ont l'impression de détenir le pouvoir, qui ont l'impression de décider, poursuivent sans relâche ceux qu'elles voient comme leurs ennemis, comme des païens qui ne valent même pas une confession, mais pour qui la mort est le seul salut. Voilà comment les masses conservent les masses dans le totalitarisme, voilà comment elles perpétuent ce système. La haine est leur fer de lance et elles ne s'en séparent jamais ; c'est par elle qu'elles avancent, et elle est leur motif premier.

Pour ce qui est du nationalisme, lequel, d'après Arendt, est l'une des principales forces motrices du totalitarisme, il est étroitement lié au phénomène de masses. Bien que pouvant sembler indépendant, puisque les masses n'ont pas besoin de s'identifier à une nation pour se réunir, il en est en fait très proche parce que les masses ont besoin d'une motivation pour se rassembler ; elles doivent, dans le même temps, se trouver un ennemi commun ainsi que des points communs. Par-là elles doivent définir des ressemblances et des dissemblances entre les individus qui justifieraient les associations et les dissensions. Elles suivent ce bon vieux précepte : « qui se ressemble s'assemble », en y ajoutant, « qui ne nous ressemble pas doit être supprimé ». Le nationalisme, auquel l'on associe volontiers le racisme et la xénophobie, est un phénomène aigu d'association et de différenciation. Dans le cadre idéologique nationaliste, le gentil, le bon, c'est celui qui est semblable, c'est-à-dire celui qui appartient au même pays, celui qui vient de ce même pays, qui y est né et y a grandi. Par opposition, celui qui ne vient pas dudit pays, celui qui n'y est pas né, c'est l'étranger ; et l'étranger, c'est l'ennemi, le méchant, le dangereux ; il est là, dit-on, pour agresser le bon citoyen, il est là pour prendre sa place et, pis encore, pour mettre en péril la nation. Le procédé d'association différenciation crée immédiatement des antagonismes dans la logique nationaliste ; d'un côté se trouve l'autochtone, celui qui est issu de la nation, de l'autre l'étranger, qui est diabolisé, et qui, de fait, devient ennemi de la nation. Sur ce point encore, le nationalisme n'est pas tellement différent de tous les autres principes d'exclusion. Sa principale différence découle du fait qu'il est fondé sur la haine d'autrui et que, par voie de conséquence, l'étranger, déclaré ennemi du système, doit quitter le système, faute de quoi il doit être réprimandé par ce

dernier. Ce qui est d'autant plus terrible dans le nationalisme, c'est qu'il a une dimension géographique ; il existe en effet des principes d'exclusion, selon lesquels tel ou tel individu ne peut pas fréquenter tel ou tel milieu social, mais, dans le cadre du nationalisme, s'il est instauré, ou même seulement revendiqué, alors tout étranger, c'est-à-dire tout ennemi du système, se trouve contraint à quitter le territoire sur lequel il se trouve, il n'a pas d'autre porte de sortie. Similairement, lorsqu'un régime raciste est en place, tout individu ne répondant pas aux critères raciaux du système doit s'en aller. Nationalisme et racisme induisent donc un déplacement géographique – quand leur haine ne les conduit pas à l'asservissement ou l'extermination pure et simple des ennemis visés – cela est très différent des autres modes d'exclusions, qui autorisent toujours une certaine liberté de mouvements dans un espace donné. Par exemple, dans les particraties, les opposants du parti au pouvoir ne sont pas obligés de quitter leur pays ; s'ils sont exclus du pouvoir, ils ne le sont pas de la vie quotidienne du système. Par contre, sous Hitler, les Juifs, ennemis numéros un désignés d'office par le système nazi, n'avaient que peu de solutions : les plus heureux pouvaient s'enfuir du Reich afin de gagner des systèmes plus cléments à leur égard, les autres étaient soit déportés soit assassinés par l'ogre nazi. Les deux cas de figures ont des différences notoires, et c'est à partir de ces différences qu'il est possible de reconnaître un système totalitariste par rapport à un autre système. Dans le totalitarisme, l'on assiste à un nationalisme de masses, c'est-à-dire une adoration de la nation par les masses, à savoir, en tant qu'agrégats d'individualités autochtones, une adoration des masses par elles-mêmes, à travers laquelle elles vont être éprises d'une haine rare à l'encontre de tout ce qui est différent, de tout ce qui leur est étranger. Mais, cela ne vous aura pas échappé, les masses ne sont pas capables de systémiser ce rejet d'elle-même, leur propre initiative, trop désorganisée, est insuffisante ; pour pallier à cette désorganisation, elles se fédèrent autour d'un gouvernement, lui-même organisé autour d'une voix unique, pour ainsi dire, d'un homme unique. C'est le propre du totalitarisme de ne jurer que par une seule voix et par un seul homme ; cela se comprend d'autant mieux du fait que, à partir du moment où la doctrine est réunie en une seule entité, il n'y a plus de risques d'éparpillements, ni de pluralité d'identifications possibles ; les masses s'identifient automatiquement à cette entité, qui promulgue les sages paroles et qui montre la voie à suivre. Cette union des masses à leur chef emblématique rend possible le nationalisme ou le racisme de masses. Elle balaie les derniers obstacles et, grâce à ses mots d'ordre, rend cohérent le mouvement des masses. Le rejet de l'étranger, le rejet de l'autre, devient ainsi possible, et il est alors très difficile de le freiner. J'insiste ici sur le fait que le nationalisme totalitariste n'est pas un nationalisme banal, mais bien un nationalisme de

masses, sans quoi il serait insignifiant. Ce nationalisme, par lequel s'érigent des rapports d'associations et d'exclusions, est motivé par un amour et une haine partagés par les masses, amour d'elles-mêmes et haine de l'autre. Cette haine est masquée par une morale qui définit l'autochtone, celui qui vient du pays en question, comme le bon, et l'étranger, qui est différent de l'autochtone, comme le méchant. Comme dans tout système politique, morale et pouvoir sont liés dans le totalitarisme, la différence résidant dans l'espèce de la morale et dans l'expression du pouvoir ; pouvoir de masses et nationalisme de masses portés par une haine de masses, tel est le pouvoir totalitaire.

Reste enfin le dernier critère pointé du doigt par Arendt, à savoir la propagande. Cette dernière est orientée à la fois vers un endoctrinement perpétuel des masses par une idée unique circulant aussi bien dans la presse que dans les panneaux publicitaires, ou encore dans les documentaires, l'art et le cinéma, et vers un culte du parti dominant, ainsi que de la personnalité de son leader, qui réalise, comme je l'ai précisé ci-devant, la synthèse de la pensée unique. Arendt écrit, au sujet de la propagande : « A l'affirmation de la propagande, selon laquelle tous les événements sont scientifiquement prévisibles selon les lois de la nature ou de l'économie, l'organisation totalitaire ajoute la position d'un homme unique qui a monopolisé cette connaissance et dont la principale qualité est qu'il a toujours eu raison et qu'il aura toujours raison ». Pour le membre d'un mouvement totalitaire, cette connaissance n'a rien à voir avec la vérité, et le fait d'avoir raison rien à voir avec la véracité objective des déclarations du Chef, qui ne peuvent être démenties par les événements, mais seulement par le succès ou l'échec futur » (*idem*). Je compléterai ce propos en remarquant que, nonobstant ses échecs, le chef est toujours perçu comme le détenteur de la vérité ; en fait, la seule façon par laquelle il peut être déchu de sa crédibilité est, outre ses échecs, qu'il pourra toujours justifier de son vivant, et sur lesquels il saura toujours rebondir, son anéantissement. Une fois tué, et s'il n'a pas prévu d'héritier pour lui succéder sur le trône, s'il n'a pas conditionné les masses afin qu'elles accueillent avec joie et admiration cet héritier, le chef totalitariste emporte avec lui toute sa vérité dans la tombe, et son régime s'effondre dans sa chute. La propagande, qui est, selon Arendt, un moyen essentiel en vue de la réalisation du totalitarisme, n'en n'est, en réalité, que la conséquence immédiate et spontanée. Si l'on retient bien le schéma du totalitarisme, l'on garde en mémoire le fait qu'il est mis en place par des masses endoctrinées et un pouvoir unique endoctrineur. L'intermédiaire entre ce pouvoir et ces masses, qui disposent elles-mêmes, à vrai dire, d'un grand pouvoir, est la propagande ; c'est le médium par lequel le chef suprême va s'adresser à son troupeau. Véritable cordon ombilical entre le chef et les masses, la propagande ne cesse jamais ; elle se diffuse en un flux constant et

continu qui remplit autant les esprits d'inepties qu'il les vide du peu de bon sens qu'il pourrait leur rester. La propagande, c'est le soma de Huxley ; elle permet un endoctrinement ininterrompu tout en dictant des manières d'agir et de penser.

Il est donc certain que le totalitarisme s'articule autour des masses, du nationalisme ou, dirai-je plutôt, d'un processus d'association exclusion, et de la propagande. Bien gardé par des mécanismes de contrôle automatiques, autour d'une coopération entre les forces armées et les masses par le biais de la délation des marginaux et des ennemis du système par ces mêmes masses, il brigue un pouvoir total aux apparences indestructibles. Envahissant, le pouvoir totalitaire semble remplir les moindres espaces de son hétérotopie. Présent en tous lieux, matériellement et intellectuellement, il ne laisse pas respirer la dissidence, laquelle ne peut pas mettre émettre un seul souffle, laquelle est mort-née. A cet égard, Arendt s'étonne de ce que le totalitarisme anéantit non seulement ses ennemis, mais aussi ses propres alliés : « Le plus inquiétant, dans le succès du totalitarisme, est plutôt l'authentique désintéressement de ses adhérents : il est compréhensible qu'un nazi ou qu'un Bolchevik ne soit pas ébranlé dans ses convictions lorsque des crimes sont commis contre des gens qui n'appartiennent pas au mouvement ou lui sont même hostiles ; mais l'étonnant est qu'il ne cille pas quand le monstre commence à dévorer ses propres enfants, ni s'il devient lui-même victime de la persécution » (*ibidem*) ; c'est qu'elle n'a pas su voir que, dans un régime totalitaire, tout le monde est suspecté, et n'importe qui est susceptible de devenir ennemi du système, et ce du simple fait de sa présence qui, en certaines circonstances, peut s'avérer dérangeante pour le pouvoir. Aussi, dans des systèmes totalitaires, c'est plus le pouvoir qui désigne la dissidence que la dissidence qui se déclare elle-même. Fort semblable aux dystopies romanesques, qui ne laissent aucun espace aux dissidents, le totalitarisme est un pouvoir total qui répand une idéologie unique, interdisant toute pensée contraire ou déviante. Sans doute sincère, il rassemble des multitudes d'individus endoctrinés se muant en autant d'endoctrineurs potentiels. Le totalitarisme, c'est une dystopie qui existe ou qui a déjà existé, un pouvoir politique érigé par un illuminé qui est parvenu à faire entendre et admettre son idéologie et son fanatisme parmi les masses populaires. Son origine véritable, son origine première, réside dans son instigateur, qui le premier pensa un *autre monde*, qui le premier envisagea une possibilité de changer de modèle sociétal. S'il a pensé ainsi, c'est que cet individu, d'une part, était persuadé que la société dans laquelle il vivait était inconvenable, et, d'autre part, était convaincu de détenir un savoir suffisant pour la reconduire dans le droit chemin ; en d'autres termes, le meneur totalitariste croit être le détenteur de la vérité, et il croit que cette vérité a des applications politiques qu'il est obligatoire de réaliser. Les chefs totalitaristes ont la

conviction de connaître la voie vers un monde meilleur, un monde qu'ils considèrent comme étant parfait, débarrassé des démons de leurs anciennes sociétés et plein de vertus nouvelles à travers lesquelles les hommes vont s'émanciper. Ils croient posséder les clés de l'histoire et pouvoir mener l'humanité vers sa fin, vers un état statique, dans lequel tout sera si bien ordonné que l'on aura l'impression d'errer dans un paradis terrestre où la perfection côtoiera les hommes en permanence. Marchands de rêves et d'utopies, c'est-à-dire d'endroits qui n'existent nulle part, les leaders totalitaristes vivent dans une réalité singulière, définie par eux-mêmes, dépeinte par eux-mêmes, comme un fantasme éternel qui se doit d'être réalisé, comme une évidence qu'il faut crier à la face des hommes jusqu'à ce qu'elle pénètre leurs cerveaux, jusqu'à ce que, enfin, un monde nouveau surgisse hors de leur imagination convulsive et se plie à toutes leurs attentes. Ce monde-là ne se peut réaliser, d'après eux, que par le moyen d'une prise de pouvoir politique, par laquelle ils jouiront d'une grande marge de manœuvre et d'action qui leur permettra d'assouvir leurs moindres désirs sociétaux. En conquérant le pouvoir, les meneurs totalitaristes aspirent à transformer la société, c'est-à-dire transformer les hommes qui vivent dans une hétérotopie donnée, faire d'eux d'autres hommes, d'autres hétéroindividus, en quelque sorte, simplement modifier leur hétéroindividualité, afin que celle-ci soit conforme à l'idéal totalitariste. Au cours de cette métamorphose, il convient de plus, selon eux, de purger la société de tous ses parasites, de tous ceux qui pourraient, même d'un cillement de cils, s'élever contre l'idéologie totalitariste. L'avènement du totalitarisme se produit donc en un double mécanisme d'endoctrinement et d'élimination ; cela lui permet de démarrer sur des bases solides, des bases pures, lavées de toute dissidence.

Si cette analyse du totalitarisme semble décrire assez clairement le fonctionnement de ce type de régime politique, une interrogation demeure quant à la possibilité, pour un système politique, de déteindre en totalitarisme. Comment un système politique, quel qu'il soit, peut-il en effet dévier vers le totalitarisme ? Pour qu'un tel choc, qu'un tel changement, se produisent, il faut nécessairement qu'il y ait une rupture brusque avec le système passé, par laquelle l'on basculera d'un système non totalitaire vers un système totalitaire. Pour que le totalitarisme émerge, puisqu'il n'est jamais apparu spontanément, initialement, il faut qu'il y ait un glissement de la dissidence vers une idéologie et des modes d'actions totalitaristes. Il faut que les masses aient des velléités politiques et soient empreintes d'une haine profonde et concordante, qui vise, pour tous, un seul et même objet ou groupe d'objets, et qui, inversement, les conduise à adorer les mêmes idoles. A lire *De la démocratie en Amérique* de Tocqueville, l'on pourrait croire que même la démocratie qui, je l'ai déjà montré, n'existe

nulle part, disons alors plutôt la partocratie, qui donne l'illusion aux peuples d'être souverains, peut aisément dévier vers un certain totalitarisme, qu'elle est même souvent galvaudée, et qu'elle permet justement l'émancipation de ce totalitarisme. Sous couvert de liberté et d'égalité pour tous, d'après Tocqueville, le despotisme le plus sournois et le plus radical peut bien sommeiller. Il est deux passages de son ouvrage qui nous révèlent ce point de vue : « Cessons donc de voir toutes les nations démocratiques sous la figure du peuple américain, et tâchons de les envisager enfin sous leurs propres traits. On peut concevoir un peuple dans le sein duquel il n'y aurait ni castes, ni hiérarchie, ni classes ; où la loi, ne reconnaissant point de privilèges, partagerait également les héritages, et qui, en même temps, serait privé de lumières et de liberté. Ceci n'est pas une vaine hypothèse : un despote peut trouver son intérêt à rendre ses sujets égaux et à les laisser ignorants, afin de les tenir plus aisément esclaves. Non seulement un peuple démocratique de cette espèce ne montrera point d'aptitude ni de goût pour les sciences, la littérature et les arts, mais il est à croire qu'il ne lui arrivera jamais d'en montrer. La loi des successions se chargerait elle-même à chaque génération de détruire les fortunes, et personne n'en créerait de nouvelles. Le pauvre, privé de lumières et de liberté, ne concevrait même pas l'idée de s'élever vers la richesse, et le riche se laisserait entraîner vers la pauvreté sans savoir se défendre. Il s'établirait bientôt entre ces deux citoyens une complète et invincible égalité. Personne n'aurait alors ni le temps ni le goût de se livrer aux travaux et aux plaisirs de l'intelligence. Mais tous demeureraient engourdis dans une même ignorance et dans une égale servitude. Quand je viens à imaginer une société démocratique de cette espèce, je crois aussitôt me sentir dans un de ces lieux bas, obscurs et étouffés, où les lumières, apportées du dehors, ne tardent point à pâlir et à s'éteindre. Il me semble qu'une pesanteur subite m'accable, et que je me traîne au milieu des ténèbres qui m'entourent, pour trouver l'issue qui doit me ramener à l'air et au grand jour. Mais tout ceci ne saurait s'appliquer à des hommes déjà éclairés qui, après avoir détruit parmi eux les droits particuliers et héréditaires qui fixaient à perpétuité les biens dans les mains de certains individus ou de certains corps, restent libres. Quand les hommes qui vivent au sein d'une société démocratique sont éclairés, ils découvrent sans peine que rien ne les borne ni ne les fixe et ne les force de se contenter de leur fortune présente » (Tocqueville 1981). Ce que dit Tocqueville ici est particulièrement intéressant et mérite d'être discuté ; débattant de la répartition des richesses entre les hommes en société, ainsi que de l'accession à la propriété privée, il défend l'idée selon laquelle des hommes éclairés ne peuvent pas faire « machine arrière » vers un système politique égalitariste et despotique. Il décrit d'ailleurs fort bien ce despotisme qui, nivelant l'ensemble de la société vers le bas, n'est pas sans nous rappeler le communisme staliniste, maoïste,

castriste ou nord-coréen. Tocqueville met ici son lecteur en garde contre les politiciens égalitaristes, mais prétend, dans le même temps, qu'un régime bien institué ne peut dévier vers le despotisme. C'est là qu'il se méprend car, à l'évidence, il suffit que ce régime, très libertaire, laisse une grande place à la dissidence, que celle-ci puisse s'exprimer sans contrainte, pour que, précisément, des poussées d'ordre totalitariste puissent se manifester et conquérir les cœurs des hétéroindividus. Plus le régime est libertaire et moins il y a d'obstacle pour l'expression de voix totalitaristes. Par voie de conséquence, cet égalitarisme peut bel et bien survenir dans une hétérotopie pleine d'hommes « éclairés », car ces mêmes hommes, pour certains, peuvent très aisément être aveuglés et détournés, motivés par quelque appât du gain ou désir de pouvoir, ou bien, pour les autres, s'ils résistent, être éliminés par une dissidence qui porte en elle des germes totalitaristes. L'existence, dans une société, d'hommes éclairés, dont je ne vois pas, d'ailleurs, en vertu de quoi ils pourraient être éclairés, ne garantit pas la société contre le totalitarisme. Cela, néanmoins, Tocqueville le suggère, avec quelques nuances, un peu plus loin dans son ouvrage, puisqu'il précise : « Les gouvernements démocratiques pourront devenir violents et même cruels dans certains moments de grande effervescence et de grands périls ; mais ces crises seront rares et passagères. Lorsque je songe aux petites passions des hommes de nos jours, à la mollesse de leurs mœurs, à l'étendue de leurs lumières, à la pureté de leur religion, à la douceur de leur morale, à leurs habitudes laborieuses et rangées, à la retenue qu'ils conservent presque tous dans le vice comme dans la vertu, je ne crains pas qu'ils rencontrent dans leurs chefs des tyrans, mais plutôt des tuteurs. Je pense donc que l'espèce d'oppression, dont les peuples démocratiques sont menacés ne ressemblera à rien de ce qui l'a précédée dans le monde ; nos contemporains ne sauraient en trouver l'image dans leurs souvenirs. Je cherche en vain moi-même une expression qui reproduise exactement l'idée que je m'en forme et la renferme ; les anciens mots de despotisme et de tyrannie ne conviennent point. La chose est nouvelle, il faut donc tâcher de la définir, puisque je ne peux la nommer. Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine ; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas ; il les touche et ne les sent point; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie. Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et

de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril ; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance ; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur ; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages, que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ? C'est ainsi que tous les jours il rend moins utile et plus rare l'emploi du libre arbitre ; qu'il renferme l'action de la volonté dans un plus petit espace, et dérobe peu à peu à chaque citoyen jusqu'à l'usage de lui-même. L'égalité a préparé les hommes à toutes ces choses : elle les a disposés à les souffrir et souvent même à les regarder comme un bienfait. Après avoir pris ainsi tour à tour dans ses puissantes mains chaque individu, et l'avoir pétri à sa guise, le souverain étend ses bras sur la société tout entière ; il en couvre la surface d'un réseau de petites règles compliquées, minutieuses et uniformes, à travers lesquelles les esprits les plus originaux et les âmes les plus vigoureuses ne sauraient se faire jour pour dépasser la foule ; il ne brise pas les volontés, mais il les amollit, les plie et les dirige ; il force rarement d'agir, mais il s'oppose sans cesse à ce qu'on agisse ; il ne détruit point, il empêche de naître ; il ne tyrannise point, il gêne, il comprime, il énerve, il éteint, il hébète, et il réduit enfin chaque nation à n'être plus qu'un troupeau d'animaux timides et industrieux, dont le gouvernement est le berger. J'ai toujours cru que cette sorte de servitude, réglée, douce et paisible, dont je viens de faire le tableau, pourrait se combiner mieux qu'on ne l'imagine avec quelques-unes des formes extérieures de la liberté, et qu'il ne lui serait pas impossible de s'établir à l'ombre même de la souveraineté du peuple » (*idem*). Ici, Tocqueville imagine un système réglé par une habitude hébétant tellement les individualités qu'elle pourrait servir le pouvoir à les manipuler avec grande aisance et en toute tranquillité. Il oppose ce type de gouvernance, qu'il qualifie de tutélaire, à la violence et la cruauté de crises populaires qui, selon lui, sont nécessairement passagères en démocratie. Son point de vue est assez semblable à celui développé par Hayek dans *La route de la servitude*, pour qui la bienveillance égalitariste d'un doux Etat providence ne peut conduire à rien d'autre que l'Etat totalitaire (Hayek 2005) – sauf que Hayek, contrairement à Tocqueville, n'exclut pas la violence et la haine. Là où Tocqueville fait erreur, c'est dans l'exclusion de la violence à long terme. En fait, il est deux cas de figures possibles : celui défini par Tocqueville, dans lequel c'est le régime démocratique qui glisse vers un Etat providence tutélaire qui amoindrit les volontés individuelles, lisse les consciences, et avilit

ainsi l'ensemble de la société ; mais aussi un autre, dans lequel, parce qu'elle est très libertaire, la participatie va autoriser une dissidence qui, trouvant des oreilles intéressées par ses discours, va convertir suffisamment d'individus pour que ceux-ci constituent des masses capables de faire trembler le pouvoir en place. Il est alors possible d'imaginer un Etat dans lequel les hommes auraient l'impression de tous détenir une part égale de pouvoir, une participatie en somme, et dans lequel ainsi pourraient s'exprimer tous les courants de pensées contraires au pouvoir en place. Ces courants dissidents pourraient être aussi bien modérés, tant dans le verbiage que dans les actes, que radicaux et extrémistes. Les plus virulents d'entre eux seraient les plus actifs et aussi les plus militants. Ils veilleraient à véhiculer leurs idées dans un nombre maximal de canaux, pour charmer un maximum d'individus. Ceux-là, conquis par les douces paroles du système dissident, et motivés par une haine certaine d'un certain nombre de factions et de pratiques tolérées par le système en place, s'organiseraient autour du chef de la dissidence, qui leur dicterait, dans ses discours haineux, idéologiques, démagogiques et subversifs, la marche à suivre en vue de construire un monde prétendument meilleur. Tout avilies, les masses le suivraient aveuglément, dans une insouciance sans aucune mesure et, portées par un alcool brumeux, par l'ivresse des révolutions, détruiraient, sur un seul mot d'ordre, tout ce qui ferait obstacle à leur conception idéale de la société. Rouleau compresseur, machine assoiffée de pouvoir et de barbarie que rien ne pourrait raisonner, cette avancée des masses, transcendées par leur idéologie et conduites par le parfum de la frénésie, constitue une menace tout aussi sérieuse, et pouvant amener le totalitarisme le plus tranchant, que l'Etat tutélaire pour la participatie. C'est que le totalitarisme, au lieu de naître dans les travées du pouvoir, peut surtout éclore de la dissidence. Cela se comprend d'autant mieux qu'un pouvoir en place, en tant que système stable de valeurs et d'habitudes, ne se transformera pas de lui-même ; s'il aura tendance à perdurer, à traverser les époques, il n'est que la dissidence qui puisse, non pas le faire changer, mais bien le remplacer. Si ce système est évolutif, c'est-à-dire s'il s'autorise une certaine flexibilité, laquelle pourrait le pousser à modifier sensiblement certaines de ses règles, il ne pourra pas, dans le cas de la participatie, devenir totalitariste par lui-même ; c'est contre son mode de fonctionnement. Tolérant par essence, il ne cultivera pas la haine, ouvert, il ne pratiquera pas l'exclusion ; s'il devient tutélaire, il ne le peut que par un laisser-aller total des individus qui, renonçant à la dissidence, pourraient sombrer dans une déshumanisation telle qu'ils se constitueraient eux-mêmes en tant que numéros, que marionnettes, sans jamais y avoir été contraints. Or les hommes ont souvent un penchant plus fort à la révolte qu'à l'obéissance, et encore moins qu'à la docilité spontanée ; et par voie de conséquence la

particratie ne pourra pratiquement jamais se transformer en un Etat providence tutélaire qui amoindrirait ou anéantirait la dissidence. C'est tout à fait impossible, puisque, dans ce régime, libre champ est laissé à la dissidence, et elle ne se privera jamais elle-même d'expression. De là découle que, nécessairement, tout totalitarisme provient de la dissidence ; aussi le dissident, qui a des pulsions ou des intentions totalitaristes, ne peut-il pas se cacher, pour justifier ses actes, derrière la dissidence. Si un système dissident détient toutes les caractéristiques du totalitarisme, alors il est possible de le classer parmi les systèmes totalitaires ; nul besoin d'attendre son accession au pouvoir pour constater cette réalité. C'est là une leçon de l'histoire, et aussi de l'hétérotopologie, d'après lesquelles il est respectivement possible de reconnaître un état de fait parce qu'il s'est déjà produit à maintes reprises par le passé, et d'identifier et de caractériser un système parce que tout système détenant certaines caractéristiques, parce qu'il est système, pratiquera une forme prédéfinie, d'après ses valeurs et ses caractéristiques, de l'exercice du pouvoir. Il est donc illusoire de croire que la dissidence d'un système peut justifier sa violence et sa haine de masses ; ce n'est pas en gagnant le pouvoir que celles-ci vont être apaisées ; au contraire, ce sont elles qui feront la loi. Cela, il ne faut pas le perdre de vue. Le totalitarisme sommeille, lorsqu'il n'est pas établi, dans la dissidence, il est l'une de ses formes multiples¹⁵³. Il ne faut pas le chercher ailleurs, cela serait bien vain. Si l'on veut trouver des systèmes totalitaristes dans une particratie, il suffit de scruter la dissidence, et de voir s'il est possible d'en débusquer. Bien entendu, le penchant totalitariste de la dissidence n'est guère automatique ; il ne représente qu'une possibilité, mais jamais une inéluctabilité.

Ce que je tenais à mettre en avant dans ce paragraphe, c'est que le totalitarisme prend source dans la dissidence et que, s'il prend de l'ampleur, ce n'est que parce que la particratie le lui permet. Moins il rencontre d'opposition, plus il se développe, et, plus il se développe, et bien souvent moins il rencontre d'opposition. Un système totalitaire n'a pas besoin d'accomplir son totalitarisme pour être reconnu en tant que tel, en quoi il est possible de l'enrayer par avance. Si cet enrayerment est souhaitable, c'est là une autre question. Quoi qu'il en soit, il est toujours possible. La fleur du totalitarisme ne pousse que dans un terreau fertile, vagabond, il

¹⁵³ Si je puis citer un exemple de dissidence aux allures totalitaristes, je considérerai le Lyiannaj Kont Pwofitasyon (LKP) réalisé en Guadeloupe au début de l'année 2009. L'on peut lire dans l'ouvrage de Verdol, *LKP ce que nous sommes !* (Verdol 2010) autant de discours aux teneurs démagogiques et subversives. J'ai d'ailleurs présenté un article sur le sujet lors du colloque international organisé par la Caribbean Studies Association en 2011, article intitulé *Hétérotopologie du LKP : jamais vu, déjà vu ou rejà vu ?* (Lasserre 2011).

ne s'invite que dans les bâtisses où l'on lui ouvre grand la porte¹⁵⁴. Le débusquer est une entreprise aisée, le rejeter l'est encore plus. L'accepter, au contraire, c'est admettre l'instauration d'un régime dystopique, dominant la moindre individualité et contrôlant la moindre parcelle de l'hétérotopie totalitaire. Accepter le totalitarisme, c'est renoncer à soi-même ; mais cette renonciation n'a rien à voir avec l'avolontarisme nécessaire pour devenir *l'être*, elle est une renonciation volontaire, choisie, à travers laquelle la conscience individuelle, assoiffée de pouvoir, a soit décidé de participer à la furie totalitariste, soit voulu se laisser berné par elle. En se pliant au totalitarisme, l'individu décide de renoncer à son humanité, de renoncer à sa conscience ; il choisit la haine, l'aliénation, l'abêtissement, la misère.

Plein d'idéaux, le totalitarisme porte en lui des valeurs fortes et inébranlables. Ce sont ces idéaux qui constituent autant de motifs d'actions pour les hétéroindividus embrigadés dans le totalitarisme. Faute d'être dangereux, je ne peux les qualifier ainsi, cela reviendrait à porter un jugement de valeur, ces idéaux-là, s'ils ne sont pas refoulés, conduisent à l'Etat totalitaire. Or si tous les idéaux diminuent les facultés intellectuelles individuelles, si tous affectent le discernement, les idéaux des systèmes totalitaristes en signent directement l'arrêt de mort. C'est là leur grande spécificité : ne laisser aucun espoir à aucun individu. En quoi le seul moyen, pour un individu, de s'extraire du totalitarisme, est d'assister à la destruction du système totalitaire ; telle est la seule voie de sortie pour les masses endoctrinées qui, sous l'égide du totalitarisme, sont prêtes à donner leurs vies en sacrifice pour le salut et la grandeur du régime et de son chef emblématique.

¹⁵⁴ Dans son ouvrage *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Schumpeter pointe du doigt cette réalité paradoxale selon laquelle les participatives – il emploie le terme de démocratie – sont particulièrement enclines à laisser libre cours aux courants qui leur sont contraires, et qui par-là même pourraient les menacer, en quoi elles sont les régimes les plus propres à accueillir le totalitarisme. Tels sont les mots de Schumpeter : « Je pourrais d'ailleurs m'en tenir là si la liturgie extrémiste ne consistait pas, pour une large part, à opposer des démentis violents aux réalités que je vais rappeler. Les extrémistes peuvent bien proclamer que les masses implorent d'être délivrées de leurs souffrances intolérables et agitent leurs chaînes dans les ténèbres du désespoir – mais soyons sérieux, il n'a jamais, à aucune époque, existé autant de liberté personnelle de corps et d'esprit pour tous, jamais autant de facilité à tolérer et même à financer les ennemis mortels de la classe dirigeante, jamais autant de sympathie agissante à l'égard des souffrances réelles ou imaginaires, jamais autant de bonne volonté à assumer des charges sociales que ce n'est le cas dans la société capitaliste moderne » (Schumpeter 1983).

§ 101. Pourquoi il s'agit d'un contre-idéal

J'aurais très bien pu parler, pour qualifier l'anarchie, d'idéal et non pas de contre-idéal. Pourtant, c'est délibérément que j'ai choisi de défendre la position d'un contre-idéal anarchique plutôt que d'un idéal anarchique. Pourquoi ce choix ? Pour la simple raison que, me semble-t-il, tout idéal est poussé par une conviction, et toute conviction entraîne une action et, sur le plan politique, de l'interventionnisme. Or l'anarchie, par définition « absence de forme », ne peut être conduite par un gouvernement, elle ne peut être décidée ; sinon, ce n'est plus de l'anarchie, c'est déjà un système politique mené par un idéal. Jusqu'alors, je n'ai jamais rencontré, ni lu, d'auteurs qui défendaient un contre-idéal ; même Bakounine, que l'on pourrait croire libéré des idéaux politiques, se laisse prendre au piège de l'idéal et tombe dans ses travers. L'on lit notamment, chez lui : « Peut-être aussi, tout en parlant de la *liberté* comme d'une chose qui leur est bien respectable et bien chère, la comprennent-ils tout à fait autrement que nous ne la comprenons, nous autres matérialistes et socialistes révolutionnaires. En effet, ils n'en parlent jamais sans y ajouter aussitôt un autre mot, celui d'autorité, un mot et une chose que nous détestons de toute la force de nos cœurs » (*Dieu et l'Etat*, Bakounine 1997) ; il défend ici ouvertement l'idéal d'une liberté sans limite, c'est-à-dire une possibilité d'expression illimitée des volontés humaines, qui ne seraient freinées par rien, sinon probablement elles-mêmes. Puis, dans son *Catéchisme révolutionnaire*, il écrit d'abord : « Il est impossible de déterminer une norme concrète, universelle et obligatoire pour le développement ultérieur et pour l'organisation politique des nations », ce qui peut ressembler à de l'anarchie, avant de se contredire en signalant : « Droit pour chacun, homme ou femme depuis la première heure de sa naissance jusqu'à l'âge de sa majorité, d'être complètement entretenu, surveillé, protégé, élevé, instruit dans toutes les écoles primaires publiques, secondaires, supérieures, industrielles, artistiques et scientifiques, aux frais de la société » (Bakounine 2009) ; mais sur quoi d'autre qu'un idéal égalitaire pourrait reposer une telle société ? Imbibé d'idéologie matérialiste, Bakounine n'a jamais été véritablement en mesure de penser l'anarchie. Il en va de même pour Reclus qui, pourtant, prône « l'idéal anarchique » ; selon lui, celui-ci devrait se réaliser dans l'Internationale, par le biais de grèves mais aussi de diverses associations entre les ouvriers du monde entier. Il conclut d'ailleurs son ouvrage *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique* par cette prophétie : « Ainsi les

grands jours s'annoncent. L'évolution s'est faite, la révolution ne saurait tarder. D'ailleurs ne s'accomplit-elle pas constamment sous nos yeux, par multiples secousses ? Plus les consciences, qui sont la vraie force, apprendront à s'associer sans abdiquer, plus les travailleurs, qui sont le nombre, auront conscience de leur valeur, et plus les révolutions seront faciles et pacifiques. Finalement, toute opposition devra céder et même céder sans lutte. Le jour viendra où l'Évolution et la Révolution, se succédant immédiatement, du désir au fait, de l'idée à la réalisation, se confondront en un seul et même phénomène. C'est ainsi que fonctionne la vie dans un organisme sain, celui d'un homme ou celui d'un monde » (Reclus 1906). Pourtant, son idéal n'a rien d'anarchique, il est plutôt motivé par un certain fanatisme marxiste, voire proche du syndicalisme révolutionnaire tel qu'il est présenté dans la *Charte d'Amiens* (1906), ou encore dans l'œuvre de Sorel, qui évoque le « mythe de la grève générale » comme moyen d'action des travailleurs (*L'avenir socialiste des syndicats*, Sorel 1901). Dans cette même mouvance matérialiste se trouve Pelloutier, qui écrit, dans *L'organisation corporative et l'anarchie* : « nous ne pouvons imaginer la société future (société transitoire, car, si vive que soit notre imagination, le progrès l'est plus encore, et demain peut-être notre idéal présent nous paraîtra bien vulgaire), nous ne pouvons imaginer la Société future que comme l'association volontaire, libre, des producteurs. [...] Bref, les ouvriers, après s'être crus si longtemps condamnés au rôle d'outil, veulent devenir des intelligences pour être en même temps les inventeurs et les créateurs de leurs œuvres. Qu'ils élargissent donc le champ d'étude ouvert devant eux. Que, comprenant qu'ils ont entre leurs mains toute la vie sociale, ils s'habituent à ne puiser qu'en eux l'obligation du devoir, à détester et à briser toute autorité étrangère. C'est leur rôle, c'est aussi le but de l'anarchie » (Pelloutier 1896). Étrangement, il semblerait que, au lieu de parler d'anarchie, tous ces auteurs évoquent un monde idéal pour les ouvriers, victimes, disent-ils, du système capitaliste, monde idéal qui ne serait en rien anarchique. C'est qu'ils ont appelé anarchie autre chose que l'anarchie, qu'ils n'ont pas employé le bon mot au bon endroit. C'est la raison pour laquelle leurs anarchies sont toutes pleines d'idéologie, une idéologie tendanciellement marxiste, matérialiste dirai-je, tournée vers le syndicalisme révolutionnaire, qui ne peut donc en aucun cas déboucher sur l'anarchie, c'est-à-dire l'absence effective de pouvoir politique.

Le contre-idéal anarchique, au contraire, ne veut pas imposer l'anarchie. Pour vous donner une idée, il est assez ressemblant à ce que préconise Zhuangzi : « Toute théorie, toute convention, est fausse et fausse. Les théories optiques ont faussé la notion naturelle des couleurs. Les théories acoustiques ont altéré la vraie notion des sons. Les théories sur la bonté, ont perverti la spontanéité des relations. Les théories sur l'équité, ont oblitéré le sens

inné de la justice. Les théories sur les rites ont produit la subtilité, celles sur la musique ont développé la lascivité. Les théories sur la sagesse ont multiplié les politiciens, celles sur la science ont multiplié les ergoteurs. Passe encore que, s'en tenant pratiquement aux lois naturelles, on spéculât théoriquement sur les thèmes susdits ; ce serait assez indifférent. Mais si, ayant mis en oubli les lois naturelles, on laisse ces spéculations influencer la pratique, ce sera le désordre et l'anarchie ; et si on en vient à les honorer, à leur donner force de loi, hélas ! pauvre monde ! ce sera la frénésie en plein. Voyez où en est venu le gouvernement de nos jours. A n'être plus qu'une succession ininterrompue de rites. A peine cette cérémonie est-elle terminée, que déjà il faut garder l'abstinence pour préparer la suivante, puis repasser par toute la série des courbettes, des chants et des danses, et ainsi de suite, sans trêve et sans fin. Tout autrement ferait un vrai Sage, si, bien malgré lui, il avait dû se charger du soin de l'empire. Se tenant dans le non-agir, il emploierait les loisirs de sa non-intervention, à donner libre cours à ses propensions naturelles. L'empire se trouverait bien d'avoir été remis aux mains de cet homme. Sans mettre en jeu ses organes, sans user de ses sens corporels, assis immobile, il verrait tout de son œil transcendant ; absorbé dans la contemplation, il ébranlerait tout comme fait le tonnerre ; le ciel physique s'adapterait docilement aux mouvements de son esprit ; tous les êtres suivraient l'impulsion (négative) de sa non-intervention, comme la poussière suit le vent. Pourquoi cet homme s'appliquerait-il à manipuler l'empire, alors que le laisser-aller suffit ? » (Zhuangzi 1950). Ici, lorsqu'il utilise le mot « anarchie », il signifie plutôt désordre, et non pas anarchie comme système politique. Au fond, c'est un peu cela, le contre-idéal anarchique, un idéal qui n'en n'est pas un, un idéal qui refuse tout idéal, c'est-à-dire qui se refuse à agir dans telle ou telle direction. A y regarder de plus près, cela pourrait nous faire penser à une forme camouflée de libéralisme ; car le laisser-faire, exprimé ici par Zhuangzi, que l'on retrouve aussi chez Laozi, lorsqu'il conte : « – Durant trois mois de retraite, j'ai réglé mon esprit et dompté mon corps, pensant comment il faudrait m'y prendre pour gouverner sans me fatiguer. Dans l'état de veille, je n'ai pas trouvé la solution ; elle m'est venue, pendant que je dormais. Je sais maintenant que le Principe suprême ne s'atteint pas par des efforts positifs, (mais par abstraction et inaction). La lumière est faite dans mon esprit, mais je ne puis pas vous expliquer la chose davantage. Après ce songe, Hoang-ti régna encore durant vingt-huit ans, (appliquant la méthode de laisser aller toutes choses). Aussi l'empire devint-il très prospère, presque autant que le pays de *Hoa-su-cheu*. Puis l'empereur monta vers les hauteurs, d'où, deux siècles plus tard, le peuple (qui le regrettait) le rappelait encore » (Laozi 1950) ; ce laisser-faire n'est pas sans nous rappeler le « Laissez faire, laissez passer », prononcé, apprend-on dans la *Notice sur les économistes* (Dupont de Nemours 1846) par

Gournay ; en fait, l'anarchie défend un postulat beaucoup plus fort que le libéralisme, un postulat de non postulat ; ainsi ne place-t-elle pas la liberté, comme c'est le cas dans le libéralisme, comme droit sacré, mais n'en tient jamais compte lorsqu'elle trace son chemin. Alors que le libéralisme défend la liberté comme un réceptacle sacré, ce qui pousse les libéraux à imposer des règles pour défendre cette liberté, en quoi, finalement, ils se constituent en tant que défenseurs d'une liberté forcée, contrainte et imposée, l'anarchie ne défend, si elle est véritablement anarchiste, aucun idéal. Et c'est d'ailleurs parce qu'il n'acquiesce devant aucun idéaux que le contre-idéal devient anarchique, si bien que le qualificatif anarchique, associé à contre-idéal, est presque de trop, il est presque redondant ; l'anarchie est la conséquence immédiate et automatique du contre-idéal ; elle est la seule alternative possible à un système auquel l'on renoncerait, pour ainsi dire, à un asystème. Symétriquement, parler d'idéal anarchique est totalement contradictoire ; ce qui est de nature anarchique ne peut incarner un idéal, sinon forcément un contre-idéal, c'est-à-dire un état dans lequel l'on ne songe à rien d'idéal, un état dépourvu de sacré, dépourvu d'universel, dépourvu de cette sacro-sainte vérité et de cette liberté à tout prix, pour laquelle l'on est prêt à sacrifier bien plus que des bribes de volontés. Le contre-idéal anarchique ne cherche pas la lutte, il ne vante pas les mérites et le courage des combattants, il ne se gargarise d'aucune victoire, ni ne se glorifie d'aucune œuvre. Parce qu'il est anarchique, il n'attaque pas ni ne se défend. Sans être inanimé, il est simplement sans volonté.

Ce qui différencie aussi le contre-idéal anarchique du libéralisme, en plus de son refus de dicter des règles, diction conservée par le libéralisme¹⁵⁵, car il ne faut pas perdre de vue que tout acte interventionniste, quel qu'il soit, même pour défendre le libéralisme, est de fait dirigiste et anti-anarchique, en quoi le libéralisme, lorsqu'il veut s'exporter, lorsqu'il veut convaincre, lorsqu'il veut faire la loi, emploie des procédés qui n'ont rien à envier aux régimes socialistes – que sont ces grandes institutions, telles que le Fonds Monétaire International, la Banque Mondiale, ou encore les agences de notations, sinon des ministères socialistes à la solde du libéralisme ? – c'est son mode d'expression et de réalisation. Le libéralisme est une doctrine qui a vocation à s'appliquer à une société, et les libéraux veulent se donner les moyens de parvenir à instaurer le libéralisme sur le plan politique. Le libéralisme, qui se réfère à l'Etat, qui a besoin de l'Etat sous sa forme d'Etat gendarme, garant

¹⁵⁵ Même Bastiat, porte-parole français d'un libéralisme des plus radicaux, n'échappe pas à cette volonté de régulation ; il écrit en effet, dans ses *Harmonies économiques* : « N'attendez de moi [l'Etat] que deux choses : Liberté, Sécurité, – et comprenez bien que vous ne pouvez, sans les perdre toutes les deux, m'en demander une troisième » (Bastiat 1851).

de la liberté et de la sécurité, est un projet politique collectif gonflé par des idéaux et institutionnalisés. L'anarchie, *a contrario*, sauf à considérer les systèmes anarchiques tronqués et dévoyés de Bakounine, Reclus et consorts, se passe totalement de l'Etat ; elle n'a pas besoin de l'Etat, ni pour redistribuer les richesses, ni pour construire des infrastructures, ni pour assurer la sécurité intérieure et extérieure du pays ; l'anarchie, c'est une société asociale, c'est un regroupement humain qui n'est pas géré par l'Etat. L'anarchie est dépouillée de toute réglementation, de toute législation. Alors, dira-t-on, pour parvenir à un tel système, il faudrait raser tout ce qui existe aujourd'hui, vider les mémoires des hommes, et leur montrer la voie d'un système social autre, basé sur la non société ; eh bien cela serait une grossière erreur, et cela serait anti-anarchique. Car, je le rappelle, partout où il y a intervention, partout où il y a volonté, et partout où il y a endoctrinement, et il s'agit bel et bien, dans ce schéma-là, d'un endoctrinement, forcé qui plus est, il n'y a pas anarchie. Par voie de conséquence, la seule possibilité de réaliser l'anarchie commune, c'est que celle-ci survienne spontanément, sans avoir été contrainte. Il faut donc que l'ensemble des volontés individuelles, sans exception, renoncent d'elles-mêmes à leurs valeurs et leurs habitudes, à leurs lois, leurs ambitions et leurs désirs, pour que se réalise l'anarchie. Une telle convergence, vous pouvez le concevoir, est cependant tout à fait inimaginable. C'est pourquoi le contre-idéal anarchique ne pourra jamais, du moins, pas de nos jours, émerger une société de type anarchiste. L'anarchie, plus qu'un objectif social, est une démarche individuelle à travers laquelle un homme, par ses attitudes et ses décisions, peut choisir un certain mode de vie ; ce mode de vie anarchique est sans contrainte, sans limite, sans autorisation ni interdit. Il en découle que l'anarchiste, même solitaire, ne reconnaît aucune règle et n'accepte d'en respecter aucune, sans vouloir pour autant, sinon il se trahirait, en imposer à quiconque. L'anarchiste, c'est l'individu qui s'est débarrassé des règles, celui qui a libéré sa volonté tout en s'affranchissant de ses désirs. En refusant d'obéir, il laisse libre champ à sa volonté, en renonçant à dicter des règles, il l'abandonne au même instant. Et ainsi il sort du système, ainsi s'extrait-il de tout système, de ceux qui l'oppressent comme de ceux par lesquels il pourrait se faire lui-même oppresseur. En même temps, il s'affranchit de la doctrine ; ni endoctrineur, ni endoctriné, ni sincère, ni hypocrite, il est au-delà du manichéisme humain, au-delà du bien et du mal. Ce qu'il faut faire, il n'en a pas idée, ce qu'il veut faire, il ne le veut pas. Et ainsi il gagne une paix qui dépasse tous les bonheurs ponctuels, autant de souhaits accomplis par les hommes au sacrifice de souhaits connexes, qui laissent l'humanité sans répit, la poussant toujours vers d'autres envies, vers d'autres fins.

Le contre-idéal anarchique, lui, n'a que faire des moyens et des fins. En fait, il s'inscrit dans une logique acausale. L'anarchiste, alors, ne lutte jamais pour l'instauration de tel ou tel Etat, de telle ou telle loi. Il ne participe pas à la vie politique, et ce en aucune manière. C'est un homme libéré de la politique, un homme libéré de toute décision. En fin de compte, c'est un homme qui imite *l'être*. Inactif, désintéressé, il sort ainsi du système. Alors, si la plupart, la totalité, devrais-je dire, des hommes, évoluent sous la coupe d'un système, si tous souffrent de quelque aliénation, si beaucoup sont des endoctrineurs endoctrinés des plus sincères, le seul moyen pour eux de sortir du système et de ne le plus vouloir. Dès lors que les hommes ne voudront plus de système ni pour eux-mêmes, individuellement, ni pour autrui, alors ils seront dans le contre-idéal anarchique. Plus aucun système ne s'exercera sur eux, et ils ne généreront plus aucun système en eux. En d'autres termes, le contre-idéal anarchique, pour l'individu, c'est l'absence de morale et de législation politique, le vide de normes intérieures et extérieures ; une rupture nette avec tout système par laquelle il ne deviendra guère meilleur, mais seulement autre qu'hétéroindividu, par laquelle il redeviendra un homme.

§ 102. La réalité anarchique du monde

L'homme plongé dans le système se pose cette éternelle question quant à sa liberté : « suis-je libre ? » N'est-ce pas, au fond, son unique tracas ? Cette liberté individuelle se place systématiquement en opposition avec une autorité systémique qui veillerait à la restreindre. Ce système restrictif est couramment incarné en la personne morale de l'Etat qui, par ses législations, détermine des droits et des devoirs qui vont limiter le champ d'action de l'individu. C'est la raison pour laquelle les individus ont tendance à s'associer et à former des groupes dissidents organisés ; ceux-ci veulent soit faire pression sur l'Etat, soit le renverser, afin d'accroître les libertés individuelles de ceux qui y prennent part, et parfois même d'autres individus, pouvant sembler non concernés, ou étant moins impliqués ; c'est que ces dissidents actifs sont souvent plus soucieux de la liberté des individus que les individus eux-mêmes. C'est ce souci de libération individuelle qui a conduit à toutes les révolutions pratiques et théoriques. Car les théories de la révolution ne manquent pas ; depuis l'apparition du

marxisme, elles se sont même multipliées, et l'on a vu paraître des dizaines de théories provenant de dizaines d'auteurs différents, en vue de l'instauration d'un Etat socialiste, communiste, anarchiste etc. Mais aucune n'est parvenue à véritablement libérer les consciences individuelles de leurs tourments, aucune ne leur a donné une liberté dont ils auraient pu se satisfaire. D'où la multiplication des théories anarchistes, visant précisément à libérer définitivement l'individu de tout pouvoir politique. Dans l'anarchie, l'individu n'est plus censé être contraint de respecter telle ou telle loi ; il peut laisser libre cours à sa volonté sans avoir à se sentir menacé par un pouvoir oppressif systémique. Cependant, en dépit de ces multiples doctrines, qui se prévalaient comme autant de modes d'emploi à la réalisation d'un modèle sociétal anarchique viable, l'anarchie ne s'est jamais réalisée, et aucune société ne l'a jamais expérimentée. Qui plus est, outre cette irréalisation de l'anarchie, les doctrines en question ont toujours offert quelque compromis avec le pouvoir politique, en tolérant un Etat qui, d'après leurs auteurs, devrait garantir la liberté et la sécurité, ou bien un Etat par l'entremise duquel les richesses créées seraient distribuées plus équitablement. Mais cela, ce n'est plus de l'anarchie, c'est autre chose, c'est soit du libéralisme, avec son Etat gendarme, soit du socialisme, avec sa planification. En fait, les théoriciens de l'anarchie ont toujours renoncé à l'anarchie ; ils ont proposé autre chose, un modèle sociétal autre, qui pouvait, de loin, s'apparenter à de l'anarchie, mais qui, en réalité, n'en n'était pas du tout.

Première inquiétude, dit-on, l'Etat amoindrit les libertés individuelles. Alors, pour faire grandir ces libertés, il faut soit réformer l'Etat, soit le détruire. La liberté, enfin, la possibilité pour la volonté de faire ce qu'elle veut, car c'est bien de cela dont il s'agit ici, est si sacrée pour les hommes qu'ils estiment devoir tout mettre en œuvre pour la défendre et ne jamais la troquer contre quelque droit ou quelque avantage – en contrepartie desquels viendront, bien sûr, des devoirs et des désavantages. Cette soif effrénée de liberté, n'est-ce pas elle qui a fait penser et dire ceci à Robespierre : « Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est pour le peuple le plus sacré et le plus indispensable des devoirs » (*Constitution de 1793 ou de l'an I*) et : « La clémence qui compose avec la tyrannie est barbare » (*Second discours de Maximilien de Robespierre, sur le jugement de Louis Capet ; prononcé à la Convention Nationale, le 28 décembre, l'an premier de la République*), ou encore : « Malheur à nous, si nous n'avons pas la force d'être tout à fait libres, une demi-liberté nous ramène nécessairement au despotisme » (*Discussion sur l'institution des jurés, Robespierre 1790*) ; mais n'est-ce pas elle, aussi, qui l'a poussé à perpétrer tous les actes de barbaries que nous lui connaissons ? Car il est tout aussi certain que, pour servir leur amour envers la liberté, les dissidents ou les systèmes dominants sont prêts à verser dans

l'oppression et la répression sanglante. Autrement dit, en recherchant une forme d'anarchie, ils ne font qu'augmenter le dirigisme et la législation ; en quoi ils sont de faux anarchistes, de simples politiciens qui entonnent une chanson et qui pensent à contresens de leur propos – il peut aussi s'agir d'hommes sincères inintelligents, qui n'arrivent pas à mesurer dans sa globalité le poids de leurs actes.

Pourtant, il est des auteurs qui ont essayé d'imaginer une société avec le moins d'Etat possible, ou sans Etat, et qui ont estimé que l'avènement de cette société était inévitable. C'est notamment le cas de Konkin, défenseur du libertarianisme, qui, dans *Le manifeste néo-libertarien*, avance la thèse selon laquelle la révolution est irrémédiable et va permettre la transition entre l'étatisme et l'anarchie : « C'est lorsque l'Etat projette sa dernière vague de répression – et que cet élan se brise sur la résistance des agoristes – qu'a vraiment lieu la Révolution. Une fois qu'il est clair que l'Etat ne peut plus ni piller, ni payer ses propres parasites, ses gens vont changer de camp pour aller vers ceux qui sont à même de les faire vivre, et l'Etat implosera rapidement en une série de poches d'étatisme dans des zones reculées – s'il en reste. [...] Certains diront que l'Etat pourrait s'effondrer pacifiquement quand les étatistes voient leur fin inéluctable arriver. Si les étatistes étaient assez raisonnables pour ne pas utiliser la force brute face aux alternatives du Marché, ce ne seraient pas des étatistes. La Révolution est absolument inévitable » (Konkin 1980). Cette prophétie n'est pas sans nous rappeler les divinations de Marx, selon qui la révolution du prolétariat ne pouvait pas ne pas se produire. Bien entendu, cela n'est que du rêve, et n'est fondé sur aucune démonstration. Il ne s'agit que d'idéologie, un dogme supplémentaire, qui se prévaut de l'anarchie mais qui, en réalité, est très dirigiste, et ne laisse pas beaucoup de place aux pensées contraires ou décalées. Sur la même tonalité de l'irréversibilité de la réalisation de l'anarchie, l'on retrouve Nozick qui, dans son ouvrage *Anarchie, Etat et utopie*, prétend qu'un « Etat minimal » va s'instaurer inéluctablement par le moyen d'une main invisible (Nozick 2003). Ici, ce n'est pas la révolution qui va mener à l'anarchie, mais la main invisible. Etrangement, depuis des millénaires d'histoire de l'humanité, aucune main, ni visible, ni invisible car, dans le fond, c'est presque la même chose, n'a conduit à l'Etat anarchique ; et il est fort à parier que cet Etat ne se produira jamais à partir de cette dernière. La seule possibilité de voir l'anarchie se produire, c'est que l'ensemble des individus, sans la moindre exception, décident de vivre l'anarchie ; ni la main invisible, ni la révolution qui, il faut croire, est aussi poussée par une main invisible, ne peuvent se substituer à cette démarche collective et nécessairement spontanée.

Il existe également une littérature, que l'on pourrait qualifier, non pas de minarchiste, mais plutôt d'anarcho-capitaliste, qui s'affaire à décrire des sociétés s'organisant non pas autour de l'Etat, mais autour du marché. Je pense plus précisément à Friedman qui, dans *Vers une société sans Etat*, établit un modèle de société anarchique pragmatique, plus basé sur des réformes que sur des révolutions. Il écrit : « Un gouvernement limité, disent-ils [les libertariens], peut garantir une justice uniforme basée sur des principes objectifs. Dans un régime anarcho-capitaliste, les lois varient selon le lieu et selon la personne, du fait des désirs et des croyances irrationnelles des différents consommateurs, que différentes agences de protection et d'arbitrage doivent servir. Cet argument suppose que le gouvernement limité est mis en place par une population dans laquelle la plupart des membres croient en les mêmes principes de lois, principes qu'ils croient justes. Avec une telle population, l'anarcho-capitalisme va produire la même loi uniforme et juste ; il n'y aura pas de marché pour d'autres formes de lois. Mais comme le capitalisme peut s'accommoder avec une diversité de fins individuelles, alors l'anarcho-capitalisme peut s'accommoder avec une diversité de jugements individuels en ce qui concerne la justice. Une société idéale et objective pourvue d'un gouvernement limité est supérieure à une société anarcho-capitaliste précisément dans le même sens qu'une société socialiste idéale est supérieure à une société capitaliste. Le socialisme fait mieux avec des individus parfaits que le capitalisme avec des individus imparfaits ; le gouvernement limité fait mieux avec des individus parfaits que l'anarcho-capitalisme ne fait à avec des individus imparfaits. Et il est plus agréable de porter un bikini sous un beau soleil qu'un imperméable sous la pluie. Ce n'est pas pour autant qu'il ne faut pas utiliser de parapluie ou de parasol »¹⁵⁶ (Friedman 1992). Favorable à une anarchie organisée

¹⁵⁶ « Limited government, they say, can guarantee uniform justice based on objective principles. Under anarcho-capitalism, the law varies from place to place and person to person, according to the irrational desires and beliefs of the different customers that different protection and arbitration agencies must serve. This argument assumes that the limited government is set up by a population most or all of whose members believe in the same just principles of law. Given such a population, anarcho-capitalism will produce that same uniform, just law; there will be no market for any other. But just as capitalism can accommodate to a diversity of individual ends, so anarcho-capitalism can accommodate to a diversity of individual judgments about justice. An ideal objectivist society with a limited government is superior to an anarcho-capitalist society in precisely the same sense that an ideal socialist society is superior to a capitalist society. Socialism does better with perfect people than capitalism does with imperfect people; limited government does better with perfect people than anarcho-capitalism with imperfect. And it is better to wear a bikini with the sun shining that a raincoat when it is raining. That is no argument against carrying an umbrella ». A noter le jeu de mot intraduisible avec l'emploi du mot « umbrella » qui, en anglais, signifie aussi bien parapluie que parasol.

autour de différents marchés – ce qui semble être une étrange conception de l’anarchie – Friedman essaie de convaincre ses lecteurs de l’anarcho-capitalisme qui, en fait, est une version poussée à l’extrême d’un capitalisme mêlé au libéralisme, c’est-à-dire un Etat dans lequel les pouvoirs publics n’existeraient pas, et seraient remplacés par des pouvoirs privés. Mais là encore, en rien il ne s’agirait d’anarchie ; tant que le pouvoir est maintenu, tant qu’il y a du droit, tant qu’il y a des règles, tant qu’il existe des individus qui veulent imposer des conditions à d’autres, alors l’anarchie n’est qu’un songe, qu’un mirage. L’anarcho-capitalisme, par conséquent, ne traduit aucune réalité anarchique. Ce que tout ce courant de pensées est parvenu à construire, c’est un autre type d’organisation, un autre système, avec d’autres pouvoirs. Assez étrangement, cependant, Rothbard, qui est l’un des défenseurs de l’anarcho-capitalisme, fait cette réflexion assez contradictoire avec les postulats anarcho-capitalistes, une réflexion qui, pour une fois, évoque un véritable type d’anarchie : « On n’a pas assez réfléchi sur le fait que le monde a toujours existé dans un état d’anarchie internationale, sans gouvernement aucun, sans monopole coercitif de la décision *au-dessus* des divers pays. Pourtant, les relations internationales entre leurs *citoyens privés* ont généralement fonctionné assez correctement malgré cette absence d’un gouvernement unique au-dessus d’eux » (*L’éthique de la liberté*, Rothbard 2011). Si je le rejoins sur la première partie de sa remarque, je crois que, dans la deuxième partie, Rothbard se méprend. C’est un fait, à l’échelle des Etats, le monde est dans une situation d’anarchie internationale, mais seulement à l’échelle des Etats... Les individus, eux, au niveau mondial, ne sont guère dans une situation d’anarchie ; gouverné par des règles de toutes sortes, des contrats qui les lient, mais aussi les lois des pays qu’ils visitent, ils ne sont jamais, malgré l’absence d’un gouvernement international, dans une anarchie. Ce que nous présente ici Rothbard, c’est un effet d’optique visant à nous faire croire que l’anarchie internationale s’applique aux individus du monde, alors que, en réalité, elle n’a de sens que si l’on considère les Etats en tant qu’individus – auquel cas, évidemment, il y a bel et bien anarchie ; quoique, aujourd’hui, avec les nombreux accords économiques et militaires entre les Etats, ainsi que l’existence de l’Organisation des Nations Unies, l’anarchie mondiale entre Etats peut être largement remise en question.

C’est que l’anarchie est inconstructible. Elle ne peut pas être pensée et, si elle est fabriquée intentionnellement, alors elle perd sa dimension anarchique. Démarche individuelle, elle doit s’affranchir de toutes les abstractions qui tendent à aliéner les hommes ; l’anarchiste ignore les systèmes, il méconnaît tous les concepts vagues et abstraits visant à dénommer des groupements d’individus, et ne se concentre que sur ce qui existe vraiment, sans essayer d’en

tirer profit ou bien d'en extraire quelque pouvoir. C'est dans l'avolontarisme que se bâtit l'anarchie, en quoi elle ne se construit pas, en quoi elle n'est le fruit d'aucune initiative, sinon plutôt une concordance inattendue et improbable de l'ensemble des volontés vers le refus de leur volonté. Mais comme elle est inconstructible, elle est très aisément destructible ; il suffit que la volonté refasse surface un seul instant pour qu'elle s'effondre et cède sa place aux systèmes. Dans une société, fût-elle composée d'un million d'individus tous anarchistes, il suffirait qu'un seul d'entre eux exprime quelque velléité de pouvoir pour que tout le système anarchique s'écroule ; en effet, les neuf-cent quatre-vingts dix-neuf mille neuf-cent quatre-vingts dix-neuf individus restants devront, s'ils souhaitent recouvrer l'Etat d'anarchie, exercer un contre-pouvoir contre cet individu-là, et en cela tous mettraient un terme à l'anarchie qui, par définition, vise à ne pas user de la force pour faire respecter quelque règle que ce soit. La volonté d'un seul individu, même dans la multitude, suffit alors pour faire apparaître des systèmes. Les deux principaux systèmes qui émergent, si l'on ne dégrossit pas, sont le pouvoir, tenu par le système dominant, et la dissidence, organisée autour des systèmes dissidents. En d'autres termes, ces deux systèmes sont l'Etat et le peuple. Ce qu'il faut garder à l'esprit, et cela, il me fallait le signaler, c'est que ni l'Etat ni le peuple ne sont des réalités effectives ; ce ne sont que des abstractions qui renvoient à des idéologies, ou encore à un certain nombre, une certaine qualité d'individus. A titre d'exemple, je voulais vous rappeler cette phrase de Bastiat, selon qui « L'Etat, c'est la grande fiction à travers laquelle tout le monde s'efforce de vivre aux dépens de tout le monde » (*L'Etat*, Bastiat 1848) ; bien entendu, ici, Bastiat dénonce l'Etat interventionniste ; mais, là où il voit juste, c'est dans le fait que l'Etat, en tant que système, est bel et bien une fiction, fiction incarnée par des dirigeants et à laquelle tous les citoyens prennent part, et dans laquelle toutes les individualités s'effacent à la faveur du profil défini par l'idéologie de l'Etat. Le peuple, quant à lui, et là, il me plaît de citer Stirner pour illustrer cette idée, est également un leurre, une abstraction qui ne renvoie à aucune réalité causale immédiate ; Stirner pense que le peuple est une « illusoire personne », et ajoute que « La liberté du peuple n'est pas ma liberté » (*L'unique et sa propriété*, Stirner 1994). Cela, je ne puis le dénier, car c'est l'évidence même. Le peuple n'est pas une personne, le peuple n'est pas un homme, c'est un système ; par conséquent, le peuple ne pense pas, le peuple n'agit pas, le peuple ne veut pas ; le peuple est inapte à toute réflexion et à toute initiative. Seul, le peuple ne peut rien faire ; le peuple, c'est un grand arbre derrière se cachent les hommes pour se persuader qu'ils appartiennent à un ensemble plus important, plus universel, qu'ils ne peuvent ignorer et qui doit être régulé. Mais le peuple, en réalité, ce n'est rien. Si l'on regarde la courbe de l'histoire, l'on s'aperçoit d'ailleurs qu'aucun peuple n'a

jamais été capable de construire quoi que ce soit : ce à quoi ont été bons les peuples a toujours été l'exécution des tâches prescrites par l'Etat. Le peuple, c'est un système qui singe un autre système, à savoir l'Etat, ou qui se rebiffe contre lui. Nietzsche n'a-t-il pas quelque raison lorsqu'il dit que « L'Etat est une institution judiciaire en vue de protéger les individus les uns contre les autres ; si l'on en exagère le raffinement, c'est, pour finir, l'individu qui en est affaibli, voire aboli – et, par suite, le but premier de l'Etat radicalement anéanti » (*Humain, trop humain*, Nietzsche 1968 a.) ? L'Etat, par antagonisme, crée le peuple – qui est le revers de l'Etat en tant que pouvoir politique – et ainsi les individus disparaissent-ils sous la grande couverture du peuple et de l'Etat. Aucun peuple ne peut appréhender l'anarchie car aucun peuple ne peut exister sans système. Si un peuple vise un idéal anarchique, alors il n'est plus dans l'anarchie, il est ailleurs, quelque part entre les entraves du dirigisme et du pouvoir.

Alors qu'est-ce que l'anarchie sinon un impossible système, quelque chose que nul ne connaîtra jamais, dont nul n'aura jamais conscience ? Est-elle possible ? Oui. Est-elle pensable ? Non. L'anarchie est comme la nature, sans règle ni calcul. Aussi à cela voulais-je ajouter que, au regard du monde tel que nous pouvons l'observer, avec ses sociétés et ses multiples systèmes, qui n'ont rien d'anarchique, il est tout de même possible d'observer un semblant d'anarchie. A l'origine de l'humanité, avant les sociétés, les hommes vivaient en anarchie ; ce n'est qu'à la suite d'une série de comportements et de décisions que l'anarchie a, croit-on, disparu. Mais, en réalité, elle se cache derrière les systèmes, sommeille sous leur robe épaisse, sans ne s'être jamais véritablement éteinte. L'anarchie est partout, elle est comme le monde et le monde est anarchique. Les Etats, les systèmes dominants et dissidents, ne sont rien sinon la résultante d'un univers anarchique. Ils sont les fruits de la volonté humaine, qui s'est superposée à l'anarchie du monde. Sortir du système, pour l'homme, cela revient à regagner l'anarchie, c'est-à-dire à retourner vers un Etat de non droit, dans lequel le droit du plus fort, seul droit en vigueur dans les systèmes, est aboli. Aussi est-il bien vain de vouloir construire, penser ou imposer l'anarchie ; il suffit de regarder le monde pour voir ce qu'est précisément l'anarchie. Pour se dégager du système dans lequel il est, l'homme a pour seule possibilité la résistance anarchique qui, en soi, n'est pas vraiment une résistance ; s'il ne lutte pas, s'il laisse filer les événements sous ses yeux sans intervenir, mais aussi sans acquiescer aux réglementations du système, alors il chemine vers l'anarchie. S'extraire d'un système externe, finalement, est une démarche assez semblable à l'extraction d'un système interne ; si, pour lâcher la morale, l'homme devait abandonner sa volonté et ses habitudes, pour revenir à l'Etat anarchique, il doit simplement renoncer à tout désir de pouvoir ainsi qu'à toute obéissance. En y regardant de plus près, ces deux démarches sont pratiquement

analogues puisque, dans les deux cas, elles imposent à l'homme de renoncer à ses désirs immédiats, matériels et de puissance. Dans les deux situations, ce sont les désirs qui cloisonnent l'esprit humain dans une causalité bien restrictive et bien restreinte. Faute de quoi l'homme est un éternel prisonnier des systèmes ; il subit toute sa vie durant leurs directives et ingurgite leurs valeurs, qui, par la suite, se traduisent activement en habitudes. C'est uniquement dans le contre-idéal anarchique que l'homme parvient à se détacher des systèmes. Ce contre-idéal, omniprésent, ne peut être vécu qu'à travers un abandon, initialement volontaire évidemment, intellectuel de tout système de pensées. Il prend toute sa forme lorsque l'homme en vient à reconsidérer et remettre en cause toutes les normes qui lui sont dictées, qui l'avachissent autant qu'elles remplissent son esprit de préjugés sans fondements. En doutant de tout, en n'ayant confiance en rien, l'homme commence son retour vers l'anarchie. Inversement, en acceptant tout, en ne doutant de rien, il se plonge dans les systèmes résultant de cette inévitable anarchie du monde. Dans les deux situations, l'homme vit dans l'anarchie, à la seule différence que, dans la première, il lui est semblable, et que, dans la seconde, il lui est contraire. Chaque renonciation à se plier aux règles, non pas dans un esprit de contradiction, par lequel l'on voudrait en imposer de contradictoires ou de différentes, mais simplement sans même y penser, est un pas pour l'individu vers l'anarchie. Celui qui ne respecte aucune norme sans avoir conscience de sa révolte, parce qu'il ne se rebelle pas pour faire valoir quelque force ou quelque idéologie que ce soit, celui-là, qui est comme les arbres ou comme les rivières, qui ne prête pas oreille aux recommandations des hommes, qui voudraient le voir agir comme ceci ou comme cela, celui-là, qui n'a pas connaissance de la loi, et qui ne l'enfreint pas pour l'enfreindre ni pour contrarier les législateurs, mais seulement parce qu'il ne la comprend pas et qu'il ne voit en elle rien qui puisse la justifier, celui-là a trouvé l'anarchie.

§ 103. Anarchie et liberté

J'ai jusqu'alors lié la notion de liberté à celle de volonté individuelle. La liberté, en effet, c'est l'impression, et la possibilité effective, pour l'homme, de pouvoir réaliser ce qu'il désire

et ce avec le moins de contraintes possibles. Si sa volonté se trouve entravée, alors il pourra estimer que sa liberté est limitée, et donc qu'il sera, d'une certaine manière, prisonnier. C'est ainsi que se pose la liberté, et il semble qu'elle n'a aucune réalité en dehors du cadre volontariste. Dès lors que je ne *veux* pas, je ne peux pas me poser la question de la liberté de mes actions, puisque, me situant dans un avolontarisme inactif, ne souhaitant pas agir, il n'est rien sur moi qui pourrait peser, des restrictions qui viendraient porter atteinte à ma liberté. Si je ne veux rien, alors qui pourra m'empêcher de ne rien vouloir ? Par contre, à partir du moment où j'émetts un souhait, dès que je veux faire quelque chose, et que la réalisation de mon action suppose le recours à des moyens matériels, alors nombreux sont les facteurs à pouvoir influencer sur ce que je qualifie comme étant ma liberté d'action, à savoir la possibilité de parvenir à mes fins sans rencontrer d'entraves ; si bien que je ne puis m'estimer libre que lorsque je suis à même de faire tout ce que je veux sans que rien ne vienne jamais s'opposer à ma volonté.

Les entraves en question, il faut le souligner, sont de deux formes, et, en fonction de la forme qu'elles arborent, l'individu considérera que sa liberté est contrariée ou non. Tout d'abord, il est une forme entièrement matérielle, à cause de laquelle l'homme ne peut pas réaliser toutes les actions qu'il souhaiterait réaliser : il s'agit, en un mot, de l'*habitus*. Cette contrainte-là ne paraît pas être, pour l'homme, une entrave à sa liberté tant elle semble faire partie intégrante de son individualité, de ce qu'il croit être sa nature. Par exemple, l'homme ne peut pas voler dans les cieux comme l'oiseau, ni nager dans les profondeurs de l'océan comme le poisson. Aussi n'est-il pas libre de faire ce qu'il désire, si tant est qu'il se prenne à désirer parcourir le ciel ou les profondeurs marines. Cependant, dans ce cas de figure, rares sont les hommes qui estimeront que leur liberté est entravée ; cela se comprend d'autant mieux que la plupart assument leur *habitus* et qu'ils ne songent pas pouvoir lutter contre lui, ni pouvoir le modifier. L'*habitus* est leur règle suprême, la limite qu'ils acceptent, la loi de la nature, croient-ils, et donc la norme contre laquelle ils n'éprouvent aucune amertume. Par conséquent l'on voit rarement opposés *habitus* et liberté ; en fait, la liberté s'exprime, d'après les hommes, et c'est pour cela qu'il n'est pas véritablement posé comme une restriction en tant que telle, dans le cadre de l'*habitus* ; c'est alors si l'*habitus* lui-même se trouve restreint par des moyens qui ne dépendent guère de lui que l'homme va considérer que sa liberté est amoindrie. C'est ici qu'apparaît la seconde espèce d'entraves, qui est de type normatif. Les entraves normatives se matérialisent dans les textes de lois, les institutions, ainsi que les individus au service de ces institutions ; elles portent le nom de police, d'armée, de tribunal ou encore de justice. Ces normes et normalisations ne permettent pas la réalisation de la totalité des désirs individuels –

d'ailleurs, si elles existent, c'est souvent au nom de cette même liberté, selon laquelle, et telle est la vision défendue par les Droits de l'Homme, nul ne doit entraver, par ses actions, la liberté d'autrui. La répression se met alors au service de la liberté ; cela peut paraître tout à fait impertinent et, pourtant, c'est ainsi que s'avancent les systèmes normatifs, en défenseurs et garants de la liberté. Sans ces normalisations, tout le monde peut faire ce que bon lui semble¹⁵⁷.

Cependant, d'autres contraintes risquent de se manifester face aux individus. Si l'Etat de droit disparaît, sous quelque forme qu'il pût exister, totalitaire, tyrannique ou partocratique, alors ce sont les hommes eux-mêmes qui vont faire la loi. Si l'attitude de l'un de leurs pairs ne leur convient pas, alors ils pourront, sans craindre de devoir paraître devant une cour de justice, s'attaquer physiquement à l'individu en question ; néanmoins, ils pourront se méfier des réactions dudit individu, ainsi que de son entourage car, dans une société déréglementée, c'est la vengeance qui fait office de loi. Une telle société, une société sans loi, pourrait sembler anarchique, et en quoi mes détracteurs m'objecteraient que l'anarchie ne conduit qu'à un immense désordre, à une guerre civile perpétuelle, contrairement à l'Etat policé, qui permet de canaliser les désirs de conquête individuels. Cela, je ne saurais le contredire, et ce à plus forte raison que j'ai défini autrement l'anarchie. L'anarchie ne doit jamais être perçue comme un moyen, sans doute pas même comme une fin, sinon comme un processus qui ne se peut réaliser qu'à des conditions très particulières et, il faut bien le reconnaître, au regard de nos sociétés, très improbables. L'anarchie, en tant que non système, dépasse la causalité. Or la liberté, en tant que création de la volonté, y est totalement subordonnée. Il me faut ici ouvrir une parenthèse quant à la pensée de Kant vis-à-vis de la liberté. Dans son *Fondement de la morale*, Schopenhauer défend l'idée selon laquelle la théorie de la liberté kantienne telle qu'elle est exposée dans la *Critique de la raison pure* ainsi que dans la *Critique de la raison pratique* est inébranlable (Schopenhauer 1991) ; lorsque l'on connaît les théories de la causalité de Schopenhauer, l'on ne peut que comprendre pareil point de vue. Pourtant, à bien y regarder, la théorie kantienne demeure ébranlable. La force de Kant a été de placer la liberté dans la causalité ; mais, au lieu de la faire entrer par la porte de la volonté, il lui a préféré la

¹⁵⁷ Dans son *Essai sur le libre arbitre*, Schopenhauer invoque les principes de liberté physique et intellectuelle, la première se rapportant à la matière, la seconde à la volonté (Schopenhauer 1880). Cette distinction est, je le crois, moins à propos que celle que j'ai réalisée, dans la mesure où les contraintes de l'*habitus*, indépendantes de la volonté, portent tant sur la matière que sur l'intelligence, et qu'il en va de même pour les contraintes normatives. C'est qu'il vaut mieux dissocier les entraves qui portent sur la volonté et celle qui n'y sont pas relatives pour être à même de comprendre le champ d'expression de la liberté.

voie de l'ontologie, voire de la cosmologie. Pour ce faire, il a inventé l'antagonisme entre ce qu'il nomme le « caractère intelligible » et le « caractère empirique » (Kant 2001, 1985). Alors que le caractère empirique se réfère aux maillons des causes et des effets, le caractère intelligible est censé s'en détacher, en quoi il construirait la liberté de l'individu en dehors du cadre empirique matériel. D'après Kant, le caractère empirique n'est guère une marque de liberté, sinon plutôt l'expression d'une prédétermination¹⁵⁸. Là où l'individu détermine sa liberté, là où, finalement, il lui est possible d'être libre, est, d'après lui, exclusivement dans le caractère intelligible – selon Kant, « D'après son caractère intelligible, au contraire (bien qu'à la vérité nous ne puissions en avoir que le concept général), le même sujet devrait néanmoins être affranchi de toute influence de la sensibilité et de toute détermination par des phénomènes » (Kant 2001) ; en quelque sorte, dans son caractère intelligible, l'homme débute sa propre causalité. Cette doctrine admet donc que, dès lors que l'individu a défini son mode de liberté sur une certaine fréquence, émise en un temps et un lieu inconnu dans son caractère intelligible, il se trouve alors prédéterminé pour tout le cours de son existence, son caractère empirique n'étant que le reflet instable d'un caractère intelligible statique. Mais Kant n'évoque pas les variations possibles ou impossibles de l'un ou l'autre caractère, et notamment du caractère intelligible : il y a, dans le caractère intelligible, quelque chose d'infiniment déterminant, qui semble ne pas permettre de penser ou d'agir autrement qu'il nous a prédéterminé à penser ou agir. Mais comme le caractère intelligible est déterminé par le penser, alors reste à savoir si le penser lui-même, comme caractère, est susceptible de changer au cours du temps, ou bien s'il est figé pour l'éternité ou, du moins, pour tout le long de l'existence humaine. Si tel est le cas, notez alors que l'homme n'est plus qu'un automate tout juste capable de transcrire empiriquement les déterminations de son caractère intelligible,

¹⁵⁸ Kant écrit à ce sujet, dans la *Critique de la raison pure* : « Tout homme a donc un caractère empirique de sa volonté qui n'est autre chose qu'une certaine causalité de sa raison, en tant que celle-ci montre, dans ses effets, dans le phénomène, une règle d'après laquelle on peut conclure les motifs rationnels et leurs actions quant à leur mode et quant à leurs degrés, et juger les principes subjectifs de la volonté. Puisque ce caractère empirique doit être lui-même, comme effet, tiré des phénomènes et de leurs règles que nous fournit l'expérience, toutes les actions de l'homme dans le phénomène sont déterminées suivant l'ordre de la nature par son caractère empirique et par les autres causes concomitantes, et, si nous pouvions scruter jusqu'au fond tous les phénomènes de sa volonté, il n'y aurait pas une seule action humaine que nous ne puissions prédire avec certitude et reconnaître comme nécessaire d'après ses conditions antérieures. Au point de vue de ce caractère empirique, il n'y a donc pas de liberté, et ce n'est cependant, qu'à ce point de vue que nous pouvons considérer l'homme quand nous voulons uniquement OBSERVER, et, comme cela se fait dans l'anthropologie, scruter physiologiquement les causes déterminantes de ses actes » (Kant 2001).

comme autant d'habitudes auxquelles il n'aurait d'autre alternative que de s'y résoudre. La question que Kant a étrangement occultée, et à laquelle il a omis d'apporter des réponses, à moins que son oubli fût délibéré, est la suivante : des variations du caractère intelligible sont-elles possibles au cours de l'existence humaine ? Si oui, alors les habitudes peuvent elles aussi connaître des variations et être affectées de différentes manières, de sorte qu'elles soient aptes à changer selon certaines circonstances ainsi que certaines décisions. Si non, alors c'est le concept de liberté tel que Kant l'a établi lui-même qui tombe en lambeaux, dans la mesure où il fige la liberté de l'homme à un instant précis et invariable, instant à partir duquel l'homme va choisir non seulement sa vie, mais aussi toutes les actions de sa vie, desquelles découleront, il le devrait savoir, tous les événements de sa vie, devenant ainsi simple succession de mouvements prisonnière de ses propres mouvements eux-mêmes prédéterminés dans un caractère intelligible que nul ne saurait ni dater ni observer. Hors du temps, hors de l'espace, le caractère intelligible demeure indéfinissable. D'ailleurs, à partir de quoi pourrait-il se déterminer sinon en fonction de réalités matérielles qui vont conduire l'individu à prendre telle ou telle décision par rapport à telles ou telles circonstances ? Comme l'homme ne pense jamais à partir de rien, mais sa pensée porte toujours sur un objet, fût-ce le monde entier, le caractère intelligible ne se peut définir de manière hasardeuse en un lieu qui n'est pas, à une période qui n'existe pas. Sa réalisation, s'il existe, au contraire, se situe nécessairement dans un cadre causal définissable et identifiable, si bien qu'il soit possible d'affirmer : « c'est ici et à cette heure qu'untel a déterminé son caractère intelligible » – faute de quoi c'est *l'être* lui-même, qui est la seule certitude que nous tenons, qui serait, et c'est là chose impossible, remis en cause. Il en découle que, en réalité, le caractère intelligible, abstraction imperceptible et inqualifiable, doit être teinté d'un caractère... empirique ! La liberté, en cela qu'elle est relative à la volonté, ne peut être pensée à partir de rien et, par voie de conséquence, le caractère intelligible, qui est temporellement et spatialement indéfinissable, ne peut exister. Placer l'homme dans un caractère intelligible, c'est le priver de sa liberté, lui interdire de penser *autrement* qu'il pense *actuellement*. Le caractère intelligible, c'est le grand renfermement, la grande détresse.

L'homme, être de l'expérience, fût-il plus éthéré encore, cela ne changerait pas, agit en fonction de circonstances et de valeurs. Et, bien souvent, il interprète les circonstances selon les valeurs qui sont les siennes, valeurs qu'il tient d'un système de pouvoir. Est-ce-à dire pour autant qu'il ne peut pas modifier ou rejeter ces valeurs, qu'il est condamné à les suivre inlassablement toute son existence durant ? Cela reviendrait à plonger l'humanité dans le désespoir et à la priver entièrement de sa liberté, c'est-à-dire de sa possibilité de vouloir

penser autrement. Pourtant, même si les pressions systémiques sont fortes, il n'est pas impossible de s'en détacher. Tout homme peut parfaitement vaquer d'un système à l'autre, partisan du pouvoir en place, il peut devenir, s'il le décide, avocat de la dissidence. Ce n'est pas quelque chose de commun, mais c'est possible. Lorsqu'il passe d'un système à un autre, je ne puis dire qu'il obtient plus de liberté, sinon plutôt qu'il troque de manière différente sa volonté. Et la définition de la liberté, comme celle de rationalité, change pour l'individu en fonction de son appartenance à tel ou tel système. Il n'est guère de liberté en soi, de liberté qui dépasse toutes les hétérotopies, et qui prévaut sur un autre modèle de liberté. La liberté, au contraire, demeure une notion totalement subjective, qui présuppose une forme de déterminisme. Et pour cause, s'il n'y avait pas de déterminisme, il n'y aurait pas de liberté. Disons que les hommes seraient, au regard des sociétés actuelles, et eu égard de l'ancrage causal de la liberté, plus libres qu'ils ne le sont actuellement, cela sans même en avoir conscience. A l'instar du savoir total, la liberté totale ne se retrouve qu'au-delà de la liberté causale. Aucun écrit scientifique ne nous a cependant jusqu'alors rapporté des exemples de liberté totale ; nous devons pour lors nous en tenir à des récits utopiques, mystiques ou philosophiques. Les utopies feignent d'abroger les entraves normatives et, si l'on les lit au premier degré, sans les étudier à fond, l'on peut se laisser piéger, et croire qu'elles exposent des modèles dans lesquels la liberté est parfaitement épanouie ; à dire vrai, je l'ai déjà montré, les utopies peuvent être classées au rang des systèmes les plus restrictifs et répressifs qui puissent exister. Les discours mystiques, eux, présentent des hommes qui sont libérés de leur propre *habitus*, de sorte qu'ils sont montrés comme capables de défier les règles de leur propre corps. L'on retrouve cela dans la Bible, notamment dans le *Nouveau Testament*, lorsque le Christ guérit aveugles et infirmes, qu'il marche sur l'eau, ou encore qu'il lance ce message aux apôtres : « Je vous le dit en vérité, si quelqu'un dit à cette montagne : Ôte-toi de là et jette toi dans la mer, et s'il ne doute point en son cœur, mais croit que ce qu'il dit arrive, il le verra s'accomplir » (*Bible de Jérusalem, Marc 2000*). Si ces paroles peuvent être vérifiées, alors c'est l'*habitus* tout entier qui trouve ses frontières repoussées, et la liberté tout entière qui est redessinée. Ce type d'idée est aussi développée dans des discours plus anciens, notamment chez Liezi, qui écrit : « Aucun être ne peut nuire au Sage, enveloppé dans l'intégrité de sa nature, protégé par la liberté de son esprit », puis qui conte : « *Tsai-no* rapporta toute cette histoire à Confucius : « Sans doute, dit celui-ci. Ignorais-tu que l'homme absolument simple, fléchit par cette simplicité tous les êtres, touche le ciel et la terre, propitie les mânes, si bien que rien absolument ne s'oppose à lui dans les six régions de l'espace, que rien ne lui est hostile, que le feu et l'eau ne le blessent pas ? Que si sa simplicité mal éclairée

a protégé *Chang-K'iou-k'ai*, combien plus ma droiture avisée me protégera-t-elle moi. Retiens cela ! » » (Liezi 1950). Dans ces deux fragments, Liezi, comme Jésus Christ, met l'*habitus* au défi, affirmant même que celui-ci peut être dépassé sans peine. Puis, Zhuangzi, en prophète et sage, annonciateur du Zarathoustra de Nietzsche, affirme : « J'ai dit qu'il fallait redevenir petit enfant. En se mouvant, en agissant, l'enfant n'a pas de but, pas d'intention. Son corps est indifférent comme un bois sec ; son cœur est inerte comme de la cendre éteinte. Pour lui, ni bonheur, ni malheur. Quel mal peuvent faire les hommes, à celui qui est au-dessus de ces deux grandes vicissitudes du destin ? L'homme logé si haut dans l'indifférence, voilà le surhomme »¹⁵⁹ (Zhuangzi 1950). Ce qu'il est bon de remarquer c'est que, d'après Zhuangzi, le surhomme se réalise dans l'indifférence, c'est-à-dire dans l'abstraction de tous les sentiments humains, dans le refus passif de se laisser gouverner par eux. Il s'agit là d'une démarche individuelle et asystémique par laquelle l'homme décide de ne plus être un hétéroindividu. En cela je crois pouvoir dire sans faire erreur qu'une telle attitude est authentiquement de type anarchique. En se libérant de ses propres désirs et de ses propres affects, l'homme acquiert une liberté dont il n'avait pas connaissance : il se trouve libéré de son *habitus* et de son ego.

¹⁵⁹ Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche attribue à son personnage principal une prophétie selon laquelle l'homme est né comme un chameau, qu'il est voué à devenir lion puis, une fois révolté contre le pouvoir et convaincu de son impertinence, parvenir au comble de la sagesse en redevenant petit enfant (Nietzsche 2006). C'est, selon lui, l'un des moyens d'atteindre le surhumain – ou le surhomme, selon les traductions.

Conclusion

Dans le système, l'homme n'est plus homme, il est hétéroindividu. Observez et retenez cette distinction fondamentale entre les deux réalités possibles de la conscience individuelle humaine, qui différencie l'homme qui pense par lui-même, celui-là je l'appelle homme, de celui qui est possédé par des systèmes, celui-là je l'appelle hétéroindividu. L'hétéroindividu est un homme qui a intériorisé les valeurs d'un ou de plusieurs systèmes et qui, réglé comme un métronome, agit en fonction des valeurs qui lui ont été inculquées. En somme, l'hétéroindividu, c'est l'humain déshumanisé. Il est tout le temps autre car il est étranger à lui-même ; autre que l'homme, il est un étrange étranger, un être indéfinissable, qui a bien quelque chose d'humain, une partie de lui indéterminable, dont on ne saurait percevoir les contours, et aussi quelque chose de systémique, qui moule sa structure intellectuelle et le conduit à penser d'une certaine manière soigneusement prédéfinie par le ou les systèmes. Prisonnier de sa propre volonté, c'est délibérément qu'il a choisi de s'attacher aux systèmes. Aurait-il pu faire autrement ? Voilà la question qui secoue l'arbre des systématisations. A l'évidence, il est plus difficile pour un homme né dans un système très actif, qui veille à conditionner le maximum d'individus, de se dégager de ce système, de se libérer de son hétéroindividualité, que pour un homme qui a vécu dans un système plus lâche, laissant plus de marge de manœuvre à la pensée personnelle. Il semble difficile, voire impossible, d'évaluer le degré de puissance d'endoctrinement d'un système par rapport à un autre, à plus forte raison que la propension à se faire endoctriner dépend non seulement des systèmes, mais aussi des hommes qui construisent et évoluent au sein de ces systèmes. Plus les esprits seront souples, plus ils seront malléables, et plus il sera aisé de les faire obéir. Inversement, plus ils seront méfiants, plus ils seront réticents vis-à-vis des normes et de la loi, et plus ils auront tendance à penser *autrement*. Cela ne veut pas dire pour autant qu'ils seront affranchis des systèmes, mais simplement qu'ils se donneront l'opportunité de s'en éloigner – sans oublier que, en se rangeant dans le camp de la dissidence, de tels hommes pourront créer de nouveaux systèmes, avec de nouvelles valeurs, qui fabriqueront de nouveaux hétéroindividus. Le cercle infernal des systèmes est bien compliqué à rompre, et le mode d'emploi pour réaliser cette rupture demeure encore voilé. Ne pas accepter les règles du système sans vouloir soi-même imposer les siennes, cela ressemble à un début de programme en vue de quitter

l'hétéroindividualité, comme un prémisses à l'anarchie par laquelle, pour reprendre les mots de Pessoa, les hommes abandonneraient, au moins temporairement, les « fictions sociales » (*Le banquier anarchiste*, Pessoa 2000).

J'ai voulu montrer, dans le présent livre, de quelle manière l'homme, qui croit inventer des valeurs, qui croit porter en lui et hors de lui des vérités universelles, est tenu par des systèmes d'actions et des systèmes de pensées. A chaque fois qu'un individu veut prôner ou défendre quelque valeur universelle, qu'il veut porter haut l'étendard de son organisation, de sa structure, il ne fait que s'enliser un peu plus dans le formatage intellectuel généré par le système qu'il vénère, qu'il croit sacré, et auquel il s'identifie. Plus il croit défendre ses droits et sa liberté, et plus il s'enchaîne. Plus il a de convictions et moins il réfléchit. Tel est le grand enfermement dans lequel l'hétéroindividu se trouve piégé. Renoncer à ses convictions semble alors être le meilleur moyen de gagner un semblant de ce que les hommes appellent liberté. Comme l'homme moral, pour échapper à la morale, devait se laisser couler vers l'indifférence, l'hétéroindividu, lié à un système de valeurs qui s'exerce sur lui, doit n'avoir cure des lois, des droits et des devoirs. S'il oublie toutes ces réglementations, alors ses convictions, convictions qui lui ont été préalablement enseignées, s'effaceront peu à peu, jusqu'à disparaître définitivement de son esprit. Un homme sans convictions est un homme sans valeurs, et un homme sans valeurs est un homme peu susceptible de se laisser endoctriner par des systèmes. Pouvant apparaître comme un dissident à l'égard de ses semblables, un tel homme n'est en fait dissident en aucune manière. Le terme qui qualifie le mieux son attitude, c'est-à-dire son refus passif de prise de position, est « anarchiste ». L'anarchiste, c'est précisément celui qui est détaché de toute réglementation, de toute normalisation. Il a oublié tout ce qu'il y avait de sacré dans son monde et, désacralisant ainsi tout ce qui l'entourait, il est parvenu à déficeler toutes les croyances superficielles de sa propre conscience.

Que ce soit la justice, et j'ai d'ailleurs commencé par là parce que, à mon sens, il s'agit du concept auquel recourent le plus les hommes pour justifier leurs actions, leurs pensées, et aussi leurs institutions, et par-là même leurs systèmes, le concept de l'égalité, celui du droit, celui de la dissidence, et celui de la propriété, tous ces concepts sont reliés à des systèmes et tous renforcent certains d'entre eux. La justice est toujours au service d'un système. L'égalité, elle, est relative aux estimations d'un système. Quant au droit, et aux devoirs qui l'accompagnent, il n'est que l'extériorisation de valeurs exprimant une certaine conception de l'égalité et de la justice. Toutes ces notions s'imbriquent les unes les autres pour forger des systèmes, aliénant, dans le même temps, les consciences individuelles, faisant d'elles des

pantins du système, des robots, des automates, autant d'hétéroindividus prisonniers d'hétérotopies qu'ils croient sacrées et parfois merveilleuses. Les hétéroindividus vivent dans un mirage et ne sont jamais avares lorsqu'il s'agit d'inventer de nouvelles illusions. Ainsi s'entourent-ils sans cesse de chimères nouvelles, qui constituent autant de repères intellectuels pour leurs consciences refermées. Ce grand renfermement a des origines multiples ; les unes sont dans l'homme, les autres dans le système – sachant que, parfois, c'est l'homme lui-même qui, de par son comportement ou son absence de réflexion, consolide le système et accentue sa propre aliénation. Et alors ce qu'il reste de l'homme dans le système est un souffle inaudible quasi inexistant ; si, possiblement, il est des ressources inépuisables pour rappeler les hétéroindividus à leur humanité, rien ne les y ramène pourtant, et ils préfèrent leurs motifs, leurs petites fins, leurs petits calculs, à leur propre réalité. Rien d'étonnant alors à ce que, malgré leur sincérité souvent certaine, ils évoluent dans un univers de leurres et de mensonges.

Dans ces hétérotopies, tout est rationalisé. Tout peut être expliqué, tout peut être justifié, tout a une raison d'être. Aussi ces systèmes portent-ils en eux une remarquable rationalité, qui leur confère une admirable cohérence. Parce que tout semble se tenir, alors tout semble rationnel, et jamais l'on interroge la rationalité à proprement parler ; l'on se contente de l'accepter, comme l'on accepte sans y penser tant de préjugés. Mais il n'est pas de rationalité en dehors des systèmes : la rationalité, c'est la rationalité du système. Parce qu'elle se croit rationnelle, et parce qu'elle est pensée ainsi, tout associée à des concepts, des règles, des valeurs précisément définies et pompeusement sacralisées, alors elle s'impose comme critère de jugement, comme baromètre à toute réflexion, et fige ainsi les consciences individuelles dans un système de pensée étroit, habitué, habituel et répétitif. Alors, même si les systèmes rattachent fort volontiers la raison à cette rationalité, d'aucuns sont capables de définir avec rigueur et exactitude ce qu'est la rationalité *en soi* ; est-ce un piège, cet *en soi* ? Nullement, c'est simplement un paradoxe, un paradoxe affiché au grand jour et aux yeux de tous. Quel système ne prétend pas détenir et exprimer la rationalité *en soi* ? Et quel système est pourtant capable d'en dessiner ne serait-ce que les pourtours en pointillés ? C'est que, en quête d'*en soi*, les systèmes et leurs hétéroindividus ne s'aperçoivent pas qu'il n'est rien qui ait de réalité *en soi*, mais que tout *en soi* est bel et bien relatif à un système donné. Par conséquent la rationalité d'un système A n'est pas celle d'un système B, ni celle d'un système C, *etcetera* à l'infini. Pourtant, tous les systèmes prétendent connaître et défendre une rationalité *en soi* ; mais, en réalité, ce qu'ils défendent, ce sont leurs valeurs, leurs lois et leurs institutions. Ils défendent leur point de vue, leur ancrage fixé dans le monde, leur inflexibilité et leur

incapacité à créer quelque chose de positif et de nouveau. Dès lors que les hétéroindividus sont persuadés d'être rationnels, c'est-à-dire qu'à partir du moment où ils croient savoir ce qu'est la rationalité, alors il devient particulièrement difficile de les faire dévier de leurs comportements et de leurs réflexions habituées ; ils deviennent fermés, bloqués, bornés. Par voie de conséquence la rationalité n'est rien sinon un coup fatal, un point final, à toute réflexion personnelle contraire au paradigme rationnel ; et pour cause, celle-ci serait jugée irrationnelle et donc irrecevable ; et ainsi les systèmes et leurs hétéroindividus parviennent-ils à maintenir au rang d'évidences des inepties de premier ordre.

Reste que, si l'on s'arrête là, l'avenir paraît obscur et toute réflexion sans espoir. Faut-il pour autant être résigné ? Faut-il courber le dos sous les pressions systémiques ? Ou est-il possible, au contraire, d'ouvrir ces portes cadénassées qui voilent des couches inestimables d'intelligence ? Je pense qu'il n'est pas de murs qui ne puissent être surmontés, ni de serrures qui ne puissent être crochetées. Par l'indifférence, l'homme peut sortir du système qu'il établit lui-même, par l'anarchie, il peut se défaire de ceux qui appuient sur ses épaules. Alors rien n'est impossible, il n'est pas impossible de penser autrement que du point de vue de cette rationalité si machinale et tellement irréfléchie – mais possiblement calculée. C'est justement en pensant de manière irrationnelle – du point de vue des systèmes – ou arationnelle – au regard de *l'être* – que les hommes peuvent se donner des chances de penser par eux-mêmes. Fuir la rationalité, voilà quelle devrait être leur obsession première. Ô combien je crains d'être reconnu comme un être rationnel, ne serais-je pas là, au bord du gouffre, quand les hommes loueraient mes raisonnements et acclameraient mes actions. Cette reconnaissance par autrui, alors qu'autrui est hétéroindividualisé, n'est-elle pas une preuve de mon incapacité à penser autrement, indépendamment de tout système ? Eh bien je dirais que, d'un côté, il est certain que, si je suis reconnu par un système comme un être rationnel, alors je suis complètement déshumanisé. Par contre, il est possible que d'autres individus puissent me trouver *rationnel* – car c'est sans doute le terme, à défaut d'autre chose, puisque le langage s'est lui aussi enfermé dans les systèmes – c'est-à-dire reconnaître une certaine logique dans mes raisonnements, sans pour autant que ceux-ci se prononcent en faveur de quelque système que ce soit, ni que ces individus ne se soient débarrassés de leur hétéroindividualité. Cela se comprend d'autant mieux qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre l'hétéroindividualité et la possibilité, pour un hétéroindividu, de penser *autrement*. En effet, ai-je presque envie de dire, à l'origine, il n'était que des hétéroindividus ; ou plutôt devrais-je écrire, à la deuxième origine, celle qui a balayé l'humanité et l'a remplacée par des hétérotopies, il n'y avait que des hétéroindividus. Alors, comme nous sommes tous ainsi, comme nous sommes tous hétéroindividualisés, il est encore

heureux, si j'ose dire, que nous puissions retourner vers autre chose, vers cette première origine, vers notre propre l'humanité, avant les systèmes, avant que nous devenions tous des hétéroindividus. Les systèmes, s'ils peuvent nous posséder un temps, ne sont pas propriétaires des hommes pour une durée infinie ; certes, leurs valeurs sont ancrées dans l'humanité, et leur fonctionnement, en ce sens que les hommes s'y réfèrent et s'y conforment spontanément, est totalement assimilé par les individus – ce qui rend d'ailleurs si tortueuse la marche en arrière – mais rien ne prouve jusqu'alors que ces mêmes individus sont voués à rester des mimes des systèmes pour l'éternité. Tout homme peut, à tout moment, sortir du système ; et il faut croire que, symétriquement, il peut également y retourner. L'homme n'est pas une créature figée dont la destinée est écrite par avance dans un grand livre mystérieux. L'homme est un être capable de *vouloir*, un être qui sait *vouloir*, et donc un être qui peut *vouloir* savoir. Sa destinée, en dépit de l'aiguillage des systèmes, demeure à tout moment entre ses mains ; toujours il a le choix entre le monde causal et ses pressions multiples, et *l'être*, dans lequel il acquiert un savoir total. A chaque instant il peut arbitrer entre le yang et le yin, entre l'action et l'inaction, entre la guerre et la paix etc. Et cet arbitrage-là, aucun système ne le lui peut soutirer.

Ce que nous devons garder en mémoire, cher lecteur, c'est que l'homme, bien qu'étant tenu par des systèmes, peut s'en extraire – et c'est sans doute là le seul objet de la liberté, vague intuition que nous avons de notre possibilité d'être *autrement*. Devant la justice, il peut résister. Devant la loi, il peut résister. Devant les forces armées, il peut résister. Devant l'endoctrinement, il peut aussi résister. Mais sa résistance, qui peut être violente, ne le doit pas être s'il désire véritablement se débarrasser des systèmes. S'il emploie la violence, alors il se constitue simple dissident, comme un hétéroindividu supplémentaire. Si, au contraire, il est non violent, si sa protestation n'est pas affirmée mais silencieuse, si, par son refus de se plier aux règlements, il ne manifeste aucune volonté d'en prescrire de nouveaux, mais seulement quelque désir de suivre un chemin différent, alors, dans ce cas, il peut espérer sortir du système ou peut-être même s'en est-il déjà extrait. Par cette démarche, l'homme épouse le contre-idéal anarchique ; autant dire, au fond, qu'il n'épouse rien du tout, mais que ce rien est si fort, si terrible, que c'est à travers lui que l'homme peut se retrouver. Est-ce là du nihilisme ? Nullement. C'est juste une porte ouverte pour sortir, précisément, de ce qui a un nom, de ce qui peut être défini, de ce qui peut être reconnu, de ce à quoi l'on peut se référer, ce que l'on peut aimer ou que l'on peut détester. Dans le rien, parce que le langage nous ligote à la logique binaire du tout et du rien, tout se retrouve, dans le rien, tout s'ouvre. Dans le reconnaissable, dans le *quelque chose*, tout devient restreint, limité, borné, et une infinité de

possibles disparaissent, sont soufflés comme autant d'absurdités préjugées. Tout ce qui n'est pas rien, tout ce qui peut être identifié, est inévitablement limité et occulte par-là une immense partie de la réalité du monde. Tout système, avec ses valeurs, avec ses institutions, avec ses frontières, n'est qu'un reflet ridiculement petit de toutes les possibilités du monde. Au contraire, *l'être*, la non hétérotopie retrouvée dans le contre-idéal anarchique, offre aux hommes toutes les alternatives, il ne le restreint pas, il ne lui impose rien, il ne le contraint en rien. Mais faut-il encore, pour que l'anarchie, même sur le plan individuel, se réalise, que les hommes eux-mêmes ne s'imposent volontairement aucune contrainte, ni envers leur propre personne, ni envers autrui.

Conclusion : Le Chariot

Conclure ce texte est à la fois pénible et réjouissant à mon âme. Pénible car j'éprouve une certaine nostalgie lancinante, qui aurait tendance à me pousser à écrire plus encore... plus ? pourquoi ? n'est-ce pas assez ? Plus pour ne pas finir, plus pour continuer... Car s'il est bien une chose difficile à faire, pour un auteur, c'est de conclure un tel travail ; à plus forte raison que celui-ci est lourd de réprobations et de conclusions. N'aurais-je pas toujours peur d'avoir oublié quelque chose, d'avoir écarté quelque piste, de ne pas avoir suffisamment approfondi tel ou tel point ? Cela reste inévitable. Mais je garde pour moi cette consolation : si d'aventure je venais à avoir multiplié les omissions, je pourrai toujours combler le vide... en écrivant un autre ouvrage !

Il y a aussi un peu de tristesse car, terminer cette thèse, c'est un peu comme laisser son enfant chéri, son frère, son ami ou son amour, partir et ne jamais revenir. C'est comme si tout cela, si caché, encore mystérieux, allait tomber sous les feux de regards extérieurs, s'exposant au monde inconstant de l'humanité. Alors, à la tristesse s'ajoute la peur ; la peur de décevoir, la peur, probablement, de ne pas être à la hauteur. Pourtant, il faut bien que cette thèse ait une fin, il faut bien qu'elle s'arrête en un lieu donné, à un moment donné. Car il n'est pas de texte infini, il n'est pas de livre dont l'on puisse tourner les pages jusqu'à la fin des temps, sans jamais en connaître la fin : « tout effet a une cause, toute cause a un effet » – croit ce diable d'entendement ! – tout ce qui est inscrit dans le temps a un début et une fin – et là, l'entendement n'y est pour rien. Finir, terminer, achever, voilà ce qu'il faut enfin faire ici.

Je vous rassure cependant, le tableau n'est pas tout noir, et il y a nombre de réjouissances, outre ces bas états d'âme, à conclure cette thèse. La première d'entre elle est l'impression d'avoir réalisé un travail, s'il n'est pleinement abouti – car qui peut dire ce qui est *abouti* face à l'infinité de *l'être* ? – complet et, surtout, qui répond à la problématique posée lors de l'introduction. Si je me réjouis de cela c'est principalement parce que, après cette épopée philosophique – miniature ? – je suis parvenu à des conclusions qui, avant le début de mes recherches, m'auraient paru être au-delà de toute espérance. Ces conclusions sont fortes : elles mettent en branle nombre de théories énoncées jusqu'alors et, je l'espère, dans le même temps, ouvrent de nombreuses perspectives nouvelles et autres champs de recherches aux sciences économiques, mais aussi à la philosophie. Elles sont aussi radicales et sans appel : cela ne signifie pas l'impossibilité d'une discussion, mais montre bien que, dans un système

philosophique, si je puis employer le mot « système », tout se tient, tout est ficelé, il n'y a pas de fenêtre qui donne vers le dehors. Alors je propose mes conclusions dans l'espoir affiché qu'elles servent le futur, qu'elles aient une utilité pour mes contemporains, et aussi, qui sait, pour la postérité.

Je le rappelle, la question posée au début de cette thèse était : Qu'est-ce que la rationalité ? Et, j'espérais, de par mes investigations et mes réflexions, être à même de trancher sur son caractère absolu ou relatif, et de déterminer, dans le même temps, sa provenance ainsi que ses modes de construction. Dans le même temps parce qu'il m'est apparu impossible de définir la rationalité sans plancher sur son sens ontologique, puis sur la façon dont elle émerge dans l'esprit humain. Cette façon-là, je crois que vous l'aurez bien compris après la lecture de ma thèse, est tout à fait déterminante dans l'apparition du caractère réaliste et crédible que l'on *peut* accorder à la rationalité, ou à une rationalité. En comprenant l'origine du concept, en sachant d'où il provient, alors il devient possible, ou plus aisé, de savoir où il va et aussi quelles sont ses frontières, si frontières il y a. En résumé, il s'est agi de d'abord penser la rationalité en tant que concept indépendant de toute réalité matérielle, ce afin de lui affecter un sens ontologique, puis de confronter cette approche ontologique à la réalité matérielle, vivante, humaine. Cette confrontation a semblé d'autant plus nécessaire que, justement, d'un point de vue ontologique, la rationalité semblait ne trouver aucune définition d'après laquelle elle aurait pu exister par elle-même, indépendamment de toute chose ou de tout syllogisme.

D'où le Livre I, qui s'intéresse à la rationalité d'un point de vue strictement ontologique. Le point de départ du raisonnement se situe dans l'étude des relations de causalité. Le postulat selon lequel chaque cause ayant un effet et vice-versa semblant tomber sous le sens, il m'a paru pertinent de décortiquer ces causes et ces effets dans le but de vérifier si, précisément, ils avaient une réalité intrinsèque, si l'on les pouvait situer en tant qu'objets ou phénomènes en un point précis de l'espace-temps ou si, au contraire, ils n'avaient aucune réalité précise, ni aucune identité en dehors de celle que l'on veut bien, par commodité, car il est toujours plus facile de raisonner en termes d'hypothèses simplificatrices, leur accorder. Ce que j'ai pu déduire de la réflexion menée tout au long de ce livre, au regard de la mise en avant des cinq formes *a priori* – quoiqu'il faudrait rédiger un ouvrage plus long encore afin de déterminer si celles-ci ne sont pas réductibles à une seule, ce qui paraît quelque peu évident dès lors que l'on admet l'unité de *l'être*, ainsi que les modalités et l'intelligibilité, pour un esprit humain (ô comme cela nous échappe !) de leur unité – et de ce qu'elles expriment de *l'être*, c'est le caractère arationnel de *l'être*. *L'être* appartient, intellectuellement parlant cela va sans dire, à la sphère de l'arationalité, par lui-même il n'est pas rationnel ; disons qu'il n'a pas besoin de

rationalité pour *être*. *A contrario*, tous les rapports de causalité, sans exception, relèvent directement de la rationalité ; et pour cause, la causalité n'existe pas par elle-même, mais bien parce qu'un sujet, qui observe le déroulement de ce qu'il appelle, suite à une série de découpages, des phénomènes, lui donne lui seul une signification. La causalité, c'est la rationalisation d'un monde arationnel. Ainsi, dans ce cadre-là, la rationalité est le reflet de la structure du sujet par rapport à l'objet ; elle naît de l'interprétation de l'objet par le sujet ; elle n'existe donc que par et à travers le sujet, et s'estompe avec sa disparition. En ce sens il devient possible de dire que *l'être* n'est pas rationnel, mais que seul l'est l'individu ; et il ne l'est pas spontanément, il ne l'est que parce qu'il décide de l'être. Il en va de même des phénomènes, qui ne *deviennent* rationnels que parce que le sujet les *rend* ainsi. En quoi l'on peut conclure qu'il n'existe et n'a jamais existé quelque rationalité absolue que ce soit : la rationalité, dans ce cadre-là, est une construction individuelle.

L'on peut représenter ce mécanisme par le schéma suivant :

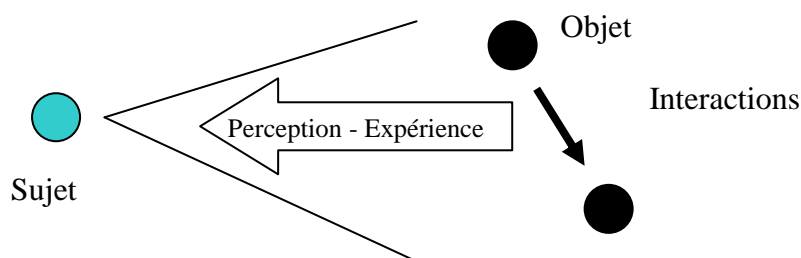


Figure 36. Formation de la causalité

L'expérience, provenant de l'observation, est elle aussi créée par le sujet ; elle n'est rien sinon sa prise de conscience des phénomènes spatio-temporels. Sans sujet, il ne peut y avoir d'expérience, il n'est que le monde qui défile sans même avoir conscience de défiler. Et donc la conscience est la première condition de l'expérience ; c'est elle qui donne naissance à l'expérience, elle qui va considérer tel ou tel phénomène ou groupe de phénomènes en tant qu'expérience ou suite d'expériences. Le sujet conscient perçoit des objets en interactions, définit des relations de causes à effets, découpe dans le temps et l'espace les mouvements, et ainsi constitue ses propres expériences. Par la suite il établit des règles, il anticipe les successions de certains phénomènes, et rationalise le monde qui l'entoure, sans pour autant en avoir une connaissance complète – en fait, il n'en n'a qu'une infime. Mais l'individu conscient perd de vue que toute tentative de rationalisation du monde est vaine, dans la mesure où le monde n'est autre, dans sa totalité, que *l'être*, et que *l'être*, qu'exprime ce même

individu conscient, est arationnel. D'ailleurs, l'individu lui-même, en tant qu'*objet* – et je l'écris bien en italique car l'individu ne peut guère être conçu comme objet en soi, ni l'être que par rapport à lui-même ou autrui, en quoi il n'est plus en tant qu'objet mais seulement indifféremment, comme *être* – est arationnel. C'est lui seul qui se rationalise et qui décide de ce qui est rationnel et de ce qui ne l'est pas.

Le découpage phénoménal du monde, sa recreation en termes causaux, son extraction de l'acausalité, donnent vie à la rationalité. La réflexion causale, qui porte sur les relations de causes à effets – probablement d'ailleurs à l'origine de la plupart des sciences – appartient à l'univers de la rationalité. Ce n'est pas à dire qu'elle exprime le *vrai*, ou la *vérité*, mais simplement, au contraire, qu'elle reflète un certain mode de pensée, un certain type d'analyse, lui, très précis et très particulier ; de sorte que la rationalité, que l'on pouvait estimer être le summum de la raison en activité, n'est autre que l'expression subjective d'une impression individuelle partagée ou non. La rationalité n'a rien d'absolu, elle n'a rien de total, elle n'a rien d'immuable ; elle a pour elle ses propres certitudes, qu'elle construit à partir un certain nombre de principes, et construit, sur ses bases, ses propres vérités. Et si elle peut constituer un critère de jugement, elle n'est point *ce* critère de jugement infaillible auquel il serait dangereux de ne pas se conformer, sous peine d'encourir le soi-disant risque de perdre la voie de la raison. Ce qu'il faut ici retenir, c'est, par-dessus tout, le caractère relatif et non universel de la rationalité ; formalisation de l'analyse causale du monde, elle demeure création de l'homme.

J'ai, ensuite, dans le Livre II, désiré poursuivre cette réflexion sur le champ de la raison pratique et, plus particulièrement, étudier ses répercussions sur la sphère morale. Cette démarche est d'autant plus pertinente que, s'il peut paraître possible, de prime abord, d'envisager une morale fondée sur des valeurs absolument vraies, reposant sur un critère de jugement inébranlable, pareille configuration semble tout à fait inenvisageable dès lors que l'on a déconstruit le mythe d'une faculté de juger basée sur quelque rationalité absolue. C'est alors toute la morale qu'il faut reconstruire ou, du moins, il en faut comprendre les différentes constructions. Ce qui que j'ai essayé de faire ressortir dans mon analyse, c'est le rôle prépondérant joué par le sentiment d'égoïsme dans l'établissement des valeurs morales. L'égoïsme est la source de toute morale et de toute moralisation ; sans lui, et sans son confrère, l'altruisme, qui n'est autre qu'une forme d'égoïsme, il n'y aurait sans doute aucune manifestation de ce que les moralistes appellent le bien et le mal. Ces deux concepts étant toujours relatifs à une situation et un contexte donnés, et pouvant par ailleurs changer, pour une même action, dans une situation et un contexte différents, il semble difficile de déceler en

eux quoi que ce soit d'absolu et immuable ; car, si l'on ne les avait jamais inventés, il est fort à parier qu'ils n'auraient jamais existé. Lorsqu'un individu se sent lésé, il peut estimer qu'il subit quelque mal et, alors, il ne lui reste plus qu'à identifier l'origine de *son* mal pour définir ce qui lui paraît être *le* mal. Mais la grande force de la morale, c'est que, bien souvent, elle dépasse le seul individu et embrasse des groupes importants d'individualités qui, toutes, avec possiblement quelques nuances, partagent le même idéal moral, c'est-à-dire la même conception de l'égoïsme et de l'altruisme, la même conception du bien et du mal. Et plus le groupe est capable de rassembler, plus croît sa crédibilité, et plus ceux qui y adhèrent croient en son approche de la morale. Aussi est-on en droit de penser que la morale est l'une des principales origines de la formation de systèmes, ceux-ci pouvant justement se fédérer autour de valeurs morales.

Ce qui est frappant, ici, c'est de voir que, contrairement à ce que l'on pourrait penser, la morale ne vient pas du ciel, mais est belle et bien une création consciente des individus. Elle provient d'un mélange de sentiments, d'ego, et d'interprétations égoïstes de différentes situations. La morale, c'est la définition et la normalisation du bien et du mal ; une fois les normes établies, les valeurs morales se génèrent et se propagent parmi les individus. Et il suffit qu'elles soient crues pour vraies pour qu'elles le deviennent et se pérennisent à travers les âges. La morale relève de la rationalité ; elle est la rationalisation du bien et du mal, de ce qu'il semble bon de faire ou de ne pas faire. Le revers de la morale, sa partie irrationnelle, ce qui pourrait la rendre amoral, c'est l'indifférence ; n'entendez pas par là le fait de se moquer de ce qu'il advient à autrui en conservant une certaine estime de soi, mais bien l'attitude selon laquelle aucun événement ne peut affecter l'ego. Seule l'indifférence est amoral. Certains la qualifieront d'« immoral », mais cela ne fera que témoigner de leur attachement à la morale – car qui peut dire ce qui est immoral sans avoir préalablement défini ce qui est censé être moral ?

Retenons donc que la morale est entièrement rationnelle : elle est la rationalisation de certaines émotions qui, extériorisées, se transforment en règles, puis en valeurs puis, de l'autre côté du miroir, en préjugés. Tous les hommes sont égoïstes, tous ont leur morale, mais nombre d'entre eux partagent des valeurs communes. La plupart des conflits entre les individus proviennent de ce que les uns et les autres croient bon de faire ; et, étant tous persuadés de détenir la vérité, d'agir pour le *bien*, ils n'hésitent pas à perpétrer des horreurs pour imposer leurs propres points de vue, pour imposer, si le pléonasme m'est permis, leur rationalité morale.

Puis il advient que la morale s'institutionnalise, que ses normes arborent une dimension supérieure, élastiques, qu'elles s'étendent à maintes ramifications et, formalisées, qu'elles se transforment en lois. Cette extrapolation des valeurs morales est précisément l'objet du Livre III, dans lequel je mets en avant la systématisation de ces valeurs – ainsi que des habitudes qui leur sont propres – laquelle donne naissance aux hétérotopies, et permet à cette dernière de s'inscrire dans la durée, de perdurer au fil du temps. Vous l'aurez remarqué, je ne me suis pas attardé sur les modes précis de formation de ces hétérotopies ; cela nécessiterait sans doute un ouvrage entier, et nous appellerait à adopter une démarche assez proche de celle employée par Foucault dans *L'archéologie du savoir* (Foucault 1969) – comprendre, évaluer, leur unité ou leur désunion. Peu importe ici le découpage spatio-temporel des hétérotopies, ce qu'il convient de relever, c'est leur existence formelle ; car ces hétérotopies sont certainement la forme la plus haute et la plus formalisée de rationalité. Expression du pouvoir, êtres au service de ce même pouvoir, elles prévoient toutes les situations possibles, anticipent le maximum d'écarts à leurs règles, et formulent, dans le cas où ces règles seraient enfreintes, des lois précisant les châtiments devant être ordonnés au cas par cas, et ce de manière plus ou moins méticuleuse en fonction des hétérotopies. Toutes ces lois, toutes ces punitions, assurent la survie de l'hétérotopie qui, par un mélange de force et d'aliénation intellectuelle, parvient à avoir la mainmise sur les individus.

C'est la raison pour laquelle, dans le cas présent, j'ai préféré au terme « homme » la terminologie « hétéroindividu », qui incarne cet homme borné tant mentalement que physiquement par les hétérotopies dans lesquelles il évolue ; mentalement parce que sa façon de penser est téléguidée par des critères de jugements inculqués par ces hétérotopies – valeurs morales, lois etc. – et physiquement parce que toute infraction aux règles préétablies est passible de châtiment devant la justice hétérotopique. L'hétéroindividu se trouve ainsi aliéné, déshumanisé : complètement rationalisé, il a tout oublié de ce qui faisait de lui un *homme*. Il est devenu un robot du système. Esclave de la rationalité du pouvoir, il est imprégné de mythes hétérotopiques, s'en accommode, les ingurgite, les croit et, à terme, finit par les défendre bec et ongles. Guidé par l'illusion du sacré, l'hétéroindividu n'est plus capable de penser *autrement* qu'à travers les filtres des hétérotopies. Mime, son corps est mu par des pensées téléguidées par des normes qui le gouvernent ; et son libre-arbitre n'est qu'un mirage, lui donnant l'impression de pouvoir choisir entre un bien qu'il sait devoir épouser et un mal qu'il sait devoir récuser. Sa volonté devient la volonté des hétérotopies et, durant toute son existence, il les sert et assure leur reproduction. S'il décide de lutter contre telle ou telle hétérotopie, se constituant dissident, ce n'est que pour en former une nouvelle et, si

d'aventure cette dernière venait à prendre le dessus sur l'ancienne, sa finalité ne serait autre que reproduire à l'identique son propre système, lequel perdurerait tant que d'autres groupes dissidents n'auraient pas eu la force requise pour s'accaparer le pouvoir.

Le droit du plus fort maintient ainsi une certaine stabilité au sein des sociétés, et assure également leur perdurance. Il est le second garant, après les valeurs des hétérotopies, de la stabilité des systèmes politiques ou politisés – puisque la famille, la religion, l'entreprise etc. sont des systèmes politisés. Au service du pouvoir, il pourvoit, selon sa convenance, au bien-être – défini par lui – des divers membres de l'hétérotopie dans laquelle il s'exerce. Seule une puissance supérieure, et ce dans des circonstances précises, peut le menacer et venir le supplanter pour, à son tour, exercer son propre droit du plus fort, et par-là imposer sa propre rationalité. La boucle se répète alors indéfiniment et rien ne peut l'interrompre ; c'est un cercle infini remplacé par d'autres cercles tout aussi infinis, et ainsi de suite... à l'infini !

Par conséquent, si j'en reviens à la problématique qui nous intéresse ici, à savoir au concept de rationalité, je constate dès à présent que celui-ci se construit et s'exprime de différentes manières : d'un point de vue ontologique, il n'a de raison que dans les appréciations spatio-temporelles, matérielles et intellectuelles des individus, et n'existe que relativement à ceux-ci. Lorsque les individus se trouvent en interaction se pose le problème de domination de l'un par l'autre, ainsi que sur le bien-fondé – notion préalablement nécessaire – de cette domination. La rationalisation de ces interactions donne naissance à la morale et aux normes hétérotopiques – et donc politiques – et ainsi toutes les morales et toutes les hétérotopies expriment-elles un certain mode, totalement relatif, de rationalité. En dehors de ce cadre très relatif, de rationalité, il n'est point. La rationalité n'existe ni dans *l'être*, ni dans l'amoralité, ni dans l'anarchie. Elle n'existe dans rien de ce qui *est* spontanément : la rationalité est une fable convenue. Elle se diffuse à merveille dans l'intelligentsia, qui n'a aucune peine à la faire approuver par l'ensemble des sous-systèmes qu'elle administre. A chaque hétérotopie sa rationalité, mais ne survivent que les rationalités qui le *peuvent*, les autres, emportées dans un vent de répression, répression pouvant s'exercer à bien des niveaux – famille, entreprise, association, Etat etc. – disparaissent et leur élimination ne laisse guère de trace derrière elles.

Ce qu'il nous faudra donc retenir, c'est que la rationalité est une construction individuelle, puis systémique. J'attire votre attention, il convient d'y prendre garde, sur le fait qu'il n'existe cependant aucune rationalité systémique identifiable en tant que telle, mais ce sont toutes les rationalités qui sont systémiques. En quoi l'on ne parlera pas, de manière générale ou généralisatrice, de la rationalité systémique, mais l'on dira que la rationalité est systémique. Le verbiage « rationalité systémique » est pléonastique et donc inapproprié, dans la mesure

où, nécessairement, toute rationalité est systémique. J'ajouterai que la rationalité n'a pas de réalité intrinsèque et dépend toujours d'un certain point de vue. Elle s'exprime tout particulièrement dans les hétérotopies ; celles-ci, si j'ose dire, transpirent de rationalité. Les hétérotopies proclament et inculquent, avec plus ou moins de douceur, leur rationalité. Par voie de conséquence, la rationalité est hétérotopique, ou systémique – je crois, à ce stade de la réflexion, qu'il est possible d'employer les deux termes quasiment indifféremment. Une chose est sûre, par ailleurs, c'est que *homo oeconomicus*, et ce quelles que soient les formes que l'ont veut bien lui attribuer, s'il n'a jamais disparu de la science, n'a jamais existé ailleurs que dans cette dernière. Invention de certains penseurs qui, par un processus complexe, sont parvenus à obtenir, aux yeux des individus, et aussi des hétérotopies, une certaine légitimité, il ne décrit, et ne décrira jamais, aucune réalité matérielle. Il en va de même de toutes ses déclinaisons, fussent-elles agrémentées de quelques hypothèses comportementalistes. Ce qui existe, c'est l'hétéroindividu, l'homme systémique : *homo systemicus*¹⁶⁰.

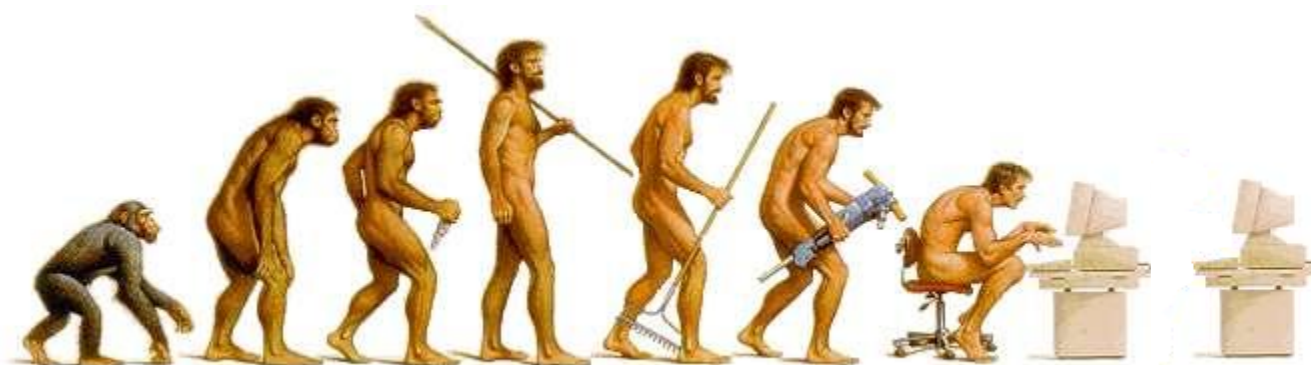


Figure 37. L'évolution de l'homme !

¹⁶⁰ Si d'aventure j'ai la chance que cette thèse soit parcourue par un nombre conséquent de lecteurs et, même dans le cas contraire, je tiens ici à préciser que je ne souhaite guère que *homo systemicus* soit employé aux mêmes fins qu'*homo oeconomicus* ; si cela advenait, je ne désire pas en être tenu pour responsable. De plus, *homo systemicus* n'est rien sinon une simple appellation, tenant plutôt de l'ironie légère que de la trouvaille scientifique de premier ordre. Que l'homme ait les traits d'*homo systemicus*, cela, l'on pourra difficilement le nier ; mais il ne faudra point oublier, au passage, qu'il existe une infinité d'*homo systemicus* ; il en existe autant qu'il y a de systèmes et d'enchevêtrements possibles de systèmes. Et par conséquent *homo systemicus* ne peut en aucun cas faire office d'individu représentatif absolument général ; il n'est que le fruit du contexte et des circonstances, le fruit des hétérotopies.

Sur cette image célèbre¹⁶¹, censée représenter l'évolution de l'homme depuis l'australopithèque jusqu'à homo sapiens sapiens puis, assis sur sa chaise de bureau, complètement avachi sur son ordinateur, *homo oeconomicus*, je me suis permis de rajouter un dernier élément : un ordinateur sans personne devant, c'est-à-dire, en quelque sorte, *homo systemicus*. Bien entendu, ce dernier ne constitue pas le stade ultime de l'évolution de l'humanité, il embrasse la totalité de son règne. Mais il m'a paru pertinent de le faire apparaître ici, au bout de la frise, sous la forme d'une machine qui, au fond, est très représentative de l'époque à laquelle nous vivons... la science, les ordinateurs, ont vocation à rationaliser notre monde, à fournir des réponses à toutes nos interrogations, à pouvoir tout expliquer de façon « rationnelle ».

J'insiste néanmoins sur ce point, je ne revendique pas pour autant l'inexistence de la rationalité. Au contraire, j'espère avoir démontré que la rationalité existe partout, en tout lieu, en toute société. C'est elle qui régit les différentes hétérotopies, lesquelles glissent impassiblement sur ses rails. En conséquence la rationalité est parfaitement rationnelle, cela ne fait pas l'ombre d'un doute et, en tant que telle, elle se trouve ainsi dépourvue de tout sens devant la réalité du monde. Car tout ce qui est rationnel est biaisé par ou biaise la réalité, la déforme, la transforme et, finalement, la balaie. Ce n'est donc pas dans la sphère de la rationalité que l'on pourra acquérir quelque certitude ; ou, si l'on le peut, ce ne seront que des certitudes mensongères. Ce qui *est* se trouve *ailleurs*, pas dans la rationalité.

Par conséquent, si l'on désire mieux connaître l'environnement qui nous entoure, nous aurions tout intérêt à nous enquérir des diverses et multiples rationalités, qui sont systémiques. En comprenant les systèmes, sans mal, nous pourrions comprendre les hommes. Cela demanderait, certes, d'imaginer de nouvelles méthodes d'analyse, et de délaisser tout ou partie de celles qui existent déjà. Mais avons-nous vraiment le choix, étant donné que nous sommes désormais certains que toute autre voie nous ferait trébucher sur des mensonges ? Si nous parvenons à identifier les différents types de rationalités, combien sera-t-il plus aisé de comprendre les comportements individuels ? Et peut-être de trouver les clés de la libération de l'homme vis-à-vis d'elles ? Nul doute que ce chemin est plus sûr et moins escarpé. Tout autre, d'ailleurs, nous rattacherait aux fers d'un certain type de rationalité. Il faut donc penser hors d'elle pour pouvoir en saisir le sens.

Au fond, la rationalité est le moyen de faciliter la pensée, en lui interdisant telle ou telle orientation. C'est le moyen, en fin de compte, d'empêcher quiconque de penser par soi-même.

¹⁶¹ http://theater.freepage.de/cgi-bin/feets/freepage_ext/41030x030A/rewrite/mvogel/index1.htm.

En prohibant telle ou telle pensée, il devient plus facile, pour le pouvoir en place, et même pour toute forme de pouvoir, de contrôler ses hétéroindividus, tout en leur donnant l'impression qu'ils sont tout de même autorisés à réfléchir – mais ils ne réfléchissent que *dans un sens*, celui du système. *Sapere aude !* que dire de plus ? Lorsque tous les individus auront entrepris la démarche délicate d'essayer de s'extirper de leur rationalité, alors ils commenceront, car nous ne faisons, en ce domaine, que commencer, à penser par eux-mêmes. Et là, tout un univers de possibles, s'ils pensent encore en termes de possibles, s'ouvrira à eux. Mais s'ils y parviennent, cela leur suffira-t-il pour saisir la réalité du monde ? Ce n'est pas certain, dans la mesure où qui pense par soi-même peut aussi décider d'utiliser sa pensée pour dominer autrui et rétablir des systèmes de pouvoir – auquel cas l'on retrouverait la situation antérieure. Et alors, semble-t-il, la maxime kantienne mérite-t-elle d'être complétée par une autre sentence : *Ose laisser l'autre penser par lui-même !* : cette autorisation constituant sans doute la porte ouverte à toute liberté, indépendamment de la volonté et de la rationalité. Cette autorisation étant la *direction* de l'homme vers l'humanité.

Dimitri André Lasserre

Lamentin, le 2 Décembre 2012



Bibliographie

Ajzen I. (1991). « The theory of planned behaviour », *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, vol. 50, n° 2, pp. 179-211.

Ajzen I. (2002). « Perceived Behavioral Control, Self-Efficacy, Locus of Control and the Theory of Planned Behavior » *Journal of Applied Social Psychology*, vol. 32, pp. 665-683.

Akerlof G. A., Yellen J. L. (1985). « Can Small Deviations from Rationality Make Significant Differences to Economic Equilibria? », *American Economic Review*, vol. 75, n° 4, pp. 708-720.

Allais M. (1953). « Le comportement de l'Homme Rationnel devant le Risque, Critique des Postulats et Axiomes de l'Ecole Américaine », *Econometrica*, vol. 21, pp. 503-546.

Allais M. (2003). *Sur la conception de l'éther*, 6 pages.

Anselme de Canterbury (2001). *Proslogion*, Hackett, 48 pages (publication originelle 1078).

Anscombe G. E. M. (1958). « Modern moral philosophy », *Philosophy*, vol. 33, n° 124, en ligne sur <http://www.philosophy.uncc.edu/mleldrid/cmt/mmp.html>.

Appéré G. (2006). « Gestion des risques et information endogène » *Revue Française de Gestion*, vol. 162, n° 3, pp. 63-76.

Arendt H. (2002). *Les origines du totalitarisme ; Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, 1615 pages (publication originelle 1951).

Arendt H. (1973). *Interview accordée à Roger Errera pour l'ORTF*, disponible en ligne sur <http://www.youtube.com/watch?v=WzdthMhvkTE>.

Aristote (1983). *Ethique à Nicomaque*, Editions Vrin, 578 pages (publication originelle env. 350 av. JC).

Aristote (1862). *Physique*, Ladrangé, version bilingue disponible en ligne sur : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/phys1.htm> (publication originelle env. 350 av. JC).

Aristote (1990). *Les politiques*, Flammarion, 575 pages (publication originelle env. 350 av. JC).

Aristote (1986). *La métaphysique*, J. Vrin, 2 volumes, 877 pages (publication originelle env. 50 av. JC).

Arnould J. *et al.* (2011). « Théologie de la création, Sciences et théologies », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2011/4, Tome 95, pp. 921-974.

Arrow K. J. (1951 a.). « Alternative Approaches to the Theory of Choice in Risk-Taking Situations », *Econometrica*, vol. 19, n° 4, pp. 404-437.

Arrow K. J. (1951 b.). « An Extension of the Basic Theorems of Classical Welfare Economics », in *Proceedings of the Second Berkeley Symposium on Mathematical Statistics and Probability*, J. Neyman (ed.), Berkeley and Los Angeles : University of California Press, pp. 507-532.

Arrow K., Debreu G. (1954). « Existence of an Equilibrium for a Competitive Economy », *Econometrica*, vol. 22, n° 3, pp. 265-290.

Arrow K. J. (1959). « Rational Choice Functions and Orderings », *Economica*, vol. 26, n° 102, pp. 121-127.

Arrow K. J. (1963). *Social Choice and Individual Values*, John Wiley and Sons, Inc., New York, London, Sydney (originally published in 1951).

Arrow K. J. (1986). « Rationality of Self and Others in an Economic System », *The Journal of Business*, vol. 59, n° 4, Part 2 : The Behavioral Foundations of Economic Theory, pp. 385-399.

Aumann R. J. (1997). « Rationality and Bounded Rationality », *Games and Economic Behavior*, vol. 21.

Avocat de Bradley Manning, *Reportage I-Télé* (17 décembre 2011).

Ayatollah Khomeiny (1979). *Principes politiques, philosophiques, sociaux et religieux de l'Ayatollah Khomeiny*, Editions Libres-Hallier, 163 pages.

Bachelard G. (2003). *Le nouvel esprit scientifique*, Presses universitaires de France 183 pages (publication originelle 1934).

Bakounine M. (2009). *Catéchisme révolutionnaire*, Herne, 59 pages (publication originelle 1865).

Bakounine M. (1997). *Dieu et l'Etat*, Fayard/Mille et une nuits, 120 pages (publication originelle 1882).

Balaban O. (2005). « Intellectualisme et causalité chez Hegel, et les limites de la science moderne », *Archives de philosophie*, 2005/1, Tome 68, p. 55-75.

Barjavel R. (1974). *Le grand secret*, Pocket, 376 pages.

Barthes R. (1980). *La chambre claire, note sur la photographie*, Editions de l'Etoile, Gallimard, Seuil, 192 pages.

Bastiat F. (1848). *L'Etat* in *Journal des Débats*, 25 septembre 1848, disponible en ligne sur http://bastiat.org/fr/1_Etat.html.

Bastiat F. (1851). *Harmonies économiques*, Guillaumin et Cie, 567 pages.

- Bechara A., Damasio A. R. (2005 a.). « The somatic marker hypothesis: A neural theory of economic decision », *Games and Economic Behavior*, vol. 52, n° 2, pp 336-372.
- Bechara A., Damasio A. R. (2005 b.). « The somatic marker hypothesis: A neural theory of economic decision », *Games and Economic Behavior*, vol. 52, n° 2, pp 336-372.
- Becker G. S. (1962). « Irrational Behavior and Economic Theory », *Journal of Political Economy*, vol. 70, n° 1, pp. 1-13.
- Becker G. S. (1991). *A treatise on the Family*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 440 pages.
- Benetti C., Cartelier J. (1994). « L'intérêt limité de l'hypothèse de rationalité individuelle » in *Quelles hypothèses de rationalité pour la théorie économique ?* dir. R. Frydman, Paris, L'Harmattan.
- Bentham J. (2011). *Principes de la morale et de la législation*, Vrin (publication originelle 1789).
- Bentham J. (2006). *Déontologie ou science de la morale*, Encre marine, 443 pages (publication originelle 1834).
- Bergson H. (1996 a.). *L'évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, Quadrige, 372 pages (publication originelle 1907).
- Bergson H. (1996 b.). *L'énergie spirituelle, Essais et conférences*, Presses universitaires de France, 214 pages (publication originelle 1919).
- Bergson H. (1999). *La pensée et le mouvant*, Presses Universitaires de France, 14^{ème} édition, Quadrige, 291 pages (publication originelle 1930).
- Bible de Jérusalem* (2000), Editions du Cerf, 2216 pages.
- Blanchard O. J. (2008). *The state of macro*, National Bureau of Economic Research, 31 pages.
- Blume L. E., Easley D. (2008). « Rationality », in Durlauf S. N., Blume L. E., *The New Palgrave Dictionary of Economics, Second Edition*, Volume 6, Macmillan Publishers Ltd.
- Boileau N. (1815). *L'art poétique*, Aug. Delalain, 18 pages (publication originelle 1674).
- Bonevac D., Dever J. et Sosa D. (2006). « The Conditional Fallacy », *The Philosophical Review*, vol. 115, n° 3, pp. 273-316.
- Boudon R. (1979). *La logique du social : Introduction à l'analyse sociologique*, Hachette, 275 pages.
- Bourdieu P. (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, 429 pages (publication originelle 1972).

- Bourdieu P. (1979). *La Distinction, Critique sociale du jugement*, Editions de Minuit, 670 pages.
- Bouterweck F. L. (1808). *Aphorismes pratiques*.
- Bradley F. H. (1893). *Appearance and reality*, Swan Sonnenschein & Co, London, 583 pages.
- Brams S. J. (1975). *Game Theory and Politics*, New York, Free Press, 312 pages.
- Bridel P. (2000 a.). « L'*Homo œconomicus* aurait-il peur de l'*Homo sapiens* ? Ou la peur de l'irrationnel peut-elle mener à l'obscurantisme ? », *Revue européenne des sciences sociales*, n° XXXVIII, La peur de l'impensable dans les sciences sociales.
- Bridel P. (2000 b.). « *Homo œconomicus* : *Rerum cognoscere causa* ? Ou le principe de rationalité comme instrument de connaissance en théorie économique », in *L'image de l'homme dans les sciences de la société*, *Revue européenne des sciences sociales*, n° XXXVII, pp. 149-167.
- Brissot de Warville J. P. (1781). *Théorie des lois criminelles*, Chez Desauges, 350 pages.
- Bulletin Criminel Cour de Cassation Chambre criminelle*, n° 211, (1977).
- Calderon P. (2006). *La vida es sueño*, Gallimard, 229 pages (publication originelle 1635).
- Camerer C. (1998). « Bounded Rationality in individual decision making », *Experimental Economics*, 1, pp. 163-183.
- Camus A. (1992). *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 382 pages (publication originelle 1951).
- Campanella T. (1998). *La cité du soleil*, Ressouvenances, 342 pages (publication originelle 1623).
- Castro F. (1961). *Discours du 16 avril 1961*, disponible en ligne sur <http://www.legrandsoir.info/Discours-prononce-par-Fidel-Castro-le-16-avril-1961.html>.
- Charte d'Amiens* (1906), en ligne sur http://www.ihs.cgt.fr/IMG/pdf_Charte_d_amiens.pdf.
- Chauvin C., Letirand F. et Delhomme P. (2007). « Corrélats sociocognitifs de la prise de décision en situation d'interaction dynamique » *Le Travail Humain*, vol. 70, n° 1, pp. 33-65.
- Chomsky N., Foucault M. (2006). *De la nature humaine : Justice contre pouvoir*, Herne 110 pages (publication originelle 1971).
- Chomsky N. (2005). *Comprendre le pouvoir, L'indispensable de Chomsky, Premier mouvement*, Editions Aden, 201 pages (publication originelle 1993).
- Christensen S. (1976). « Decision Making and Socialization », in J. G. March and J. P. Olsen eds., *Ambiguity and Choice in Organizations*, Berge, Universitetsforlaget.

Churchill W., Roosevelt F. (1941). *Charte de l'Atlantique*, disponible en ligne sur http://www.un.org/fr/aboutun/history/atlantic_charter2.shtml.

Coase R. (1960). « The nature of the firm », *Economica*, vol. 4, n° 16, pp. 386-405.

Code d'Hammourabi (1178 av. JC), disponible en ligne sur http://data.bnf.fr/12171414/code_d_hammourabi/.

Code d'Ur-Nammu (2112 av. JC), en ligne sur http://data.bnf.fr/14488835/code_d_ur-nammu/.

Code pénal (2012), texte intégral disponible en ligne à l'adresse <http://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do?cidTexte=LEGITEXT000006070719>.

Codex Mendoza (1992), sous la direction de Berdan F. et Anawalt P., University of California Press, 900 pages (publication originelle 1542).

Codex Tudela (1542).

Cohen M. D., March J. G and Olsen J. P. (1972). « A Garbage Can Model of Organizational Choice », *Administrative Science Quarterly*, vol. 17, pp. 1-25.

Cohen M. D., March J. G. (1974). *Leadership and Ambiguity: The American College President*, New York, McGraw-Hill, 298 pages.

Collectif (1989). *La légende arthurienne*.

Condorcet (1785). *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, De l'Imprimerie Royale, 304 pages.

Confucius (1987). *Entretiens*, Gallimard, 168 pages (publication originelle période entre 479 av. JC à 421 ap. JC).

Constitution de 1793 ou de l'an I, disponible en ligne sur <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/constitutions/constitution-de-1793-an1.asp>.

Coran, disponible en ligne sur http://sajidine.com/coran_ecrit/index.htm et sur <http://www.unesco.org/new/fr/communication-and-information/flagship-project-activities/memory-of-the-world/register/full-list-of-registered-heritage/registered-heritage-page-4/holy-koran-mushaf-of-othman/>.

Cordonnier L. (1994). « Rationalité stratégique et émergence des normes » in *Quelles hypothèses de rationalité pour la théorie économique ?* dir. R. Frydman, Paris, L'Harmattan.

Cournot A. A. (2001). *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*, Dunod, 145 pages (publication originelle 1838).

Crozier M., Friedberg E. (1977). *L'acteur et le système*, Editions du Seuil, 436 pages.

Cyert R. M. and March J. G. (1963). *A Behavioral Theory of the Firm*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 264 pages.

Dalaï Lama (1998). *Le monde du bouddhisme tibétain*, Pocket, 189 pages (publication originelle 1995).

Damasio A. R., Everitt B. J. et Bishop D. (1996). « The Somatic Marker Hypothesis and the Possible Functions of the Prefrontal Cortex », *Philosophical Transactions: Biological Sciences*, vol. 351, n° 1346, Executive and Cognitive Functions of the Prefrontal Cortex, pp. 1413-1420.

Dantzig C. (2009). *Dictionnaire égoïste de la littérature française*, Librairie générale française, 1147 pages (publication originelle 2005).

Darwin C. (1861). *On the origins of species by means of natural selection, or The preservation of favoured races in the struggle for life*, D. Appleton and Company, 440 pages.

Darwin C. (1985). *Autobiographie*, Belin, 175 pages (publication originelle 1887).

Day R. H. and Grooves T. (1975). *Adaptative Economic Models*, New York, Academic Press.

Debreu G. (1951). « The Coefficient of Resource Utilization », *Econometrica*, vol. 19, pp. 273-292.

Décemvirs, Les Douze Tables (447 av. JC), en ligne sur <http://www.micheline.ca/doc--451-12-tables.htm>.

Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (1789), disponible en ligne sur <http://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789>.

Deleuze G. (1998). *La philosophie critique de Kant*, Presses universitaires de France, 107 pages (publication originelle 1963).

Derrida J. (1991). *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Galilée, 221 pages.

Descartes R. (2002). *Règles pour la direction de l'esprit*, Librairie générale française, 255 pages (publication originelle 1628).

Descartes R. (1991). *Discours de la méthode*, Editions Gallimard, 350 pages (publication originelle 1637).

Descartes R. (1990). *Méditations métaphysiques*, Librairie Générale Française, 320 pages (publication originelle 1641).

Dictionnaire Encyclopédique Larousse en ligne sur <http://www.larousse.fr/encyclopedie>.

Diderot D. (2001). *Pensées philosophiques*, Mille et une nuits, 80 pages (publication originelle 1746).

Diogène Laërce (1965). *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Garnier-Flammarion, 2 volumes, 624 pages (publication originelle env. 200 ap. JC).

Directeur de l'Administration Pénitentiaire (1949). *Circulaire du 9 mars 1949*.

Dolto F. (1976). *Psychoanalyse et pédiatrie, les grandes notions de la psychanalyse, seize observations d'enfants*, Editions du Seuil, 282 pages (publication originelle 1939).

Douven I. (2006). « Assertion, Knowledge and Rational Credibility », *The Philosophical Review*, vol. 115, n° 4, pp. 449-485.

Dupont de Nemours (1846). *Notice sur les économistes in Daire E., Physiocrates : Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, l'abbé Baudeau, Le Trosne, Volume I, Guillaumin*, 1027 pages.

Durkheim E. (2009). *Les règles de la méthode sociologique*, Gallimard, 233 pages (publication originelle 1894).

Edelman M. (1960). *The Symbolic Uses of Politics*, Champaign, University of Illinois Press, 221 pages.

Edgeworth F. Y. (1881). *Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*, London, 150 pages.

Einstein A. (1994). *Sur l'électrodynamique des corps en mouvement, L'éther et la théorie de la relativité, La géométrie de l'expérience, Quatre conférences sur la théorie de la relativité, Sur le problème cosmologique, Théorie relativiste du champ non symétrique, Théorie de la gravitation généralisée*, Editions Jacques Gabay (publications originelles respectivement 1905, 1920, 1921, 1921, 1945, 1955, 1950).

Einstein A. (1958). *Comment je vois le monde*, Flammarion, 218 pages (publication originelle 1934).

Ellsberg D. (1961). « Risk, Ambiguity and the Savage Axioms », *Quarterly Journal of Economics*, vol. 75, pp. 643-669.

Engels F. (1972). *L'origine de la famille, de la propriété et de l'Etat ; Sur l'histoire des anciens Germains ; L'époque franque ; La Marche*, Editions Sociales, 304 pages (publication originelle 1884).

Epictète (1997). *Manuel d'Epictète*, Flammarion, 160 pages (publication originelle 125 ap. JC).

Epicure (2000). *Lettres à Hérodote, Pythoclès et Ménécée*, Les Belles Lettres, 79 pages, publication originelle env. 300 av. JC).

Exécution de Robert-François Damiens, place de Grève, le 28 mars 1757 (gravure anonyme).

Farquharson R. (1969). *Theory of Voting*, New Have, Yale University Press, 83 pages.

- Fichte J. G. (1843). *Doctrine de la science, Principes fondamentaux de la science de la connaissance*, Ladrance, 401 pages (publication originelle 1804).
- Foucault M. (1998). *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 688 pages (publication originelle 1954).
- Foucault M. (1966 a.). *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 400 pages.
- Foucault M. (1966 b.). *Interview accordée à Pierre Dumayet*, disponible en ligne sur http://www.youtube.com/watch?v=CVy_frFL7w4.
- Foucault M. (1984). *Des espaces autres* (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967) in *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5.
- Foucault M. (2008). *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 288 pages (publication originelle 1969).
- Foucault M. (1993). *Surveiller et punir*, Gallimard, 360 pages (publication originelle 1975).
- Foucault M. (1994). *Histoire de la sexualité 1 La volonté de savoir*, Gallimard, 211 pages (publication originelle 1976).
- Foucault M. (1997 a.). *Histoire de la sexualité 2 L'usage des plaisirs*, Gallimard, 339 pages (publication originelle 1984).
- Foucault M. (1997 b.). *Histoire de la sexualité 3 Le souci de soi*, Gallimard, 334 pages (publication originelle 1984).
- Foucault M. (2001). *Dits et écrits II*, Gallimard, 1735 pages.
- Foucault M. (2003). *Foucault par lui-même*, documentaire de Philippe Calderon et François Ewald, Arte, disponible en ligne sur http://www.youtube.com/watch?v=kvDUq7ae_UY.
- Freud S. (2001). *Au-delà du principe de plaisir*, in *Essais de psychanalyse*, Payot, 307 pages (publication originelle 1920).
- Freud S. (1992). *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Gallimard, 442 pages (publication originelle 1905).
- Freud S. (1981). *Malaise dans la civilisation*, Presses universitaires de France, 107 pages (publication originelle 1929).
- Friedman D. (1992). *Vers une société sans Etat*, Les Belles Lettres, 397 pages (publication originelle 1973).
- Gandhi M. K. (1935). *Young India, 1927-1928*, S. Ganesan, 1104 pages.
- Gandhi M. K. (2005). *La voie de la non-violence*, Editions Gallimard, 118 pages (publication originelle 1958).

Garapin A. (2009). « Rapprocher l'Homo Oeconomicus de l'Homo Sapiens. Vers une théorie des jeux réaliste et prédictive des comportements humains », *Revue d'Économie Politique*, vol. 119, n° 1, pp. 1-40.

Gasperini M., Veneziano G. (2003). *The Pre-Big Bang Senario in String Cosmology*, 250 pages.

Glimcher P. W., Dorris M. C. and Bayer H. M. (2005). « Physiological utility theory and the neuroeconomics of choice », *Games and Economic Behavior*, vol. 52, n° 2, pp. 213-256.

Glimcher P. W. (2004). *Decisions, Uncertainty, and the Brain. The Science of Neuroeconomics*, MIT Press, 375 pages.

Glimcher P. W., Rustichini A. (2004). « Neuroeconomics: The Consilience of Brain and Decision », *Science*, vol. 306, pp 447-452.

Gödel K. (1995). *Collected Works : Unpublished Essays & Lectures, Volume III*, Oxford University Press, 552 pages (publication originelle 1987).

Grimm J., Grimm W. (2001). *Hansel et Gretel*, The Creative Company, 32 pages (publication originelle 1812).

Grotius H. (1867). *Du droit de la guerre et de la paix*, Guillaumin et Cie, 631 pages (publication originelle 1625).

Hahn F. (1984). *Equilibrium in Macroeconomics*, MIT Press, 397 pages.

Harsanyi J. C., Selten R. (1972). « A Generalized Nash Solution for Two-Person Bargaining Games with Incomplete Information », *Management Science*, vol. 18, pp. 80-106.

Hayek F. A. (2005). *La route de la servitude*, PUF, Quadrige, 176 pages (publication originelle 1944).

Hegel G.W.F (1993). *Phénoménologie de l'esprit I et II*, Editions Gallimard, 1362 pages (publication originelle 1807).

Hegel G. W. F. (1949). *Science de la logique*, Aubier, 2 volumes, 1026 pages (publication originelle 1812).

Hegel G. W. F. (1997). *Esthétique ou philosophie de l'art*, Le Livre de Poche, collection Les classiques de la philosophie, 2 volumes, 3556 pages (publication originelle 1837).

Heidegger M. (1986). *Être et temps*, Gallimard, 589 pages (publication originelle 1927).

Heiner R. A. (1983). « The Origin of Predicatable Behavior », *The American Economic Review*, vol. 73, pp. 560-595.

Helvétius C. A. (1758). *De l'esprit*, Chez Durand, 647 pages.

- Héraclite (1986). *Fragments*, Presses universitaires de France, 496 pages (publication originelle env. 500 av. JC).
- Hésiode (2001). *Théogonie, Les travaux et les jours*, Gallimard, 416 pages (publication originelle env. 700 av. JC).
- Hirschman A. O. (1967). *Development Projects Observed*, Washington D.C., The Brookings Institution, 197 pages.
- Hitler A. (1979). *Mon combat*, Nouvelles Editions Latines, 685 pages (publication originelle 1925).
- Hobbes T., Bayle P. et Diderot D. (1982). *Le citoyen ou Les fondements de la politique*, Flammarion, 408 pages (publication originelle 1642).
- Hobbes T. (1999). *Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Dalloz, 780 pages (publication originelle 1651).
- Holbach P. H. (1821). *Système de la nature ou des Lois du monde physique et du monde moral*, Et. Ledoux, 2 volumes, 1012 pages (publication originelle 1770).
- Homère (2009). *Odyssée*, Librairie Générale Française, 542 pages (publication originelle env. 800 av. JC).
- Horace (1989). *Epîtres*, Les Belles lettres, 257 pages (publication originelle 18 av. JC).
- Hoyle F., Narlikar J. V. (1966). « A radical departure from the « steady-state » concept in cosmology », *Proceedings of the Royal Society of London. Series A, Mathematical and Physical Sciences*, vol. 290, n° 1421, pp. 162-176.
- Hubble E. (1936). « Effects of red shifts on the distribution of nebulae », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 22, n° 11, pp. 621-627.
- Hume (2003). *Traité de la nature humaine*, Presses universitaires de France, Quadrige, 282 pages (publication originelle 1739).
- Hume (2006). *Enquête sur l'entendement humain*, Flammarion, 252 pages (publication originelle 1748).
- Husserl E. (1985). *Idées directrice pour une phénoménologie*, Gallimard, 567 pages (publication originelle 1913).
- Husserl E. (1964). *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Presses universitaires de France, 205 pages (publication originelle 1928).
- Huxley A. (1994). *Le meilleur des mondes*, Plon, 284 pages (publication originelle 1932).
- Jacobi F. H. (2010). *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement, et donner à la philosophie une nouvelle orientation*, Isd, 190 pages (publication originelle 1801).

- Jevons W. S. (1931). *L'économie politique*, Imprimerie nouvelle, 164 pages (publication originelle 1878).
- Joly E. (1988). *La troisième mort de Staline : entretiens avec des intellectuels gorbatchéviens*, Actes Sud, 206 pages.
- Juste Lipse (1610). *Physiologica Stoicorum*, Moretus 188 pages.
- Juvénal (1830). *Satires*, Imprimerie de Jules Didot l'Aîné, Paris, 415 pages (publication originelle 127 ap. JC).
- Kadhafi M. (1980). *Le livre vert : Les fondements sociaux de la troisième théorie universelle*, disponible en ligne sur <http://midd.free.fr/livrevert.htm>.
- Kahneman D. (1979). « Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk », *Econometrica*, vol. 47, n° 2, pp. 263-292.
- Kahneman D. (2003 a.). « Maps of Bounded Rationality: Psychology for Behavioral Economics », *Econometrica*, vol. 47, n° 2, pp. 263-292.
- Kahneman D. (2003 b.). « A Psychological Perspective on Economics », *AEA Papers and Proceedings*, vol. 93, n° 2, pp. 162-168.
- Kant I. (2009). *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Nathan, 96 pages (publication originelle 1784).
- Kant I. (1991). *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ?, Qu'est-ce que les lumières ?*, Flammarion, 222 pages (publications originelles respectivement 1795, 1786, 1784).
- Kant I. (1971). *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave, 210 pages (publication originelle 1785).
- Kant I. (2001). *Critique de la raison pure*, Flammarion, Deuxième édition corrigée, 766 pages (publication originelle 1787).
- Kant I. (1985). *Critique de la raison pratique*, Presses universitaires de France, 192 pages (publication originelle 1788).
- Kant I. (1995). *Critique de la faculté de juger*, Aubier, 540 pages (publication originelle 1790).
- Kant I. (1830). *Principes métaphysiques de la morale*, Chez Levrault, Librairie, Paris, 240 pages.
- Kardec A. (1869). *Le livre des esprits*, Didier et Cie, 474 pages (publication originelle 1857).
- Kelsen H. (1988). *Théorie pure du droit*, Editions de la Baconnière, Deuxième édition 296 pages (publication originelle 1954).

Keynes J. M. (1990). *Essais sur la monnaie et l'économie : les cris de Cassandra*, Payot, 145 pages (publication originelle 1931).

Kierkegaard S. (1990). *Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir*, Editions Gallimard, 504 pages (publications originelles respectivement 1844, 1844, 1849).

Kim Il-Sung (1978). *Accélérons encore l'édification du socialisme en arborant le drapeau des idées du Juche, Rapport présenté au rassemblement organisé au niveau central pour le trentième anniversaire de la fondation de la République Populaire Démocratique de Corée*, 40 pages, disponible en ligne sur naenara.com.kp/fr/juche/download.php?1011.

Kim Il-Sung (1991). *Pour une grande union de notre nation, Résultats de l'entretien avec les responsables du Comité pour la réunification pacifique de la patrie et les membres de la Direction Nord de l'Alliance pan-nationale pour la réunification de la patrie*, 59 pages, disponible en ligne sur www.naenara.com.kp/fr/book/download.php?1+1009.

Kim Jong-Il (1994). *Le socialisme est une science*, 33 pages, disponible en ligne sur www.naenara.com.kp/fr/book/download.php?3+3012.

King S. (2008). *La ligne verte*, Librairie générale française, 506 pages (publication originelle 1996).

Kipling R. (2009). *Rewards and fairies*, Mobile Reference, 190 pages (publication originelle 1910).

Kojève A. (1962). *Introduction à la lecture de Hegel*, Editions Gallimard, 597 pages (publication originelle 1947).

Konkin S. E. (1980). *Le manifeste néo-libertarien*, disponible en ligne sur <http://jesrad.wordpress.com/le-manifeste-neo-libertarien/>.

Kreiner K. (1976). « Ideology and Management in a Garbage Can Situation », in J. G. March and J. P. Olsen eds., *Ambiguity and Choice in Organizations*, Berge, Universitetsforlaget.

Kripke S. A. (1995). *La logique des noms propres*, Editions de Minuit, 173 pages (publication originelle 1972).

Kripke S. A. (1996). *Règles et langage privé. Introduction au paradoxe de Wittgenstein*, Editions du Seuil, 170 pages (publication originelle 1982).

Krugman P. R. (2000). *La mondialisation n'est pas coupable, Vertus et limites du libre-échange*, La Découverte, 218 pages.

Krugman P. R. (2009). *How did economists get it so wrong ?*, disponible en ligne sur <http://www.nytimes.com/2009/09/06/magazine/06Economic-t.html?pagewanted=all>.

Lachièze-Rey M. (2005). « Vers une nouvelle cosmologie », *Etudes*, 2005/2, Tome 402, pp. 197-208.

La Fontaine J. (1982). *Fables*, Editions Tallandier, 330 pages (publication originelle 1694).

Lagneau J. (1964). *Célèbres leçons et fragments*, Presses universitaires de France, Deuxième édition, 373 pages (publication originelle 1950).

La Mettrie J. O. (1865). *L'homme machine*, F. Henry, 180 pages (publication originelle 1748).

Lange O. (1946). « The Scope and Method of Economics », *The Review of Economic Studies*, vol. 13, n° 1, pp. 19-32.

Laozi (1950). *Daodejing*, in *Les pères du système taoïste*, Les Humanités d'Extrême Orient, Cathasia, série culturelle des Hautes Etudes de Tien-Tsin, Les Belles Lettres, Paris, 522 pages (publication originelle env. 600 av. JC), en ligne sur http://classiques.uqac.ca/classiques/wieger_leon/B15_pere_systeme_taoiste/les_peres.pdf et sur <http://taoteking.free.fr/>.

Laroche H., Nioche J-P. (2006). « L'approche cognitive de la stratégie d'entreprise », *Revue Française de Gestion*, vol. 160, n° 1, pp. 81-105.

Las Cases E. (1828). *Mémorial de Sainte Hélène*, Lecointe, 477 pages.

Lasserre D. A. (2009). *Economie de rien, Critique romantique et existentialiste de l'économie socialiste*, Mémoire de Maîtrise en Sciences Economiques, sous la direction de Philippe Verdol, Université des Antilles et de la Guyane, 519 pages.

Lasserre D. A. (2010). *Et si les hommes étaient des hommes ?*, Mémoire de Master en Commerce International, sous la direction de Charbel Macdissi, Université des Antilles et de la Guyane, 298 pages.

Lasserre D. A. (2011). *Hétérotopologie du LKP : jamais vu, déjà vu ou rejà vu ?*, présenté lors de la 37^{ème} Conférence Annuelle de la Caribbean Studies Association.

Laville F. (1998). « Modélisations de la rationalité limitée : de quels outils dispose-t-on ? », *Revue Economique*, vol. 49, n° 2, pp. 335-365.

Lavoisier A. L. (1864). *Traité élémentaire de chimie*, Imprimerie impériale, 728 pages (publication originelle 1789).

Leibniz G. W. (1880). *La monadologie*, Delalain Frères, 40 pages (publication originelle 1720).

Leibniz G. W. (1990). *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Flammarion, Paris, 448 pages (publication originelle 1765).

Lemaître G. (1931). « Expansion of the universe, A homogeneous universe of constant mass and increasing radius accounting for the radial velocity of extra-galactic nebulae », *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society*, vol. 91, pp. 483-490.

Lénine (1982). *L'Etat et la révolution, la doctrine marxiste de l'Etat et les tâches du prolétariat dans la révolution*, Editions Sociales, Editions du Progrès, 190 pages (publication originelle 1917).

Lettre du Procureur de la République près le Tribunal de Grande Instance de Marseille adressée à Maître Goudareau (9 septembre 1977).

Lévi-Strauss C. (1993). *Tristes tropiques*, Plon, 552 pages (publication originelle 1955).

Lévi-Strauss C. (1998). *Anthropologie structurale*, Pocket, 446 pages (publication originelle 1958).

Liezi (1950). *Tchoung Hu Tchenn King*, in *Les pères du système taoïste*, Les Humanités d'Extrême Orient, Cathasia, série culturelle des Hautes Etudes de Tien-Tsin, Les Belles Lettres, Paris, 522 pages (publication originelle env. 200 av. JC), en ligne sur http://classiques.uqac.ca/classiques/wieger_leon/B15_pere_systeme_taoiste/les_peres.pdf.

Lindblom C. E. (1959). « The Science of Muddling Through », *Public Administration Review*, vol. 19, pp. 79-88.

Lindblom C. E. (1965). *The Intelligence of Democracy*, New York, Macmillan.

Locke J. (1992). *Traité du gouvernement civil*, Garnier Flammarion, 381 pages (publication originelle 1690).

Long N. E. (1958). « The Local Community as an Ecology of Games », *American Journal of Sociology*, vol. 44, pp. 251-261.

Lucas G. (1980). *L'empire contre-attaque*.

Lucas G. (1983). *Le retour du jédi*.

Lucas G. (1999). *La menace fantôme*.

Lucas R. (2003). *Presidential address to the American Economic Association*.

Machaivel N. (1987). *Le Prince*, Editions Bordas, 126 pages (publication originelle 1532).

Maha Upanishad, en ligne : <http://www.les-108-upanishads.ch/maha.html> (entre 800 et 500 av. JC).

Maitrayani Upanishad, en ligne : <http://www.les-108-upanishads.ch/maitrayani.html>. (entre 800 et 500 av. JC).

Malthus T. (2010). *Principes d'économie politique*, Dalloz, 550 pages (publication originelle 1820).

Malthus T. (1970). *An essay on the principle of population and A summary view of the principle of population*, Penguin Books, 291 pages (publication originelle 1830).

Mao Zedong (1967). *Le petit livre rouge, citations du président Mao Tsé-Toung*, Editions du Seuil, 190 pages

March J. G., Simon H. A. (1958). *Organizations*, New York, Wiley, 262 pages.

- March J. G. (1973). « Model Bias in Social Action », *Review of Educational Research*, vol. 42, pp. 413-429.
- March J. G. (1978). « Bounded Rationality, Ambiguity, and the Engineering of Choice », *The Bell Journal of Economics*, vol. 9, n° 2, pp. 587-608.
- Marivaux (2009). *L'île des esclaves*, Flammarion, 145 pages (publication originelle 1725).
- Marshall A. (1971). *Principes d'économie politique*, Gordon & Breach, 661 pages (publication originelle 1890).
- Marx K., Engels F. (1973). *Manifeste du parti communiste*, Librairie Générale Française, 114 pages (publication originelle 1847).
- Marx K. (1963). *Le capital*, Editions Gallimard, 3 volumes, 2270 pages (publication originelle 1867).
- Maurois A. (1926). *Les silences du colonel Bramble*, CUP Archive, 156 pages (publication originelle 1918).
- Ménard C. (1994). « Comportement rationnel et coopération : le dilemme organisationnel in *Quelles hypothèses de rationalité pour la théorie économique ?* dir. R. Frydman, Paris, L'Harmattan.
- Menger C. (2007). *Principles of economics*, Ludwig Von Mises Institute, 328 pages (publication originelle 1871).
- Merleau-Ponty M. (1976). *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 537 pages (publication originelle 1945).
- Mill J. S. (1964). *De l'utilitarisme*, Editions Privat, 249 pages (publication originelle 1871).
- Mill J. S. (1866). *Système de logique déductive et inductive, Exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique*, Librairie philosophique de Ladrangé, 1141 pages (publication originelle 1865).
- Mises L. W. (2004). *L'action humaine*, Belles Lettres, 215 pages (publication originelle 1949).
- Molière (2009). *Le médecin malgré lui*, Vent d'Ouest, 238 pages (publication originelle 1666).
- Mongin P. (1984). « Modèle rationnel ou modèle économique de la rationalité ? », *Revue Economique*, vol. 35, n° 1, pp. 9-63.
- Mongin P. (2002). « Le principe de la rationalité et l'unité des sciences sociales », *Revue Economique*, vol. 53, n° 2, pp. 301-323.
- Montaigne M. (2007). *Essais*, Gallimard, 1975 pages (publication originelle 1595).

- Montesquieu (2006). *Lettres persanes*, Librairie Générale Française, 448 pages (publication originelle 1721).
- Montesquieu (1979). *De l'esprit des lois*, Flammarion, 2 volumes, 1145 pages (publication originelle 1748).
- Moore G. E. (2005). *Principia Ethica*, Barnes & Noble Publishing, 242 pages (publication originelle 1903).
- More T. (1987). *L'Utopie*, Flammarion, Paris, 256 pages (publication originelle 1516).
- Nash J. (1950 a.). « Equilibrium Points in n-person games », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 36, n° 1, 1950, pp. 48-49.
- Nash J. (1950 b.). « The Bargaining Problem », *Econometrica*, vol. 18, n° 2, pp.155-162.
- Nash J. (1951). « Non-Cooperative Games », *Annals of Mathematics*, vol. 54, n° 2 pp. 286-295.
- Nelson R. R., Winter S. G. (1973). « Towards an Evolutionary Theory of Economic Capabilities », *The American Economic Review*, vol. 63, pp. 440-449.
- Newton I. (2011). *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, Dunod, 656 pages (publication originelle 1759).
- Newton I. (1854). *Lettre de Newton à Richard Bentley, sur les ouvrages à lire pour comprendre les Principia*, in *Nouvelles annales de mathématiques 1^{ère} série*, tome 13, pp. 220-223 (publication originelle 1692), disponible en ligne en fichier pdf : http://archive.numdam.org/ARCHIVE/NAM/NAM_1854_1_13_/NAM_1854_1_13_220_0/NAM_1854_1_13_220_0.pdf.
- Nietzsche F. (1990). *Considérations inactuelles*, Editions Gallimard, 224 pages (publication originelle 1876).
- Nietzsche F. (1968 a.). *Humain, trop humain*, Editions Gallimard, 390 pages (publication originelle 1878).
- Nietzsche F. (1968 b.). *Humain, trop humain II*, Editions Gallimard, 368 pages (publication originelle 1880).
- Nietzsche F. (1995). *Aurore, réflexions sur les préjugés moraux*, Librairie générale française, 411 pages (publication originelle 1881).
- Nietzsche F. (1956). *Le gai savoir*, Editions Gallimard, 392 pages (publication originelle 1882).
- Nietzsche F. (2006). *Ainsi parlait Zarathoustra*, Flammarion, Paris, 480 pages (publication originelle 1883).

- Nietzsche F. (2000). *Par delà le bien et le mal, prélude à une philosophie de l'avenir*, Librairie générale française, 413 pages (publication originelle 1886).
- Nietzsche F. (1971). *La Généalogie de la morale*, Editions Gallimard, 218 pages (publication originelle 1887).
- Nietzsche F. (1997). *L'Antéchrist*, Nouvelles Editions, 182 pages (publication originelle 1896).
- Nozick R. (2003). *Anarchie, Etat et utopie*, PUF, 442 pages (publication originelle 1974).
- Onfray M. (2010). *Le crépuscule d'une idole*, Grasset, 624 pages.
- Orwell G. (2007). *La ferme des animaux*, Gallimard, 180 pages (publication originelle 1945).
- Orwell G. (1989). *1984*, New American Library, 267 pages (publication originelle 1949).
- Ovide (2001). *Métamorphoses*, Actes Sud, 729 pages (publication originelle an 1).
- Owen R. (1847). *Le livre du nouveau monde moral : contenant le système social rationnel, basé sur les lois de la nature humaine*, Paulin, 72 pages.
- Pareto V. (1966). *Manuel d'économie politique*, rééd., tome VII des *Œuvres complètes*, Droz, 698 pages (publication originelle 1909).
- Pareto V. (1968). *Traité de sociologie générale*, rééd., tome XII des *Œuvres complètes*, Droz, 1818 pages, (publication originelle 1919).
- Pascal B. (2000). *Pensées*, Librairie générale française, 736 pages (publication originelle 1670).
- Péguy C. (1942). *Pensées*, Gallimard, 123 pages.
- Pelloutier F. (1896). *L'organisation corporative et l'anarchie*, Bibliothèque de l'Art Social, 20 pages.
- Perrault C. (1963). *Le petit chaperon rouge*, Paris, 106 pages (publication originelle 1698).
- Pessoa F. (2000). *Le banquier anarchiste*, Christian Bourgeois Editeur, 105 pages (publication originelle 1922).
- Pessoa F. (1928). *Bureau de tabac*, en Français en ligne sur <http://dormirajamais.org/bureau/> et en Portugais sur <http://www.insite.com.br/art/pessoa/ficcoes/acampos/456.php>.
- Pessoa F. (2011). *Le livre de l'intranquillité*, Christian Bourgeois Editeur, 610 pages (publication originelle 1982).
- Pessoa F. (1989). *Poèmes Païens*, Christian Bourgeois éditeur, 384 pages.
- Pessoa F. (1998). *Chronique de la vie qui passe*, Editions de la différence 10/18, 413 pages.

Philonenko A. (1981). *L'œuvre de Kant : la philosophie critique*, 2 volumes, Vrin, 648 pages (publication originelle 1972).

Pialoux (2003). *Denderah, Sept soffites du plafond de la salle hypostyle du Grand Temple*.

Pièces originales et procédures du procès fait à Robert-François Damiens, tant en la Prévôté de l'Hôtel qu'en la Cour du Parlement (1757), 643 pages, disponible en ligne sur http://books.google.gp/books/about/Pi%C3%A8ces_originales_et_procedures_du_proc.html?i_d=optBAAAACAAJ&redir_esc=y.

Plantinga A. (1982). *The nature of necessity*, Clarendon Press, 255 pages (publication originelle 1974).

Platon (1967 a.). *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, Garnier-Flammarion, 187 pages (publication originelle env. 390 av. JC).

Platon (2004). *La République*, Flammarion, Deuxième édition corrigée, Paris, 2004, 802 pages (publication originelle env. 372 av. JC).

Platon (1967 b.). *Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle*, Flammarion, 503 pages (publication originelle env. 350 av. JC).

Platon (1993). *Protagoras*, Librairie Générale Française, 251 pages (publication originelle env. 350 av. JC).

Platon (1992). *Le politique, Philèbe, Timée, Critias*, Gallimard 275 pages (publication originelle env. 350 av. JC).

Platon (1967). *Théétète, Parménide*, Garnier-Flammarion, 309 pages (publication originelle env. 350 av. JC).

Platon (2002). *Charmide*, Fayard/Mille et une nuits, 96 pages (publication originelle env. 338 av. JC).

Plaute (1991). *Asinaria* in *Théâtre complet*, Gallimard, 527 pages (publication originelle 212 av. JC).

Popper K. R. (1971). *The open society and its enemies*, Princeton University Press, 800 pages (publication originelle 1945).

Popper K. R. (1956). *Misère de l'historicisme*, Plon, 196 pages.

Popper K. R. (1967). « La rationalité et le statut du principe de rationalité », in *Les Fondements Philosophiques des Systèmes Economiques*, dir. E. M. Claassen, pp. 142-150.

Primo Lévi (2002). *Si c'est un homme*, Robert Laffont, 300 pages (publication originelle 1947).

Proudhon P. J. (2009). *Qu'est-ce que la propriété ?*, Librairie générale française, 445 pages (publication originelle 1840).

- Radner R. (1975 a.). « A Behavioral Model of Cost Reduction », *The Bell Journal of Economics*, vol. 6, n° 1, pp. 196-215.
- Radner R. (1975 b.). « Satisficing », *Journal of Mathematical Economics*, vol. 2, pp. 253-262.
- Railton P. (1986). « Moral Realism », *The Philosophical Review*, vol. 95, n° 2, pp. 163-207.
- Rawls J. (1997). *Théorie de la justice*, Editions du Seuil, 665 pages (publication originelle 1971).
- Reclus E. (1906). *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique*, P.V. Stock, 296 pages.
- Reynaert F. (2010). *Nos ancêtres les Gaulois et autres fadaïses*, Fayard, 528 pages.
- Ricardo D. (1993). *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, Flammarion, 508 pages (publication originelle 1817).
- Robespierre M. (1790). *Discussion sur l'institution des jurés, tant au civil qu'au pénal, 7 avril 1790*, disponible en ligne sur <http://membres.multimania.fr/discours/>.
- Robespierre M. (1792). *Second discours de Maximilien de Robespierre, sur le jugement de Louis Capet ; prononcé à la Convention Nationale, le 28 décembre, l'an premier de la République*, disponible en ligne sur <http://www.gutenberg.org/files/29887/29887-h/29887-h.htm>.
- Rothbard M. N. (2002). *For a new liberty, The Libertarian Manifesto*, Collier Books, Ludwig von Mises Institute, 349 pages (publication originelle 1973), disponible en ligne sur <http://www.mises.org/rothbard/foranewlb.pdf>.
- Rothbard M. N. (2011). *L'éthique de la liberté*, Les Belles Lettres, 440 pages (publication originelle 1982).
- Rothschild K. W. (1947). « The Meaning of Rationality: A Note on Professor Lange's Article », *The Review of Economic Studies*, vol. 14, n° 1, pp.50-52.
- Roudinesco E. (2010). « Roudinesco déboulonne Onfray » in *Biblios, Le Nouvel Observateur*, en ligne sur <http://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20100416.BIB5236/roudinesco-deboulonne-onfray.html>.
- Rousseau J-J. (2006). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Gallimard, 160 pages (publication originelle 1754).
- Rousseau J-J. (1755). *Lettre à Monsieur Philopolis*.
- Rousseau J-J. (1763). *Discours sur l'économie politique*, Em. du Villard, 67 pages (publication originelle 1755).
- Rousseau J-J. (2009). *Emile ou de l'éducation*, Flammarion, 841 pages (publication originelle 1762).

- Rousseau J.-J. (2001). *Du contrat social*, Flammarion, Paris, 258 pages (publication originelle 1762).
- Salmon N. (2006). « A Theory of Bondage », *The Philosophical Review*, vol. 115, n° 4, pp. 415-448.
- Sartre J. P. (1943). *L'être et le néant Essai d'ontologie phénoménologique*, Editions Gallimard, 1943, 698 pages.
- Sartre J. P. (1972). *Huis clos, suivi de Les mouches*, Gallimard, 247 pages (publication originelle 1944).
- Sartre J. P. (1996). *L'existentialisme est un humanisme*, Editions Gallimard, 128 pages (publication originelle 1946).
- Saussure F. (1995). *Cours de linguistique générale*, Payot, 520 pages (publication originelle 1916).
- Savage L. (1954). *Foundations of Statistics*, New York, Wiley, 310 pages.
- Say J. B. (1972). *Traité d'économie politique*, Calmann-Lévy, 571 pages (publication originelle 1803).
- Scheler M. (1970). *L'homme du ressentiment*, Editions Gallimard, 186 pages (publication originelle 1919).
- Schelling T. (1971). « On the Ecology of Micro-Motives », *Public Interest*, vol. 25, pp. 59-98.
- Schelling F. W. J. (1842). *Système de l'idéalisme transcendantal*, Ladrangé, 420 pages (publication originelle 1800).
- Schelling F. W. J. (2000). *Exposition de mon système de la philosophie*, Vrin, 193 pages (publication originelle 1801).
- Schmoller G. (1902). *Politique sociale et économie politique*, Giard et Brière, 450 pages.
- Schopenhauer A. (1882). *De la quadruple racine du principe de raison suffisante, suivi d'une Histoire de la doctrine de l'idéal et du réel*, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 316 pages (publication originelle 1813).
- Schopenhauer A. (2008). *Le monde comme volonté et comme représentation*, Quadrige, Deuxième édition, 1444 pages (publication originelle 1819).
- Schopenhauer A. (1880). *Essai sur le libre arbitre*, Baillière et Cie, 212 pages (publication originelle 1838).
- Schopenhauer A. (1991). *Le fondement de la morale*, Le Livre de Poche, 256 pages (publication originelle 1840).

Schopenhauer A. (1943). *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, Library of Alexandria, 175 pages (publication originelle 1851).

Schopenhauer A. (1909). *Ethique, droit et politique*, Félix Alcan Editeur, Paris, 193 pages (publication originelle 1851).

Schopenhauer A. (1998). *L'art d'avoir toujours raison*, Fayard/Mille et une nuits, 96 pages (publication originelle 1864).

Schumpeter J. A. (1983). *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Payot, 417 pages (publication originelle 1942).

Sen A. (1977). « Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 6, n° 4, pp. 317-344.

Sen A. (2000). *Repenser l'inégalité*, Editions du Seuil, 281 pages (publication originelle 1992).

Sen A. (1993). « Internal Consistency of Choice », *American Economic Review*, vol. 61, n° 3, pp. 495-521.

Sen A. (2008). « Rational behavior », in Durlauf S. N., Blume L. E., *The New Palgrave Dictionary of Economics, Second Edition*, Volume 6, Macmillan Publishers Ltd.

Sen E. M. (2008). « Rationality, history of the concept », in Durlauf S. N., Blume L. E., *The New Palgrave Dictionary of Economics, Second Edition*, Volume 6, Macmillan Publishers Ltd.

Sextus Empiricus (1569). *Sexti Empirici Adversus Mathematicos*, 623 pages.

Sidgwick (1884). *The methods of ethics*, Macmillan and co., 505 pages (publication originelle 1874).

Sima Qian (2009). *Mémoires historiques*, Ed. You Feng, 123 pages (publication originelle 91 av. JC).

Simon H. A. (1955). « A Behavioral Model of Rational Choice », *The Quarterly Journal of Economics*, vol. 69, n° 1, pp. 99-118.

Simon H. A. (1956). « Rational Choice and the Structure of the Environment », *Psychological Review*, vol. 63, pp. 129-138.

Simon H. A. (1957). *Models of Man : social and rational ; mathematical essays on rational human behaviour in society setting*, New York, Wiley, 287 pages.

Simon H. A. (1978). « Rationality as Process and as Product of Thought », *The American Economic Review*, vol. 68, n° 2, pp. 1-16.

Simon H. A. (1982). *Models of Bounded Rationality: Empirically grounded economic reason, Vol. 3*, MIT Press, 479 pages.

Simon H. A. (1986). « Rationality in Psychology and Economics », *The Behavioral Foundations of Economic Theory*, vol. 59, n° 4, pp. 209-224.

Simon H. A. (1995). « Rationality in Political Behavior », *Special Issue: Political Economy and Political Psychology*, vol. 16, n° 1, pp. 45-61.

Simonson I., Tversky A. (1992). « Choice in Context: Tradeoff Contrast and Extremeness Aversion », *Journal of Marketing Research*, vol. 29, n° 3, pp. 281-295.

Site officiel de la peine de mort aux Etats-Unis d'Amérique : www.deathpenalty.org.

Site officiel de la République Démocratique de Corée : <http://www.naenara.com.kp/en/>.

Smith A. (2011). *Théorie des sentiments moraux*, Quadrige, 478 pages (publication originelle 1759).

Smith A. (1881). *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Edition électronique, Traduction française de Germain Garnier à partir de l'édition revue par Alphonse Blanqui en 1843, 749 pages, (publication originelle 1776) : http://classiques.uqac.ca/classiques/Smith_adam/smith_adam.html.

Smith A. (1980). *History of Astronomy in Essays on philosophical subject*, Oxford University Press (publication originelle 1795).

Soljenitsyne A. (1992). *Une journée d'Ivan Denissovitch*, Julliard, 189 pages (publication originelle 1962).

Soljenitsyne A. (1991). *L'Archipel du Goulag 1918-1956 : essai d'investigation littéraire*, Editions du Seuil, 3 volumes, 1419 pages (publication originelle 1973).

Sorel G. (1901). *L'avenir socialiste des syndicats*, G. Jacques & Cie, 87 pages.

Spinoza B. (1999). *Ethique*, Ed. du Seuil, 694 pages (publication originelle 1677).

Sproull L. S., Weiner S. S. and Wolf D. B. (1978). *Organizing and Anarchy*, Chicago, University of Chicago Press.

Staline (1941). *Discours radiodiffusé du 3 juillet 1941*.

Staline (1974). *Le marxisme et les problèmes de linguistiques*, Editions en langues étrangères, 54 pages (publication originelle 1950).

Stirner M. (1994). *Œuvres complètes, L'unique et sa propriété et autres écrits*, l'Âge d'Homme, 437 pages (publication originelle 1845 pour *L'unique et sa propriété*).

Svenson O. « Are we less risky and more skillful than our fellow drivers ? » *Acta Psychologica*, vol. 47, pp. 143-48.

Sun Tzi (2012). *L'art de la guerre*, Parkstone, 256 pages (publication originelle env. 500 av. JC).

Taillard P. A. (2006). « Quel degré de rationalité favorise la coordination des agents ? » *Revue d'Économie Politique*, vol. 116, n° 1, pp. 23-42.

Tarski A. (1944). « The Semantic Conception of Truth : and the Foundations of Semantics », *Philosophy and Phenomelological Research*, vol. 4. n° 3, pp. 341-376.

Teilhard de Chardin (1955). *Le phénomène humain*, Seuil, 347 pages.

Thomas d'Aquin (1984). *Somme théologique*, Edition numérique, Bibliothèque du Cerf, 3400 pages (publication originelle 1266 à 1273).

Thompson J. (1967). *Organizations in Action*, New York, McGraw-Hill, 192 pages.

Tocqueville A. (1981). *De la Démocratie en Amérique*, Garnier-Flammarion, 2 volumes, 569 et 414 pages (publication originelle 1840).

Tresmontant C. (1971). *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu ?*, Editions du Seuil, 471 pages (publication originelle 1966).

Veblen T. (1978). *Théorie de la classe oisive*, Gallimard, 278 pages (publication originelle 1899).

Veblen T. (1904). *Théorie de l'entreprise*.

Verdol P., Verdol J. (2007). *La voie de la fusion*, Cap Béar Editions, 152 pages.

Verdol P. (2010). *LKP, Ce que nous sommes !*, Editions Menaibuc, 270 pages.

Verlinde (2010). « On the origins of gravity and the laws of Newton », <http://arxiv.org/pdf/1001.0785.pdf>.

Vermeil M. F. (1781). *Essai sur les réformes à faire dans notre législation criminelle*, Chez Demonville, Imprimeur-Librairie de l'Académie Française, 267 pages.

Vian B. (1979). *Les bâtisseurs d'empire*, L'Arche, 110 pages (publication originelle 1959).

Voltaire (1991). *Candide ou L'optimisme*, Hachette livre, 225 pages (publication originelle 1759).

Voltaire (2012). *Dictionnaire philosophique*, Actes Sud, 557 pages (publication originelle 1764).

Von Neumann J., Morgenstern O. (2007). *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, 776 pages (publication originelle 1944).

Vuillemin J. (1954). *L'héritage kantien de la révolution copernicienne, Fichte – Cohen – Heidegger*, Presses universitaires de France, 309 pages.

Walras L. (1874). *Éléments d'économie politique pure, ou théorie de la richesse sociale*, L. Corbaz, 407 pages.

- Weber M. (1992). *Essai sur la théorie de la science*, Plon, 478 pages (publication originelle 1913).
- Weick K. E. (1969). *The Social Psychology of Organizing*, Reading, Mass, Adisson-Wesley, 294 pages.
- Weiner S. S. (1976). « Participation, Deadlines, and Choice », in J. G. March and J. P. Olsen eds., *Ambiguity and Choice in Organizations*, Berge, Universitetsforlaget.
- Willinger M. (1996). « Préférences dépendantes du contexte : une analyse expérimentale », *Revue Économique*, vol. 3, pp. 577-587.
- Winter S. G. (1964). « Economic “Natural Selection” and the Theory of the Firm », *Yale Economic Essays*, vol. 4, pp. 225-272.
- Winter S. G. (1971). « Satisficing, Selection, and Innovating Remnant », *Quarterly Journal of Economics*, vol. 85, pp. 237-261.
- Winter S. G. (1975). « Optimization and Evolution in the Theory of the Firm », in R. H. Day and T. Grooves eds., *Adaptative Economic Models*, New York, Academic Press, 46 pages.
- Wittgenstein L. (2001). *Tractatus logico-philosophicus, suivi de Investigations philosophiques*, Gallimard, 121 pages (publication originelle 1921).
- Wittgenstein L. (2006). *De la certitude*, Gallimard, 210 pages (publication originelle 1951).
- Yi King* (1966). Traduction de Paul-Louis-Fémix Philastre, Editions Zulma, 890 pages (publication originelle env. 800 av. JC), en ligne sur http://classiques.uqac.ca/classiques/chine_ancienne/B_livres_canoniques_Grands_Kings/B_01_Yi_king/Yi_king.html.
- Zhuangzi (1950). *Nan Hoa Tchenn King*, in *Les pères du système taoïste*, Les Humanités d'Extrême Orient, Cathasia, série culturelle des Hautes Etudes de Tien-Tsin, Les Belles Lettres, Paris, 522 pages (publication originelle env. 300 av. JC), en ligne sur http://classiques.uqac.ca/classiques/wieger_leon/B15_pere_systeme_taoiste/les_peres.pdf.
- Zola E. (1999). *Au bonheur des dames*, Flammarion, 567 pages (publication originelle 1883).
- Zola E. (2004). *Germinal*, Hatier, 633 pages (publication originelle 1885).

Table des Figures

Figure 1. Raisonnement scientifique dans les sciences physiques	65
Figure 2. Raisonnement scientifique dans les mathématiques	66
Figure 3. La cause	76
Figure 4. Causalité d'un point de vue sceptique	101
Figure 5. Causalité.....	109
Figure 6. La volonté est le lien entre le sujet et la causalité.....	149
Figure 7. La causalité comme rapport de moyens et fins : la volonté est liée à la matière dans l'action.....	150
Figure 9. Le monde uni matériellement dans un même mouvement	151
Figure 10. Connaissance totale : <i>Je sais</i>	151
Figure 11. Dualité ayant conduit à l'avènement de l'idéalisme dans la philosophie classique	179
Figure 12. Unicité des concepts au service de la faculté de juger	179
Figure 13. Matériel et éthéré	187
Figure 14. Matériel et conscient	188
Figure 15. Vers l'espace infini.....	198
Figure 16. Impossibilité d'un monde parallèle	199
Figure 17. Le monde	200
Figure 18. Bande-dessinée extraite de <i>Why did economists get it so wrong ?</i>	266
Figure 19. Bénéfices tirés de l'égoïsme	276
Figure 20. Douleurs causées par l'égoïsme	277
Figure 21. Sacrifices humains (<i>Codex Tudela, 1542</i>)	340
Figure 22. Sang humain versé sur des idoles (<i>Codex Mendoza, 1992</i>).....	340
Figure 23. Cercle vicieux de l'habitude	351
Figure 24. Biais cognitifs et décision stratégique	363
Figure 25. La Théorie du Comportement Planifié (Ajzen 2002)	391
Figure 26. Morale persistante.....	399
Figure 27. Perception amoral (utopie).....	400
Figure 28. L'homme et lui-même en trois points différents de l'espace-temps	476
Figure 29. Mécanismes de l'hypocrisie	528
Figure 30. Etapes du processus judiciaire moderne	559
Figure 31. Système judiciaire d'après l'hétérotopie impalpable	562
Figure 32. Création d'un nouveau système à partir de l'extraction des légistes des contraintes juridiques.....	563
Figure 33. Marginalisation des individus suite à la mise en place de micros-systèmes.....	645
Figure 34. Envie préalable à l'instauration de la propriété privée : la lutte est imminente	707
Figure 35. Propriété privée sacralisée par la loi et contrôlée par le système dominant, et lutte pour la propriété	707
Figure 36. Formation de la causalité	792
Figure 37. L'évolution de l'homme !	797

Table des Matières

Sommaire	3
Remerciements	5
Préface de l'auteur.....	8
Introduction : Le Chariot.....	16
Livre I : Le Système : Première critique du principe de rationalité – La raison pure et la rationalité vis-à-vis de <i>l'être</i> : De l'esthétique transcendantale vers l'empirisme abandonné. 51	
Introduction	51
Chapitre I : Critique de la rationalité du point de vue de l'esthétique transcendantale : Point de départ kantien et prolongement de la philosophie kantienne de l'étude de la causalité..... 54	
§ 1. <i>Sapere aude</i> !.....	54
§ 2. De l'objet la rationalité transcendantale.....	63
§ 3. Distinction entre la cause et la raison suffisante	67
§ 4. Tour d'horizon des pensées au sujet de la raison suffisante et des critiques auxquelles elles s'exposent	77
A. L'universalisme newtonien	78
B. La cause première de Leibniz.....	80
C. Le déterminisme d'Holbach et de Scholler	81
D. Limites de la pensée de Schopenhauer.....	84
E. Des limites de l'entendement humain	86
§ 5. Le temps <i>a priori</i> – utilité, nécessité et mouvement	87
§ 6. Le sens de la cause dans le changement ou le principe de l'action réciproque : l'irréversibilité des phénomènes induit des effets prédéterminés, ou le problème de la temporalité des phénomènes – <i>où et quand se trouve</i> la vraie cause ?	94
A. Les quatre causes d'Aristote	96
B. Le cartésianisme et Dieu	97
C. La causalité est révélée par le changement	99
D. Réciprocité dans la cause et l'effet.....	102
E. Antinomie temporelle de la causalité	104
§ 7. Le sujet et l'objet : le Système est l'expression d'une réciprocité de l'existence de l'Homme – le monde est-il en lui-même ?.....	110
§ 8. Le sens du monde et de l'histoire, point de départ et d'arrivée – le monde est-il originellement en lui-même ?.....	118
§ 9. Critique générale du déisme	126
A. Sur la preuve ontologique chez Descartes et Spinoza.....	128
B. L'argument ontologique chez Anselme de Canterbury.....	130
C. De la logique modale.....	131
D. De la preuve cosmologique de l'existence de Dieu	134

§ 10. Dernières considérations portant sur le déisme et l'étendue de la connaissance	136
§ 11. La volonté dans la causalité et dans la conscience	145
§ 12. Que l'esthétique transcendantale conduit à la logique transcendantale	147
 Chapitre II : Critique de la rationalité du point de vue de l'idéalisme transcendantal : Limites du kantisme dans l'étude de la vérité en soi ou sous forme de noumènes	153
§ 13. La vérité prouvée par les postulats sceptiques	153
§ 14. La vérité confrontée aux idéaux ascétiques	159
§ 15. Jugement pratique et idéal ascétique	164
§ 16. L'idée n'a point d'application pratique immédiate	167
§ 17. Dernières limites de l'idéalisme kantien et de son incapacité à définir le concept de rationalité	171
 Chapitre III : Approche de la rationalité d'après les critiques préétablies : Dernière critique de la raison pure et les caractéristiques de la rationalité	174
§ 18. Revers du cogito : l'autre côté du doute	174
§ 19. De la distinction précise entre la vérité et la réalité, et de la prédominance de la réalité	181
§ 20. Matière et éther, éther et matière	183
§ 21. Conscience et matière	186
§ 22. Limites de la conscience individuelle	191
§ 23. Unité des formes <i>a priori</i>	196
§ 24. Absolu et relatif	201
§ 25. La notion d'idée	206
§ 26. De l'origine de la connaissance	209
§ 27. De la dialectique des sens	212
§ 28. Limites de l'esthétique et de l'idéalisme transcendantal et de la nécessité de les dépasser	217
§ 29. La volonté	219
§ 30. Considérations portant sur l'idéalisme volontariste	224
§ 31. L'ego	231
§ 32. Mouvement et action	237
§ 33. Sur la fatalité de l'individualité et la qualité de son essence : l'indifférence	241
§ 34. Suite à l'indifférence : remise en question, enseignement et silence	245
§ 35. Quelques critiques sur le post-kantisme	248
§ 36. Nature de <i>l'être</i>	250
§ 37. Ce qu'est la raison pure	251
 Conclusion	254
 Livre II : Le Système dans l'Homme : Seconde critique de la rationalité – Les sentiments humains et le comportement rationnel : De l'impératif catégorique à la morale illusoire	257
Introduction	257
 Chapitre IV : Critique de la rationalité du point de vue de l'impératif catégorique et de la morale universelle : Première approche pratique de <i>l'être</i>	261

§ 38. A propos de la morale binaire	261
§ 39. Sur l'égoïsme.....	270
§ 40. De l'acte et du jugement moral : l' <i>habitus</i> et la conscience morale.....	279
§ 41. Sur les sophismes grossiers dans les théories de la morale.....	286
A. Les trois états de Moore	290
B. Railton : l'objectif subjectif trop inventif.....	295
§ 42. Méthodologie de la critique.....	299
§. 43. Première contradiction : impératif catégorique et impératif hypothétique.....	300
§ 44. Des deux formulations de l'impératif catégorique	306
§ 45. Sur le moralisme de Schopenhauer	315
§ 46. Remarque au sujet du <i>Fondement de la morale</i>	326
§ 47. Sur l'impossibilité d'une morale fondée sur des normes universelles	328
Chapitre V : Critique de la rationalité d'après l'étude d'une morale circonstancielle basée sur l'impermanence, ou quand le relativisme est préféré à l'universalisme	330
§ 48. L'impermanence.....	330
§ 49. Nos connaissances vis-à-vis du changement ou l'illustration célèbre de l'allégorie de la caverne : l'habitude	344
§ 50. Le risque et le paradoxe d'Allais.....	354
§ 51. La mémoire et l'effet blackjack.....	365
§ 52. L'angoisse	372
§ 53. Le mensonge	377
§ 54. La foi	382
§ 55. L'anticipation et le fantasme d'un possible comportement planifié	389
§ 56. Synthèse des approches pré expliquées.....	395
Chapitre VI : Approche historique, sociétale et anthropologique de la morale : les valeurs dans les préjugés du bien et du mal	401
§ 57. Intérêt d'une telle approche.....	401
§ 58. L'animal, l'anthropocentrisme et la nature humaine.....	413
§ 59. Le surplus moral.....	428
§ 60. Ce qu'est une valeur – ou la valeur de la valeur	436
§ 61. De la provenance et du maintien des valeurs : généalogie et anthropologie de la valeur	442
§ 62. De la négation des valeurs : les deux ressentiments ou la croisée des chemins du marxisme et du nietzschéisme.....	454
§ 63. Le non sens des valeurs : pas de direction, pas de mieux, ni de moins bien.....	462
§ 64. Les mythes de l'historicisme : début et fin de l'histoire	465
Chapitre VII : Sur ce qui peut rester de la morale et de sa réalité : ce qu'est la <i>bonne</i> attitude ou le cheminement vers l'indifférence	471
§ 65. Comment repenser la morale : l'étranger	471
§ 66. Retour sur l'égoïsme : le souci, et l'intérêt de la bonne action	481
§ 67. Les sentiments humains dans la morale : peur, colère et haine.....	488
§ 68. La fin et la voie.....	493
§ 69. Répondre et lutter	498
§ 70. La morale, dans le tout, s'évapore.....	508

Conclusion.....	513
Livre III : L'Homme dans le Système : Troisième critique de la rationalité – Hétérotopologie des systèmes : Quand la morale se formalise et s'institutionnalise.....	518
Introduction	518
Chapitre VIII : Quand les systèmes moraux jugent et prennent le pouvoir : Origine et application du concept de justice.....	522
§ 71. Sur l'hypocrisie	522
§ 72. La justice comme principe	535
§ 73. La justice à travers ses applications	542
§ 74. La justice comme super-système, en prolongement de la morale.....	566
§ 75. Volonté individuelle et justice.....	572
§ 76. Châtier : culture de la colère, de la haine et de la vengeance à travers la justice.....	576
§ 77. La justice correctrice et ses ressorts : troc et marchandage.....	581
§ 78. La justice autrement, la justice dans <i>l'être</i>	587
Chapitre IX : Quand le rêve paradoxal devient science : Sur le concept contradictoire d'égalité et comment l'égalité veut transformer l'homme	592
§ 79. Bref propos sur la question abordée	592
A. L'inégalité effective	595
B. L'inégalité ressentie	596
C. L'inégalité insupportable.....	597
§ 80. De quoi parle-t-on ici ? Vers l'inégalité de pouvoir.....	598
§ 81. Le contrat social pour remédier à l'Etat sauvage	612
§ 82. Classes et milieux sociaux.....	619
§ 83. Brèves considérations sur l'impôt	624
§ 84. Sur la seule signification plausible de l'égalité.....	626
Chapitre X : Au sujet de la légitimité des systèmes dominants : Sur la normalisation des droits et des devoirs, et leur acceptation au sein des hétérotopies	632
§ 85. Sur l'universalisme normaliste.....	632
§ 86. Ce que garantissent les devoirs et les droits	640
§ 87. Le droit naturel existe-t-il dans la nature ?.....	647
§ 88. Du droit du plus fort	656
§ 89. De la légitimité	661
§ 90. Solitude et société.....	663
Chapitre XI : Comment des systèmes connexes et dissidents parviennent à exister au sein des systèmes dominants : Sur la subjectivité limitée de ces systèmes	673
§ 91. Sur la dissidence.....	673
§ 92. Comment l'idéologie agence la dissidence : l' <i>autre</i> individu.....	679
§ 93. Dissidence et endoctrinement religieux : la mort de Dieu	687
§ 94. Dissidence et endoctrinement politique : la mort de l'homme.....	692

Chapitre XII : La propriété privée comme axiome fondamental de la formation des hétérotopies : Sur les différents systèmes qu'elle a façonnés	697
§ 95. Sur l'origine de la propriété privée	697
§ 96. Le vol et la propriété	711
§ 97. Être et avoir	715
§ 98. Sur les sociétés	720
A. La tyrannie.....	722
B. L'aristocratie	725
C. Le capitalisme bourgeois.....	726
D. La démocratie – ou la partocratie.....	728
E. Le socialisme.....	732
Chapitre XIII : Pour sortir du système : Vers le contre-idéal anarchique : ce qu'il est, ce qu'il représente et ce qu'il induit	737
§ 99. Utopie et dystopie.....	737
§ 100. Sur le glissement vers le totalitarisme.....	745
§ 101. Pourquoi il s'agit d'un contre-idéal.....	765
§ 102. La réalité anarchique du monde	770
§ 103. Anarchie et liberté	777
Conclusion.....	784
Conclusion : Le Chariot	790
Bibliographie.....	801
Table des Figures	825
Table des Matières	826