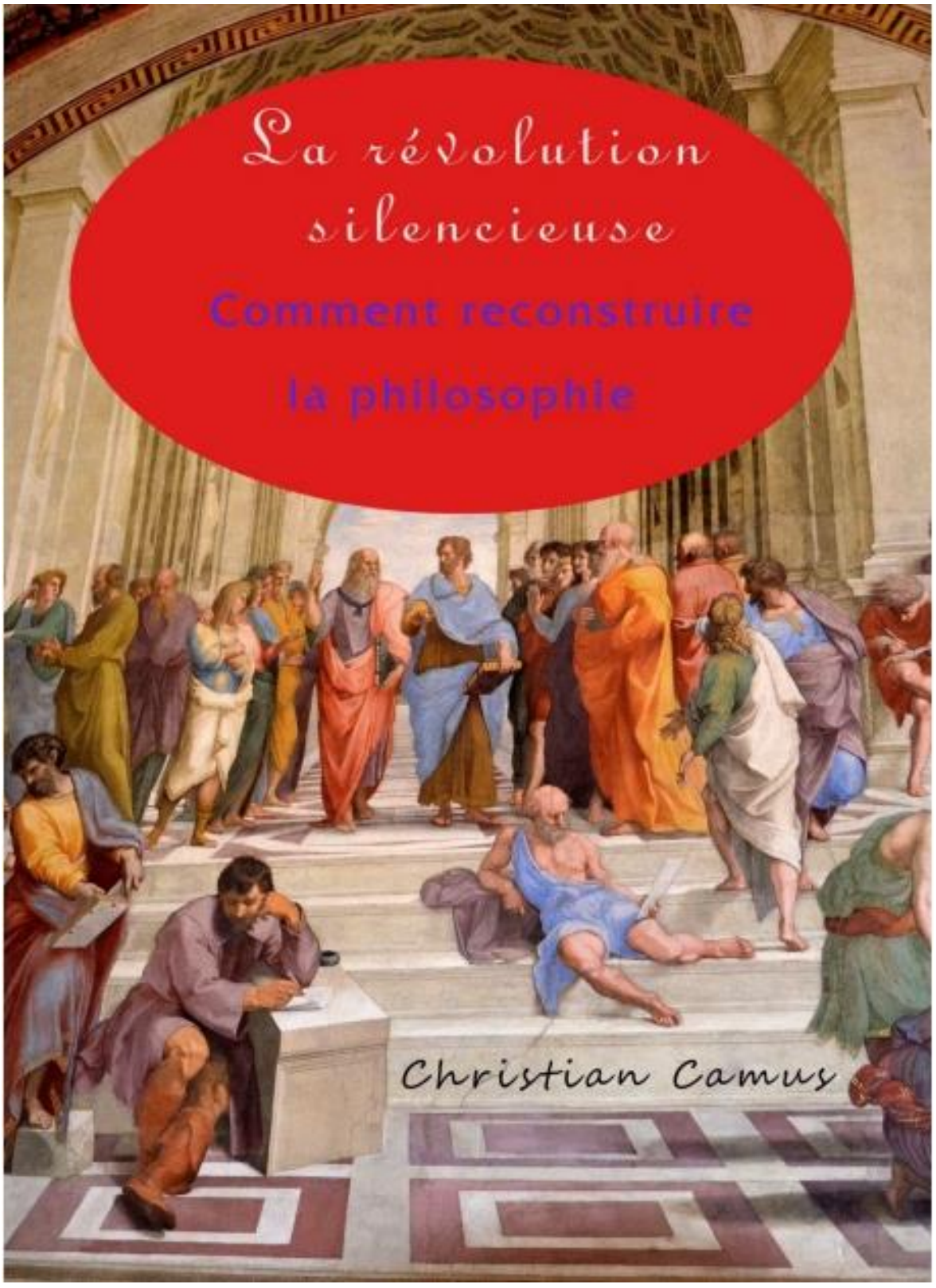

La révolution silencieuse
Comment reconstruire la philosophie
Christian Camus

Édition revue

et augmentée

SOMMAIRE

INTRODUCTION **7**

COMMENT PROCÉDER ? **10**
La notion de vérité 10
À propos de la méthode 12

LA QUESTION FONDAMENTALE DE LA PHILOSOPHIE **20**
Le réel est-il connaissable ? 23
La question du suicide 23
Pourquoi y a-t-il de l'être et non pas plutôt rien ? 24
La question de la liberté et du déterminisme 25
Les rapports de l'un et du multiple 25
La détermination de la hiérarchie des valeurs 25
La question de la méthode 26
La question ontologique 26
Ordonnancement des questions en philosophie 28

SCIENCES, PHILOSOPHIE ET MÉTAPHYSIQUE **31**
Qu'est-ce que la science ? **31**
Science et pseudoscience 34
La science, la philosophie et leurs présupposés 36
La garantie offerte par la science est-elle effective ? 38
Réalisme et antiréalisme 39
Liens entre rationalisme, scientisme et matérialisme 44
À propos de métaphysique. **47**
Kant et la métaphysique 48
Les scientifiques et la métaphysique 49
Faut-il faire une différence entre être et exister ? 49

IL FAUT RAISON GARDER **52**
Quand la raison est ignorée **53**
Les rapports de la foi et de la raison 54
Quand la raison devient folle **59**
Il faut trancher 59
L'argument psychologique 64
La grande peur des bien-pensants 68
Arguments des matérialistes 69
Poser correctement la question 72
Comment le matérialisme pourrait-il se valider ? 74
À propos de l'existence des choses : le darwinisme 75
Le matérialisme méthodologique 80
Le problème de la conscience 92
L'intuition 110
Physique et astrophysique 111
La contingence de la matière 112
Ontologie 124
Inaccessibilité des matérialistes 132
Bilan 136
Appel à la raison 147
L'après matérialisme 149
Conclusion **151**

LA RÉVOLUTION DU DIALOGUE **153**

Comment faire ? **155**

LA QUESTION DU SUJET **159**
Définition de la notion de sujet **159**
La logique de la négation du sujet 160
Être, c'est être un 162
Les difficultés de la négation du sujet 163
Les tentatives de contournement du déterminisme 165
La vie serait-elle fausse ? 167
La question de la liberté 170
La logique de l'affirmation du sujet 172
La question de l'âme 173
Conditions de possibilité du sujet 174
La liberté spirituelle 177
Conclusion **177**

LA NOUVELLE AFFAIRE GALILÉE **179**
Présentation des expériences et observations **181**
Commentaires 183
La réincarnation est-elle prouvée ? **189**

LA MÉTAPHYSIQUE EXPÉRIMENTALE **194**
Reconstruction de la métaphysique **194**
Les sources 196
Épistémologie du témoignage 197
Convergence chez les spiritualistes 197
La nouvelle voie 198

MORALE **200**
Le fondement de la morale. **200**
La position de Marcel Conche 200
Égalitarisme et réincarnation 204
La position de Comte-Sponville 204
Morale et panthéisme **207**
Morale et théisme **208**

RELIGIONS **210**
À propos de l'Église **211**
La notion de péché originel 211
Le problème de la théodicée 215
Christianisme et humanisme 217
Catholicisme et réincarnation 218
Fragment de théologie **220**
La baguette d'Hermès 224
Bouddhisme et christianisme **226**
Le bouddhisme et la question du sujet 226
Les différentes conceptions de la réincarnation 229
Hindouisme et réincarnation **232**
Quel chemin pour une philosophie spiritualiste aujourd'hui ? **234**

QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LA POLITIQUE **245**
L'opposition droite/gauche **245**
La question du sujet en politique **246**
Introduction de la dimension spirituelle en politique **247**

LE FONDEMENT DES VALEURS **250**
De Feuerbach à Comte-Sponville 263
Le bouddhisme 274
Panthéisme et valeurs **276**
Christianisme et nihilisme **282**

Sens et bonheur 283
Conclusion **288**

AXIOLOGIE **289**
Définition de la notion de valeur 290
La question de la hiérarchie des valeurs **292**
La trilogie socratique 292
Les conflits de valeurs 294
Les termes des conflits de valeurs 299
La grande affaire de la vie 300
Critique de la raison existentielle 301
Le christianisme 302

CONCLUSIONS **315**

1

INTRODUCTION

La philosophie se trouve aujourd'hui embourbée dans une grande confusion ainsi qu'un scepticisme ou un relativisme généralisé, à l'image d'ailleurs de ce qui règne dans le monde. Peut-elle en sortir ? Et comment ? Beaucoup pensent que tout a été dit et qu'il ne resterait plus qu'à répéter ce qu'ont proféré nos ancêtres ou à les comprendre mieux, si bien que la plupart de nos universitaires restent confinés dans l'histoire de la philosophie.

Toutefois, il convient de remarquer que les philosophes sont dégagés de nombre de contraintes qui pesaient sur eux. Voilà longtemps qu'ils n'ont plus de compte à rendre à la religion. Mais aussi, il y a peu de temps encore, un philosophe se devait d'être engagé, c'est-à-dire de participer d'une façon ou d'une autre à la réalisation du bonheur de l'humanité. Aujourd'hui, heureusement, un philosophe se doit plutôt d'être dégagé et un quelconque engagement tend à le rendre suspect. De plus, la philosophie est désormais débarrassée de l'esprit de système et je ne crois pas qu'un authentique philosophe puisse s'en plaindre. D'ailleurs, ceux qui l'ont cru morte étaient peut-être ceux qui n'y voyaient qu'un ensemble de systèmes. Cependant, Francis Kaplan faisait le constat suivant :

> « Ce livre est né du scandale que constitue la multiplicité des doctrines philosophiques, politiques et religieuses, s'affirmant chacune seule vraie et s'excluant mutuellement les unes les autres. Scandale que l'on retrouve, d'ailleurs, dans ce que l'on a appelé les sciences humaines.
>
> Une telle situation ne peut pas ne pas inquiéter un esprit tant soit peu rigoureux qui ne saurait se contenter de sa propre certitude et de sa propre argumentation pour condamner ceux qui pensent autrement que lui, n'ignorant pas que ceux-ci aussi sont certains de ce qu'ils avancent et fondent aussi ce qu'ils avancent sur des arguments. Certes, on semble en avoir pris son parti. [...] Mieux, tout se passe comme si cette acceptation avait exacerbé la prolifération des conceptions les plus diverses. Je ne crois pas que cette prolifération soit un signe de santé intellectuelle. On ne peut s'en réjouir qu'esthétiquement et que par une véritable perversion de l'esprit. Je ne crois même pas que cette anarchie soit vraiment acceptée, qu'elle soit vraiment considérée comme légitime, mais plutôt que l'on a perdu le courage d'essayer de la réduire intellectuellement.[1] »

Je vais donc tenter de réduire intellectuellement son champ. Pour cela, il conviendrait d'abord de comprendre pourquoi il n'est plus possible de philosopher comme avant, de tirer les leçons de cette déroute des systèmes et de discerner à quelles conditions et de quelle manière on peut encore philosopher aujourd'hui.

L'idéal serait bien sûr de bâtir un système de pensée, un ensemble de propositions liées qui serait censé répondre à nos questions essentielles. Nous comprenons aujourd'hui qu'il est inaccessible et qu'il y avait beaucoup de naïveté dans l'idée que nous pourrions faire tenir l'Univers entre nos deux oreilles. Les philosophes se proposaient souvent d'en finir avec la philosophie pour pouvoir passer à autre chose. Hegel, Marx et bien d'autres ont eu la naïveté de croire qu'ils y étaient parvenus.

Mais, si nous ne pouvons plus avoir cette naïveté, quelle démarche doit entreprendre la philosophie ? Doit-on y renoncer comme à une tâche impossible ? Doit-elle se cantonner dans des questions partielles et fragmentaires en ressassant indéfiniment son histoire ? Jean-François Lyotard[2] disait que c'était la fin des grands récits. Si les grands récits élaborés par

les religions ou les philosophes sont morts, que pouvons-nous reconstruire à partir des ruines ? Il ne s'agit donc pas ici de reconstruire la philosophie à partir de rien, comme ont voulu le faire Descartes ou Husserl, mais à partir de l'ensemble de l'histoire de la pensée et surtout sans rien omettre. En tout cas, sans omission délibérée puisqu'il est évidemment impossible de prendre en compte extensivement l'ensemble de la réalité. En effet, nous verrons comment nombre d'entre nous, y compris les philosophes, ignorent volontiers ce qui n'est pas compatible avec leurs propos.

Et si le philosophe ne peut plus espérer édifier un système, il reste à savoir s'il peut encore élaborer une vision du monde. La différence est qu'un système est censé répondre à toutes les questions, tout au moins les questions essentielles. Il fournit une vision globale, une vision holistique comme on dit, laissons cela aux naïfs. Une vision du monde n'est pas aussi ambitieuse, ne répondrait-on qu'à une seule question, c'est déjà une vision du monde, au moins si cette question est fondamentale. Nous voulons également que cette vision du monde soit fondée le plus solidement possible, mais sans forcément parvenir à une certitude.

D'autre part, les systèmes ont toujours eu un rapport très problématique avec la réalité et l'observation, ils ont dû et ont pu, au moins jusqu'à un certain point, échapper au verdict du réel. Une vision du monde étant beaucoup plus limitée, la confrontation avec la réalité est beaucoup plus directe et n'a pas la latitude dont peut " bénéficier " un système. La solidité d'un système repose sur sa cohérence interne, pour une vision du monde ce sera la confrontation à la réalité.

Nous pouvons, certes, survivre sans vision du monde, mais pouvons-nous décemment vivre ? Et si nous n'en avons plus, n'avons-nous pas rien d'autre à faire que de tenter d'en élaborer une ? Nous avons grand besoin d'une révolution, pas d'une révolution politique bien que nous en ayons besoin aussi, mais d'abord d'une révolution de l'esprit et de la pensée.

Beaucoup d'entre nous semblent ne pas avoir besoin de vision du monde et vivent apparemment très bien sans cela. D'autres en ont besoin et adoptent, en règle générale, celle qui leur convient. Mais le philosophe réclame autre chose, qu'elle soit conforme au réel, en somme qu'elle soit vraie, au moins pour autant que nous puissions en juger, et tout au moins pour un philosophe authentique.

Et aussi, une vision du monde qui pourrait être acceptable par tous aujourd'hui doit pouvoir présenter une validation selon les critères qui nous semblent les plus robustes et ce sont évidemment des critères scientifiques. Quels sont-ils ? Comment y satisfaire ?

Notre époque présente un caractère singulier par rapport à tout notre passé. Toutes les sociétés ou les civilisations s'organisaient autour d'un système, le plus souvent une religion, même les tribus avaient chacune leurs propres conceptions. Nous nous pensons toujours comme une civilisation, sauf qu'elle n'est plus fondée sur une conception univoque. Il nous reste bien quelques oripeaux, comme l'humanisme, mais nous verrons que ceux-ci doivent aussi passer à la trappe, quand ce n'est pas déjà fait. À part ces quelques oripeaux, de multiples conceptions coexistent mais aucune n'est partagée par la majorité d'entre nous ; et c'est très bien ainsi puisque la plupart d'entre elles sont inacceptables aujourd'hui, nous verrons pourquoi. La plupart sont fallacieuses et leur pluralité constitue contre elles l'argument le plus évident et incontournable.

Alain Badiou a parlé de l'antiphilosophie, dans une acception d'ailleurs très personnelle. Pour ma part, je dirais que l'antiphilosophe est celui qui tire argument des limites, des difficultés, d'une prétendue inutilité ou impossibilité ou encore des dangers de la démarche

philosophique pour la récuser. Voici, selon moi, quelques modes de l'antiphilosophie : le sophisme, le psychologisme, le relativisme, le pragmatisme, le positivisme et peut-être le scepticisme, ceux-ci sont souvent acceptés bien trop facilement. Nous pouvons raisonnablement penser que, très souvent, les raisons invoquées contre la philosophie ne sont que des prétextes qui masquent les véritables mobiles.

Le philosophe authentique, à l'inverse, est celui qui, quelles que soient les difficultés, le prix à payer ou les risques encourus, et nous verrons que ces risques peuvent être énormes, continue à philosopher vaille que vaille. Parce que vivre sans vision du monde et sans chercher à en bâtir une est totalement inacceptable. Et si cela convient à certains, c'est leur affaire, je ne m'adresse qu'à ceux pour qui cette situation ne convient pas. Philosopher a toujours été difficile, mais cela ne nous a jamais empêché de philosopher. Et si c'est plus difficile encore qu'on le pensait, pourquoi cela devrait-il nous en empêcher ? Nous pouvons tout aussi bien choisir de redoubler d'efforts. D'ailleurs, avons-nous vraiment le choix ? Pouvons-nous accepter de vivre à la petite semaine en nous contentant de survivre ? Dans ce cas, pourquoi faudrait-il continuer à vivre ? Vivre sans vision du monde est-ce vraiment une situation acceptable ?

Je commencerai donc par définir ce qu'est, selon moi, la philosophie et ensuite voir comment on peut élaborer une démarche philosophique aujourd'hui.

Il est d'usage dans une introduction d'exposer les thèmes abordés. Mais je préfère vous laissez dans l'expectative. Philosopher est une aventure et, dans une aventure, vous ne savez pas où vous allez et ce qui va vous arriver, la mort, ou peut-être pire, peut vous attendre au prochain tournant. J'aime bien cette phrase : « La philosophie doit être dangereuse sinon c'est du théâtre ou un sport de salon pour petits aristocrates en manque de sensation.[3] »

J'ai conscience d'être un amateur en philosophie. Je n'ai suivi aucun cursus universitaire mais j'ai préféré manger à tous les râteliers. Si je me suis décidé à écrire cet ouvrage, c'est qu'il y a tout de même pas mal de choses qui ne me semblent pas tout à fait aussi simple que la plupart d'entre nous veulent bien le dire ou le penser.

Je me permets donc de philosopher sans patente, ce qui n'est souvent pas très bien vu de nos philosophes professionnels. Mais en plus, pour aggraver mon cas, nous verrons que j'ai choisi de faire mon entrée en philosophie en abordant un thème absolument ridicule pour la plupart de nos universitaires. Toutefois, j'ai d'excellentes raisons de penser que ce thème est totalement pertinent et je me propose de le montrer.

Cet ouvrage est long, surtout selon les critères actuels, mais compte tenu de son ambition, il est plutôt assez court, et même sans doute trop court. Un groupe Facebook est consacré à ce livre, il s'intitule *La révolution silencieuse*. Nous examinerons ensemble les objections possibles. Vous pouvez aussi y télécharger gratuitement ce livre au format au format numérique.

2

COMMENT PROCÉDER ?

Avant de reprendre les problèmes philosophiques à la base, la première chose consiste à savoir quel est le but de la philosophie. Bien des choses ont été dites sur ce sujet, cela ne m'intéresse pas ici ; je dois seulement expliciter ce que j'entends par là. Ce que je veux est mon affaire, pas la vôtre, ce que vous voulez est votre affaire, pas la mienne. Il convient donc seulement que je sois clair afin que vous sachiez si vous désirez, ou non, poursuivre cette lecture.

La philosophie est la recherche de la Vérité, quelle qu'elle soit, et à n'importe quel prix. Je sais que c'est complètement ringard et que nous serions à l'ère de la post-vérité, mais je m'en fous. Il est clair aujourd'hui que la recherche de la vérité est plus difficile que ce que nous avions pensé. Devons-nous y renoncer ou redoubler d'effort ? Pour moi, un propos qui ne prétend pas à la vérité ne mérite même pas d'être écouté. Cela signifie aussi que la philosophie n'est pas, selon moi, la recherche du bonheur ou du salut (comme le voudrait Luc Ferry). Elle n'est pas utilitariste, elle ne vise pas à un résultat pratique. Un tel résultat peut être une conséquence, mais certainement pas le but. Beaucoup veulent assigner des fins pratiques à la philosophie. Mais elle est peut-être d'abord la remise en cause des notions qui sont censées aller de soi dans la société dans laquelle nous vivons, et à tout le moins de les réexaminer ; et donc, d'examiner le sens et la valeur des finalités que l'on voudrait lui assigner. C'est d'ailleurs peut-être en cela qu'elle peut constituer une véritable révolution. En philosophie, tout ce qui n'est pas recherche de la vérité la pollue.

C'est tout au moins ainsi que je conçois la philosophie, à vous de voir si vous voulez m'accompagner.

La notion de vérité

Mettre la Vérité en premier est un choix (même s'il ne s'agit que des vérités), pas un présupposé ; ceci parce que ce n'est pas une prise de position sur le contenu de cette vérité. Il ne peut s'argumenter, nous verrons pourquoi. Il existe des personnes qui font de la recherche de la Vérité un but en soi, qui ne vise à rien d'autre que lui-même. Il existe d'autres personnes, les pragmatiques, pour qui la vérité est un moyen en vue d'une fin considérée comme bonne. Ceux qui ne partagent pas ce choix ne parlent pas du tout de la même chose quand ils parlent de philosophie et ne font pas la même chose. Il vaudrait peut-être mieux qu'il y ait deux mots différents, ou plus, pour ce que l'on appelle philosophie, en fonction des buts que l'on s'assigne. Faute d'un autre mot, je ne reconnais pas toute démarche pragmatique comme étant de la philosophie.

Nietzsche prétendait qu'il n'y avait pas de vérité et défendait le perspectivisme. Toutefois, c'est bien en vérité qu'il affirmait que Dieu est mort ou sa lubie de l'éternel retour. C'est normal, il n'existe pas une perspective à partir de laquelle on pourrait affirmer que Dieu existe et une autre, tout aussi valable, à partir de laquelle on pourrait affirmer le contraire, de même pour l'éternel retour évidemment. Et il en va ainsi de tous ceux qui ont abandonné la recherche de la vérité, ils avancent bien quelques vérités, selon eux, à un moment ou à un autre.

Il convient aussi d'être clair sur ce que j'entends par vérité. Aujourd'hui, on définit ce mot un peu n'importe comment. Je l'utilise au sens tout à fait classique d'adéquation d'une pensée au réel. Ce qui intéresse le philosophe c'est le réel et pour autant qu'on puisse en dire quelque chose. Et si l'on n'accepte pas ce sens du mot vérité c'est, de toute façon, ce qui m'intéresse et je ne m'adresse qu'à ceux qui partagent cet intérêt. Et c'est le réel qui m'intéresse, pas la philosophie, la philosophie ne m'intéresse que dans la mesure où elle peut y mener. Et il n'est d'ailleurs pas du tout évident que la philosophie soit forcément le meilleur moyen pour atteindre cette finalité, mais au moins elle présente un avantage : elle peut se partager.

Cette tentative de vouloir toucher au réel rend la philosophie difficile, et il est souvent possible de contester que le philosophe y soit parvenu, mais c'est aussi ce qui la rend intéressante. Et sans ce contact, à tout le moins supposé, avec le réel, on n'en a rien à faire, en tout cas moi je n'en ai rien à faire.

Hegel a redéfini le mot vérité et depuis lors les définitions sont parties dans tous les sens. Mais nous devons comprendre qu'un mot correspond à un usage. Et que, si on change une définition et si nous avons toujours besoin d'un mot qui correspondrait à la précédente définition ; alors nous avons besoin aussi d'un nouveau mot qui correspondrait à l'ancien usage et à l'ancienne définition. Nous avons donc, de toute façon, besoin d'un mot pour dire qu'une proposition ou une pensée, est adéquate, ou non, au réel. Vrai et faux sont les mots employés depuis longtemps à cet usage et je ne vois strictement aucune raison d'en changer. Toutes les discussions tournant autour de la définition du mot vérité ne m'intéressent donc pas et je me tiens, vaille que vaille, à la définition classique.

Il s'agit aussi de rechercher des vérités éternelles. Si Dieu existe, il existe pour l'éternité et s'il n'existe pas, il n'existera jamais. Le philosophe n'est pas intéressé par des vérités portant sur les objets du monde, toujours changeants.

Mais la question reste posée de savoir si nous pouvons parvenir en quoi que ce soit à une quelconque vérité, et comment, je les examinerai. Quoi qu'il en soit, contester cette possibilité n'autorise absolument pas à considérer que le mot vérité serait vacant et qu'il pourrait servir à un tout autre usage.

Toutefois, par rapport aux vérités, le bilan de 2 500 ans de philosophie n'est pas brillant. Le nombre de propositions sur lesquelles les philosophes se sont mis d'accord est très limité et, selon moi, il y en a encore trop. Par exemple, voici l'une d'entre elles : " On ne peut pas penser sans mot ". Dominique Laplane a mis en pièce cette proposition de façon plutôt convaincante[4]. En voici une autre : " Être conscient, c'est être conscient de quelque chose ". Sauf que certains méditants témoignent avoir fait l'expérience d'une conscience pure. Nous en verrons d'autres, en attendant nous pouvons commencer.

J'ai assisté à un cours où le professeur nous racontait qu'il avait interrogé ses collègues en vue d'essayer de trouver un caractère commun pouvant qualifier la philosophie. Il nous expliquait que la seule chose sur laquelle à peu près tout le monde semblait d'accord est que : pour le philosophe rien ne va de soi, tout doit être légitimé, justifié.

La philosophie a commencé, me semble-t-il, avec le constat que les idées qui sont censées aller de soi sont trop souvent celles d'un lieu et d'une époque, et pour le philosophe elles représentent plutôt un piège. Et elles doivent toutes, et surtout celles qui sont censées aller de soi, subir l'épreuve de la raison. Cela représente un rude défi, et qui fût parfois dangereux pour un philosophe sérieux, que de tenter de s'abstraire de l'époque, du lieu et du milieu dans lequel il vit.

Dans une société où quantité de choses vont de soi nombre de personnes se sentent sans doute plus à l'aise ; mais c'est alors la philosophie qui ne se porte pas très bien. Ainsi, le philosophe peut être ravi de vivre dans un monde où de moins en moins de choses semblent évidentes, où tout fout le camp. Mais il peut trouver qu'il y en a encore beaucoup trop et il ne craint pas de pousser à la roue, ce que je vais essayer de faire.

Philosopher est donc, en partie au moins, une démarche critique qui consiste à se poser en premier lieu la question de la validité des notions fondamentales auxquelles on attribue un sens. Et aussi, pour un philosophe, la recherche de la vérité passe par le doute.

Aujourd'hui, par rapport à la vérité d'un énoncé, la démarche scientifique est la référence. Le crédit accordé à la science est-il légitime, et dans quelle mesure ? Il me faudra examiner cette question et aussi celle des rapports entre science et philosophie. Après avoir investigué ces questions, nous nous demanderons en quoi consiste la démarche scientifique et dans quelle mesure nous devons et pouvons la respecter et en tenir compte.

Mais, quoi qu'il en soit, les vérités scientifiques sont généralement très triviales. Le philosophe ne peut, ni renoncer à la vérité, ni accepter de se cantonner dans des propositions triviales. Comment la philosophie peut-elle faire aujourd'hui pour élaborer une pensée vraie (autant que possible) et non-triviale ? Mais aussi, voici ce que dit Herbert Spencer :

> « La philosophie est la connaissance ayant le degré de généralité le plus élevé [...] la connaissance d'espèce inférieure est la connaissance non unifiée ; la science est la connaissance partiellement unifiée ; la philosophie est la connaissance complètement unifiée.[5] »

La philosophie cherche donc à unifier cette connaissance, sinon que vaut-elle ? Ce n'est plus qu'une connaissance pratique ou fragmentaire, sans grand intérêt. Je vais donc tenter d'unifier cette connaissance. On peut considérer qu'une connaissance complète, ou à peu près, et unifiée constitue un système. Mais une connaissance unifiée n'est pas nécessairement complète, et notre vision du monde devra donc s'efforcer à cette unification. Voici donc posées les caractéristiques essentielles de ma démarche, à quelles conditions et comment serait-il possible de la mettre en œuvre ?

À propos de la méthode

S'il est quelque chose que l'histoire de la philosophie nous a appris c'est la nécessité de la prudence dans nos affirmations et aussi que la démarche, la méthode et l'attitude doivent être soigneusement pensées. En effet, nous verrons qu'il arrive que les conclusions soient fortement conditionnées par l'attitude ou la démarche.

Les tentatives de reconstruction de la philosophie telles qu'elles furent opérées par Descartes ou Husserl furent des fiascos. Peut-on reconstruire la philosophie en partant de ce que l'on peut raisonnablement tenir pour acquis ? Ces acquis sont les données de la science et il nous faudra évidemment examiner s'ils sont vraiment crédibles. Comment pourrait-on procéder pour reconstruire la philosophie ? Voici ce que je propose :

1) **Renoncer à la certitude**

Plutôt que de viser à une certitude nous pouvons nous contenter d'élaborer des propositions que l'on pourrait raisonnablement considérer comme vraies. Pas forcément " au-delà de tout doute raisonnable ", comme essaie de le faire la science, mais plutôt tenter d'évaluer la crédibilité ou la probabilité d'une proposition. Et si la vérité n'est pas garantie, il n'est pas garanti non plus qu'elle nous soit inaccessible, même s'il ne s'agit que des vérités.

Savoir c'est savoir que l'on sait, dit-on souvent. Mais, si on admet cela, ça signifie qu'un savoir pas tout à fait certain est équivalent à une ignorance, c'est une équivalence que l'on ne peut pas faire. Une idée seulement probable n'est pas équivalente à une ignorance, et plus elle est probable plus elle s'écarte de l'ignorance.

Il n'est toutefois pas si facile d'élaborer des propositions qui présentent un maximum de crédibilité. Autrement dit, on ne peut pas croire aisément que notre pensée est vraie ; mais on doit élaborer une pensée que l'on suppose vraie tout en laissant ouverte la question de savoir si elle l'est vraiment. En effet, renoncer à élaborer un propos que l'on tiendrait pour certain et se contenter d'un énoncé probable, ne peut se faire sérieusement qu'en laissant les questions ouvertes. En d'autres termes, il reste à savoir si nous pouvons concevoir le parcours de cette recherche de la vérité comme étant asymptotique.

Et aussi, quand on ne réussit pas à élaborer une pensée que l'on peut raisonnablement tenir pour vraie, il est toujours possible d'étudier une question en élaborant un inventaire des arguments en faveur ou en défaveur des différentes réponses possibles et d'évaluer le crédit et la pertinence de ceux-ci. Il y a là suffisamment de quoi faire pour un philosophe.

Rappelons le premier principe de la méthode de Descartes : « Le premier étant de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle. » Mais le problème est alors : doit-on accepter le risque de l'erreur ? Ce principe repose en effet sur le refus de ce risque. Mais n'est-on pas ainsi conduit à un scepticisme radical ? Auquel d'ailleurs Descartes aurait peut-être mieux fait de se tenir. Plutôt que de le refuser, il me semble plus intéressant d'essayer de le minimiser tout en acceptant un risque éventuel. Après tout, *errare humanum est*, et quand bien même on refuse ce risque on ne peut pas pour autant être sûr de ne pas se tromper. La philosophie passablement fantaisiste de Descartes le montre bien, bien qu'il ait refusé un tel risque il s'est passablement égaré.

2) **Commencer par le début**

Si c'est la fin des grands récits, est-il encore possible d'élaborer un petit récit ? Si nous nous limitons à tenter de répondre à une seule question fondamentale, cela implique qu'il nous faut commencer par déterminer quelle est la question fondamentale de la philosophie. Dans un système de pensée, la détermination de la question fondamentale sur laquelle ce système est fondé fait partie du système lui-même alors que dans une vision du monde cette détermination lui est extérieure. Il nous faut donc commencer par essayer de déterminer quelle est la question fondamentale de la philosophie.

Nous pouvons remarquer qu'un système et une vision du monde ne sont pas structurés de la même façon. Un système est un réseau de questions/réponses qui est censé couvrir à peu près l'ensemble de la réalité alors qu'une vision du monde est hiérarchisée, elle repose sur la réponse donnée à une question fondamentale. Un système peut présenter une question fondamentale, sauf qu'il définit lui-même la question fondamentale sur laquelle il est censé reposer ; alors que pour une vision du monde son fondement doit être défini avant et en dehors de celle-ci, précisément parce qu'elle n'est pas une conception holistique.

3) **Essayez de ne préjuger de rien**

Si rien ne va de soi, on ne peut préjuger de rien. Le constat du caractère moutonnier de la pensée humaine et de sa faillibilité ne nous permet pas de considérer quoi que ce soit comme étant évident. Penser que rien ne va de soi ne signifie pas tomber dans le doute hyperbolique qui n'était qu'une méthode. Le rien ne va de soi ne constitue pas une méthode, mais une hygiène de pensée.

4) **Prendre en compte l'ensemble des aptitudes humaines**

Je n'entends pas ici les aptitudes que posséderaient tous les hommes, mais plutôt les aptitudes que possède l'humanité. C'est-à-dire qu'une aptitude que peu d'hommes posséderaient est une aptitude que l'humanité possède.

5) **Prendre en compte l'ensemble de l'expérience humaine**

C'est la meilleure manière de diminuer les risques que notre pensée soit remise en cause un jour ou l'autre par une observation ; nous privilégierons évidemment les expériences les plus riches d'implications. Les systèmes de pensée se sont toujours élaborés en ignorant une partie de l'expérience humaine, ce qui limitait sérieusement leur espérance de vie. L'histoire de la philosophie est ici très instructive : elle nous apprend ce qu'il ne faut pas faire. Il semblerait d'ailleurs que les philosophes contemporains n'ait guère tiré de leçons de l'histoire et continuent à ignorer les observations qui ne devraient pas leur permettre de continuer à penser de la même façon. Et nous verrons que prendre en compte l'ensemble de l'expérience humaine peut nous emmener assez loin.

Il nous faut donc recueillir et examiner le plus de données possibles, sans parti-pris et sans préjugés, et en mettant, autant que possible, à l'épreuve de l'expérience la validité des notions fondamentales. En privilégiant et en manifestant d'autant plus d'intérêt en fonction de la radicalité et de la profondeur de la remise en cause que ces données peuvent présenter. Il convient donc de prioriser et d'examiner plus particulièrement et attentivement les observations qui sont à priori contraires à nos façons de penser. On peut considérer que les phénomènes les plus intéressants sont ceux qui impactent le plus fortement et radicalement une vision du monde ou une autre.

Bien entendu, le problème sera celui de l'interprétation, c'est tout le problème de la philosophie. Et surtout, le fait que l'on choisisse généralement les interprétations conformes à nos préjugés, ce que l'on appelle le biais cognitif, sera notre premier écueil. Le rôle premier d'une interprétation est de rendre compte des phénomènes, pas de conforter nos présupposés.

Une intuition me guide depuis longtemps. Elle me dit que l'on ne peut pas se permettre d'ignorer aucune des facultés humaines ni rien de ce qui constitue l'ensemble de l'expérience humaine. Il est déjà difficile de ne pas se tromper quand on n'exclut rien, mais on est sûr de s'égarer en excluant quelque chose, surtout quand ce que l'on exclut est, en général, essentiel par rapport à nos idées.

Il s'agit donc d'exactement le contraire de l'épochè husserlienne puisque je propose de ne rien exclure. Évidemment, cela fait une masse de données énorme à organiser. Mais en fait, si l'on considère que ce qui présente un réel intérêt consiste en ce qui est susceptible d'impacter profondément une vision du monde, cela réduit drastiquement l'ensemble des données intéressantes et devient peut-être gérable.

Mais tout le monde à l'impression de prendre en compte l'ensemble des catégories de phénomènes, encore faut-il les prendre en compte honnêtement. C'est-à-dire ne pas écarter les catégories de phénomènes qui sont contraires à nos façons de penser mais au contraire considérer attentivement les phénomènes opposés à nos idées, tenter donc d'éviter les biais cognitifs.

En fait, qu'il s'agisse de facultés ou d'expériences, ma démarche portera au fond essentiellement sur ce que l'on a exclu. Et si l'interprétation est si cruciale et si nous devons nous dégager de nos présupposés, cela veut dire que :

6) **Philosopher est une démarche ascétique**

Il nous faut entériner les découvertes de la psychologie et de la sociologie, mettre ces découvertes au service de la philosophie pour tenter d'élaborer une pensée qui soit le plus possible libérée des processus qui la déterminent.

Comme il s'agit de rechercher la vérité quelle qu'elle soit et à n'importe quel prix, c'est une démarche où l'on cherche à exclure le désir et la peur, tout autant que le conditionnement. Bien entendu, ce n'est pas si facile, et cela réclame une ascèse, c'est-à-dire la mise en œuvre d'une discipline intérieure, un travail sur soi simultanément au travail sur les données du réel.

Nietzsche et Freud ont adopté une perspective intéressante en connectant psychologie et philosophie. Il est absolument pertinent de tenter de voir comment nos processus psychologiques déterminent notre pensée. Sauf que l'on ne peut pas utiliser la psychologie pour tenter de discréditer les idées des autres, alors qu'il est tout à fait sain de mettre la psychologie au service de la philosophie en tentant de voir comment les processus psychologiques déterminent notre pensée et tenter d'abstraire notre propre pensée de ces processus, et cela représente une ascèse, un travail sur soi.

Cela veut dire aussi que la philosophie est peut-être d'abord une question de courage avant que d'être une question d'intelligence ou de savoir. Entre celui qui s'interroge, même peu, même mal, sur la validité des notions fondamentales auxquelles il attribue un sens et celui qui met en œuvre toutes ses ressources intellectuelles pour se prouver à lui-même et aux autres qu'il a bien raison de penser ce qu'il pense et sans jamais se remettre en question, quel est le meilleur philosophe ?

Et cela signifie aussi que la philosophie est une démarche héroïque. En philosophie nous pouvons tout gagner ou tout perdre. C'est une démarche bien plus radicale que d'aller à la guerre, en effet : « Il est plus facile de mourir pour ses idées que de les mettre en question.[6] » Et nous ignorons où la recherche de la vérité peut nous mener.

La démarche encyclopédique

Un des caractères les plus profonds d'une démarche philosophique est sans doute l'opposition que l'on trouve entre une attitude dite " encyclopédique " qui cherche à prendre en compte l'ensemble des phénomènes et une démarche dite " analytique " qui privilégie la rationalité et la cohérence.

Hegel pensait pouvoir synthétiser les deux, mais c'était une autre époque et nous ne pouvons plus avoir cette naïveté. Et si nous ne pouvons espérer satisfaire à ces deux exigences simultanément, cela veut dire qu'il nous faut choisir. Si nous choisissons la raison, nous prenons le risque d'être démentis par la réalité et si nous préférons une démarche encyclopédique nous risquons d'être confrontés à des paradoxes peut-être insurmontables. Bien entendu, il nous faudra quand même tenter de rester cohérent et chercher à synthétiser les deux, et donc cela indique seulement ce à quoi nous renoncerons le plus volontiers : la raison ou l'expérience.

Cette profonde différence dans les démarches est ignorée à un tel point que cette distinction est terriblement méconnue. Presque tous les philosophes passés et présents sont analytiques. Et je ne parle pas du tout ici de la philosophie anglo-saxonne dite aussi " analytique ". Celle-ci est peut-être par ailleurs fort bien nommée, car il est possible que la démarche du même nom aboutisse à cette philosophie anglo-saxonne et révèle peut-être en même temps que cette démarche est une impasse, et il serait temps que l'on se demande comment en sortir.

Dans une perspective encyclopédique il s'agit, bien entendu, de prendre en compte tous les phénomènes de façon intensive et non pas extensive. C'est-à-dire que ce sont les catégories de phénomènes qui doivent être prises en compte plutôt que leur multiplicité ce qui serait évidemment impossible et n'aurait d'ailleurs aucun intérêt.

De plus, certaines catégories doivent bénéficier d'une attention particulière. Les phénomènes méritant toute notre attention sont ceux qui sont les plus susceptibles de concerner les questions les plus fondamentales et les plus à même de remettre en cause nos idées préconçues. Il importe peu de prendre en compte tous les phénomènes de façon exhaustive mais plutôt d'être particulièrement attentif à ceux qui sont incompatibles avec notre façon de penser. Alors qu'au contraire, nous voyons constamment des personnes s'efforcer de récuser les phénomènes incompatibles avec leur mode de penser plutôt de mettre leurs présupposés à l'épreuve des phénomènes. C'est pour moi un spectacle surprenant de voir des philosophes élaborer des raisonnements très subtils et très pointus mais sans jamais les confronter véritablement à l'expérience, et surtout récuser l'expérience quand ils sont face à elle. Ainsi, ils mettent leur faculté de rationalité au service de l'illusion.

On pourrait croire qu'une telle démarche, en privilégiant l'expérience plutôt que la raison, se rapproche de la science, sauf qu'il s'agit ici non pas seulement de l'expérience sensible, mais aussi intérieure. Et aussi, qu'il ne s'agit pas seulement de l'expérience intérieure personnelle, mais de voir ce que nous pouvons faire de l'ensemble de l'expérience humaine, extérieure comme intérieure.

Il me semble intéressant aussi de chercher à comprendre et à élucider ce qui nous conduit à choisir l'une ou l'autre des démarches encyclopédique ou analytique. À cette fin, on peut observer les réactions que l'on produit quand on indique à quelqu'un un phénomène qui ne concorde pas avec sa façon de penser. Soit il le prend réellement en compte, soit il le repousse et utilise sa raison pour démontrer qu'il a bien raison de s'en désintéresser, il s'agit alors d'une démarche analytique préoccupée uniquement de sa propre cohérence interne.

Il me semble que l'on privilégie une démarche analytique quand on veut assigner à la philosophie un autre but que la vérité, alors qu'adopter une démarche encyclopédique vise à rechercher la vérité pour elle-même. Privilégier la raison signifie rechercher la cohérence interne, peut-être en raison du confort que celle-ci présente. Être attentif aux phénomènes signifie accepter les paradoxes éventuels et donc l'incertitude. Croire comme Hegel que l'on va pouvoir synthétiser les deux, signifie que l'on croit pouvoir éliminer les paradoxes, c'est présomptueux. C'est sans doute un horizon à atteindre mais on ne peut guère croire que nous y soyons parvenus.

Bien entendu, ce dont il est question ici sont les rapports entre le rationalisme et l'empirisme qui ont fait couler beaucoup d'encre. Il très clair aujourd'hui que la raison ne peut rien sans l'expérience. Et quoi que ce soit que l'on puisse dire sur cette question, il est évident que la raison s'élabore à partir de l'expérience. Mais, après avoir élaboré un raisonnement, c'est aussi l'expérience qui doit valider ou invalider celui-ci. Et quand le raisonnement cesse de rendre des comptes à l'expérience, nous sommes dans le délire. Nous verrons un exemple magistral et essentiel. Et une fois de plus, nous verrons comment nos philosophes ignorent une catégorie de phénomènes pour la seule raison qu'elle invalide leurs philosophies. La spéculation sert à tirer les conséquences de ce que nous observons, pas à déterminer ce que nous pouvons ou devrons, ou non, observer.

Remarquez que j'ai utilisé les concepts de validation et d'invalidation et non de vrai et de faux. Plutôt que de parler de vérité ou de fausseté, il me semble plus intéressant de qualifier nos idées de robuste, de forte ou de faible, ou encore de valide ou d'invalide.

Derrière ces dénominations, c'est toujours la vérité ou la fausseté qui est en question, sauf que l'on prend alors en compte la finitude de la condition humaine et sa difficulté à élaborer une pensée qui peut prétendre sans réserve à une vérité. Une idée est valide quand on peut penser ainsi, même si elle n'est pas strictement prouvée, et pour une idée considérée comme valide, la porte doit rester toujours ouverte à une éventuelle invalidation.

La démarche du doute méthodique de Descartes et de Husserl est tout à fait typique d'une démarche analytique et constitue sans doute une apogée. Ils se lancent dans un doute hyperbolique pour essayer de trouver une proposition dont ils ne puissent pas douter, et à partir de celle-ci tentent de reconstruire rationnellement la philosophie. Mais, quand bien même auraient-ils réussi une telle reconstruction, il leur aurait fallu au final se demander si elle correspond à quelque chose dans la réalité. Ces échecs doivent nous conduire à nous demander : quel rapport la philosophie doit-elle entretenir avec l'observation ?

Et j'ai même l'impression que les philosophes ont passé beaucoup de temps à lutter contre la vérité, et qu'ils sont souvent particulièrement habile à cela. Ce sont d'ailleurs eux qui sont sans doute les mieux armés contre la vérité, une telle idée mériterait d'être développée, ce n'est pas le présent sujet mais nous verrons des exemples. Samuel Fitoussi a écrit un ouvrage intéressant sur la manière dont nos penseurs se sont égarés[7].

Ainsi, ce qui est susceptible de réduire le champ de la philosophie c'est le réel, l'observation. Que devons-nous privilégier, la raison ou l'expérience ? Privilégier la raison suppose deux choses : que le réel soit rationnel et surtout qu'il nous soit complètement intelligible. Pour ma part, j'adopte volontiers l'idée que le réel est rationnel, mais je ne vois vraiment pas pourquoi on devrait supposer à priori qu'il nous soit réellement intelligible compte tenu des sévères limitations de nos capacités. Si l'on ne fait pas une telle supposition cela conduit à se méfier de la spéculation, dès lors une démarche encyclopédique s'impose.

Il ne s'agit peut-être pas de prendre en compte tous les phénomènes mais surtout d'être particulièrement attentif à ceux qui sont susceptibles de modifier radicalement notre façon de penser. Nous examinerons d'ailleurs des observations qui ont une puissance de bouleversement radicale sur nos façons de penser et que l'on ignore précisément à cause de ce bouleversement.

Cette phrase est attribuée à Schopenhauer : « Le genre de philosophie adopté par quelqu'un dépend essentiellement de son caractère. » Pour ma part, c'est un constat, et il me semble qu'une observation assez élémentaire nous le montre clairement. Mais que faisons-nous devant celui-ci ? Est-ce que nous nous en servons pour disqualifier la philosophie, comme le font les psychologistes ? Est-ce que nous nous en servons pour disqualifier les idées des autres, comme l'a fait Nietzsche ? Ou est-ce que nous en concluons qu'il nous faut être plus vigilants et plus prudents par rapport à nos propres idées ? Et plus encore, allons-nous changer l'ordre des priorités et privilégier désormais l'expérience par rapport à la spéculation, une démarche encyclopédique plutôt qu'analytique ? En effet, ce constat devrait nous conduire à nous méfier de nous-mêmes et se méfier de soi-même conduit à se méfier de la spéculation et cela doit nous conduire à être plus attentif aux phénomènes qui se moquent bien de toutes nos spéculations. Quand on privilégie la raison sur l'observation c'est peut-être parce que nous voulons et aimons croire que nous avons compris quelque chose au mystère de la vie. Mais celui qui adopte une attitude encyclopédique sait très bien que nous n'avons pas compris grand chose.

Les philosophes ont eu toutes les peines du monde pour élaborer des systèmes, au moins ceux qui l'ont fait, et ils n'allaient tout de même pas se laisser enquiquiner par des phénomènes incompatibles avec leur façon de penser. D'ailleurs, c'est ce que presque tout

le monde fait. Avez-vous vu beaucoup de personnes accepter d'être embarrassées par un phénomène quelconque ? Mais il va de soi que c'est aussi ce qui doit nous retenir de les prendre au sérieux.

Nous avons au moins trois attitudes possibles par rapport à la vérité, au sens où je l'ai défini :

1) Le besoin de vérité (c'est l'exigence du philosophe authentique).

2) Le besoin de croire qu'on la détient (c'est la posture de beaucoup d'entre nous).

3) L'absence du besoin de vérité (c'est sans doute le caractère du pragmatique, du sophiste et probablement aussi du relativiste).

Et si l'on désire vraiment la vérité, il me semble que la seule démarche possible soit encyclopédique. Mais si l'on a besoin de croire qu'on la détient cela correspond à une attitude analytique et à la tentative de se persuader qu'on la possède. En généralisant, cela signifie peut-être que toute démarche analytique s'origine dans une attitude autre que la recherche de la vérité, mais plutôt dans la recherche du bonheur, du salut, du plaisir, du confort, etc.

Adopter une démarche encyclopédique c'est être disposé à sortir de notre zone de confort. C'est vivre sur le fil du rasoir et être disposé à tout moment à reconsidérer complètement notre position si on découvre un phénomène incompatible avec ce que l'on pensait. Alors que la démarche analytique consiste sans doute à nier, dénigrer, démolir, neutraliser ou interpréter faussement tout ce qui serait susceptible de nous faire sortir de cette zone, et ainsi continuer à penser vaille que vaille de la même façon.

Privilégier une démarche encyclopédique repose sur l'idée que la réalité nous dépasse et que nous ne pouvons pas juger à priori de ce qui a, ou non, le droit d'exister. Elle repose sans doute sur une attitude plutôt sceptique, mais non pas forcément à un scepticisme radical et encore moins un pseudo-scepticisme comme celui de ceux qui se proclament " zététiciens ". Alors qu'une démarche analytique s'imagine volontiers qu'elle a compris ce qu'est la réalité, au moins pour l'essentiel, et se refuse à considérer qu'elle n'a, en fait, pas compris grand chose.

Une démarche encyclopédique conduit à une certaine robustesse de la pensée, mais aussi celle-ci s'en trouve limitée et elle conduit à découvrir ses limites. Alors qu'une démarche analytique, en excluant certains phénomènes, devient très fragile et ne tient que le temps qu'elle parvient à les exclure. En fait, une démarche analytique est peut-être étroitement liée à un esprit de système, et quand nos philosophes adoptent une telle démarche ils ne font peut-être que reconduire comme ils peuvent cet esprit de système.

Frédéric Laupies nous dit : « La philosophie est, à sa source, une demande de justification.[8] » Il convient d'accorder à cette affirmation une certaine pertinence en ceci que c'est bien ainsi que cela se passe. Mais il faudrait peut-être aussi se demander si c'est vraiment ce que la philosophie devrait être ou si ce n'est qu'un dévoiement. Justifier que l'on a bien raison de penser ce que l'on pense et de faire ce que l'on fait, c'est ce que presque tout le monde fait. Est-ce que tout le travail des philosophes doit se résumer à le faire de façon plus habile et plus subtile ou à remettre en cause cette façon de faire ? Et plutôt que de tenter de justifier ceci ou cela, il serait peut-être bien plus intéressant de se demander pourquoi on choisit de justifier ceci plutôt que cela. Je pense plutôt qu'il n'y a rien à justifier, sauf nos actes éventuellement, mais plutôt à découvrir, à tenter d'expliquer ce que nous observons.

D’autre part : et si la connaissance ne relevait pas uniquement de l’expérience sensible ? Comment alors justifier d’une connaissance obtenue par un mode suprasensible ? Une démarche encyclopédique conduit ainsi à attribuer une grande place aux témoignages. À quelles conditions peut-on le faire ? Je tenterais d’y répondre.

Bernard d’Espagnat nous disait que le réel est voilé et il faut remarquer qu’il arrivait à cette conclusion en physicien, alors que la physique se focalise sur ce qui est censé être le plus facile à comprendre, mais alors qu’en est-il du reste ? Ce que nous observons est particulièrement difficile à comprendre. Ainsi, une démarche encyclopédique conduit à prendre la mesure de notre ignorance alors qu’une démarche analytique peut conduire à croire abusivement que nous avons compris quelque chose au monde dans lequel nous sommes. Nous verrons que les scientifiques se trouvent confrontés à la même opposition et que souvent ils ne font pas mieux que les philosophes.

Plus généralement, il me semble que le choix d’une démarche encyclopédique résulte du manque de confiance dans les capacités humaines à élaborer une pensée, il provient d’une attitude plutôt sceptique et il est peut-être aussi la meilleure porte de sortie du scepticisme. Cette attitude repose sur une méfiance vis-à-vis des spéculations que l’humanité a élaborées et de la considération que nous ne pouvons en aucune manière déterminer ce qui peut ou doit exister mais qui considère que nous ne pouvons nous fier qu’à l’expérience.

Il y a ici un parallèle à faire avec Kant et sa *Critique de la raison pure,* et il nous faut voir aussi les différences. Kant voulait appuyer sa pensée sur l’expérience sensible commune à l’humanité, alors que je parle ici de l’ensemble de l’expérience humaine sensible et suprasensible. D’autre part, Kant se situait toujours dans une démarche analytique, on le voit très bien dans son attitude face à Swedenborg qu’il justifie dans un précédent ouvrage.

Je vous réserve la surprise de voir où cela nous mène de passer d’une démarche analytique à une démarche encyclopédique. Et si le choix qui caractérise le philosophe est bien la recherche de la vérité, et si ce qui caractérise la démarche encyclopédique est précisément cette recherche de vérité sans préjugé et sans parti pris, et si la plupart de nos philosophes ont effectivement adopté une démarche analytique, alors cela veut peut-être dire que l’essentiel du travail de nos philosophes depuis 2 500 ans est essentiellement du bavardage.

J’ajouterai qu’il ne m’intéresse guère d’arpenter les sentiers battus. Je propose aux philosophes d’arrêter de creuser l’histoire de la philosophie pour se remettre à philosopher. Je propose de mettre à plat les questions fondamentales de la philosophie. C’est déjà, évidemment, ce que tente de faire les philosophes. Mais je crois qu’il est possible de le faire en améliorant la méthode. Notamment en s’inspirant de la démarche scientifique qui a suffisamment prouvé sa fécondité, sans pour autant renoncer à la spécificité de la philosophie.

3

LA QUESTION FONDAMENTALE DE LA PHILOSOPHIE

Commençons donc par le début en nous demandant quelle est la question fondamentale de la philosophie. Nous assistons de plus en plus à l'émiettement de la philosophie, cette manière de traiter les problèmes philosophiques indépendamment les uns des autres, méthode digne du Café du Commerce (ou d'autres cafés). Traiter d'une question particulière sans examiner les perspectives plus fondamentales qui conditionnent les différentes réponses possibles ne présente strictement aucun sens.

Wittgenstein disait : « Si nous commençons à croire quelque chose, ce n'est pas une proposition isolée mais un système entier de propositions.[9] » Où commence et où s'arrête cet ensemble de propositions ? Peut-on lui assigner une limite ? Par exemple, pourrait-on se cantonner à un certain champ, comme la morale ? Si on lui assignait de telles limites certaines de ces propositions risqueraient de ne reposer sur rien. On ne peut assigner aucune limite et ce système de propositions est en fait une philosophie toute entière. Et sur quoi repose-t-elle ? Chaque philosophie aurait-elle sa question propre sur laquelle elle estime pouvoir s'établir ? Ou existerait-il une question fondamentale commune, les différentes philosophies divergeant à partir des différentes réponses possibles ?

L'ensemble des propositions auquel Wittgenstein faisait allusion est ordonné. Il présente un amont et un aval, nous le verrons de mieux en mieux. Il y a des questions plus fondamentales les unes que les autres. Et s'il existe une question fondamentale de la philosophie, il faudrait commencer par elle et d'abord déterminer celle-ci. Nous avons vu que nous devons unifier la connaissance. Comment faire ?

De même que la science, une pensée philosophique doit satisfaire à une double cohérence. Une cohérence interne (logique) et une cohérence externe, sa conformité au réel. Toutefois, cette cohérence interne ne présente pas tout à fait la même structure que dans la science. La science doit rendre compte de ce que nous observons uniquement avec nos sens, et il est important de comprendre que la science est limitée à l'observation sensible, alors que la philosophie tente de rendre compte de la totalité de la réalité. Nous n'observons évidemment pas toute la réalité de façon extensive, mais l'observons-nous intensivement ? D'autre part, la philosophie se pose la question des conditions de possibilités, alors que la science n'a pas à se poser ce genre de question. Il existe un ordre logique dans les sciences. La physique est au fondement, ou au sommet, la chimie vient ensuite, puis la biologie, etc. Existe-t-il un ordre semblable en philosophie ?

S'il existe un ordre des questions, une hiérarchie, une logique, nous devons commencer par établir cette hiérarchie. Et ainsi, on peut très bien philosopher sans pour autant bâtir un système ou une vision du monde. On peut se contenter de réfléchir à cette hiérarchie et à ce qui se trouvera à son sommet, et ce serait peut-être une façon de sortir du marasme dans lequel se trouve la philosophie. Il faut commencer par établir un ordre des questions, la confusion mentale dans laquelle nous nous trouvons provient peut-être en partie de l'oubli de la hiérarchisation des idées.

Après avoir élaboré cet ordre, nous pourrons commencer par tenter de traiter la question la plus fondamentale. Il se pourrait que l'ordonnancement des questions soit déjà par lui-

même trop complexe et que la simple liste des arguments décisifs pour établir cet ordre soit ingérable, mais cela vaut la peine d'essayer.

S'il existe une question fondamentale, il existe une hiérarchie des questions. Pour établir une telle hiérarchie nous avons besoin de préciser le vocabulaire. Je définirais ainsi la notion de question fondamentale : c'est une question dont les différentes réponses possibles sont à l'origine de pensées philosophiques radicalement différentes. C'est donc d'un point de vue logique qu'elle est fondamentale.

Il faut remarquer ici quelque chose de particulièrement intéressant : **la question fondamentale de la philosophie est la plus facile**.

En effet, une question quelconque, outre ses difficultés propres, présentent toutes les difficultés des questions plus fondamentales qui la conditionnent, alors que la question fondamentale ne présente que ses difficultés propres. Elle n'est pas forcément facile, mais elle reste la plus facile, et c'est donc aussi un lieu privilégié pour tenter de réduire la diversité des positions philosophiques, et nous verrons pourquoi cette question fondamentale est traitée généralement n'importe comment.

Pour déterminer cette question, il me semble intéressant ici de revenir sur la question que se sont posés bien des philosophes, à savoir : comment peut-on interpréter la diversité des philosophies ? Il y eût trois réponses : la philosophie fut conçue soit comme une, soit duelle ou encore multiple.[10]

Pour certains, comme Hegel ou Comte, la philosophie serait une. Cette idée est un pur postulat qui ne semble avoir guère de fondement dans la réalité. Son seul avantage semble être de s'accorder avec leur propre philosophie. Il n'existe sans doute pas une seule question sur laquelle les philosophes se soient mis d'accord. Quant à penser que les positions divergentes sont complémentaires et représenteraient deux facettes du réel ; ce n'est guère sérieux non plus. On ne voit pas du tout de quelle unique réalité l'opposition matérialisme/spiritualisme représenterait deux perspectives.

Pour Renouvier, la philosophie serait duelle, la question fondamentale n'aurait donc que deux réponses possibles. Selon lui, elle s'organiserait autour de la réponse que l'on donne à la question de la liberté et du déterminisme.

Pour les sceptiques, la philosophie est multiple, elle s'éparpille en autant de philosophies que de philosophes. Les sceptiques en font un argument contre la possibilité de connaître. Alors qu'en fait, cette diversité ne signifie pas forcément qu'il est impossible de connaître, mais seulement qu'il est facile de se tromper.

Partons de la position des sceptiques et essayons d'élaborer un classement des différentes philosophies. Voyons d'abord qu'il existe deux façons d'envisager cette classification. L'une, historique, considérera les différentes philosophies existantes et tentera de les ordonner. Une autre, logique, partira des questions fondamentales de la philosophie. Une classification historique se heurtera à l'incohérence éventuelle des philosophies particulières. C'est, entre autre, à cause de ces incohérences que ces deux classifications ne peuvent se recouvrir et aussi parce que toutes les philosophes possibles n'ont pas forcément été élaborées. Ainsi, une classification logique pourra être amenée à créer des classes qui ne correspondront à aucune philosophie existante, tandis qu'une classification historique ne pourra pas forcément les ordonner logiquement. Hegel pensait que ces deux types de classification se recouvraient et n'en faisaient qu'une. Pour cela, il faut sans doute adopter la philosophie de Hegel, mais on peut douter de sa pertinence.

Ce qui m'intéresse ici est une classification logique (celle d'Aristote). Je ne pose donc pas la question : combien y a-t-il historiquement de philosophies différentes ? Mais la question : combien y a-t-il logiquement de philosophies possibles ? La position des sceptiques correspond à l'approche de l'historien. Pour l'historien de la philosophie, toutes sont à prendre au sérieux. Le sceptique, en quelque sorte, prend également toutes les philosophies au sérieux, et c'est bien parce qu'il les considère toutes, qu'il ne réussit plus à en prendre aucune au sérieux.

Mais le philosophe aura une double exigence pour pouvoir prendre une philosophie au sérieux : d'une part, une exigence de cohérence interne et d'autre part, une adéquation au réel. J'appelle congruence cette double cohérence. Ou plus exactement, si incohérence il y a, elle doit être consciente et assumée. Et celui qui l'assume doit avoir été contraint par la réalité à énoncer celle-ci et doit chercher à la surmonter. C'est seulement à cette condition qu'une incohérence éventuelle est acceptable.

On pourrait donc imaginer un classement des différentes philosophies selon un arbre de choix. On prendrait au départ une question fondamentale à laquelle on envisagerait les différentes réponses possibles et à chacune de ces réponses on associerait les différentes réponses possibles correspondant à une deuxième question, etc. À chacune des hiérarchies possibles de questions correspond une classification différente. Nous voici maintenant devant une véritable forêt dans laquelle le philosophe aime à se promener même s'il n'entend pas le chant des oiseaux. Mais elle est trop immense et il aimerait bien l'élaguer un peu afin d'y voir plus clair. L'idéal serait de l'élaguer au point qu'il ne resterait plus qu'un seul arbre, chaque philosophie représentant un rameau. Comme c'est une classification logique qui l'intéresse, il lui sera possible d'élaguer cette forêt chaque fois qu'il pourra établir un lien et une hiérarchie logique entre certaines questions. Il pourra ainsi, sans scrupule, écarter les philosophies qui ne respecteraient pas ces liens logiques comme étant aberrantes, même s'il peut éventuellement s'en inspirer.

Chaque philosophie aurait-elle sa question propre sur laquelle le philosophe estime pouvoir l'établir ? Ou existerait-il une question fondamentale commune, les différentes philosophies divergeant à partir des différentes réponses possibles ? Une philosophie est une unité, ce qu'avait très bien compris Deleuze, un cloisonnement de la philosophie réclamerait de justifier la démarcation. Il n'y a pas de cloisonnement, mais une hiérarchie des questions. Si les philosophies sont diverses, chacune présente une unité, ou tout au moins, elle doit en présenter une si elle est réellement cohérente.

La difficulté pour déterminer la question fondamentale est que, pour y répondre, on doit se situer en quelque sorte d'un point de vue métaphilosophique. Si le philosophe est seul juge de la validité d'une idée (nous verrons pourquoi), il ne peut pas l'être sur cette question. Il ne peut pas juger les différentes philosophies à l'aune de la sienne. Peut-on définir la ou les questions fondamentales logiquement et indépendamment d'une philosophie préalable ?

La seule manière que nous ayons d'y répondre, sans partir d'une position particulière, est d'adopter un mode de raisonnement par l'absurde. C'est-à-dire de faire un inventaire des différentes réponses possibles, de tenter d'en éliminer autant que nous pourrons et nous verrons ce qui restera. Ce mode de raisonnement est un peu lourd, mais il a l'avantage de ne partir d'aucun présupposé. On peut trouver plus d'une demi-douzaine de réponses à cette question, en voici une liste non limitative :

* Le réel est-il connaissable ?
* Pourquoi y a-t-il de l'être et non pas plutôt rien ? (Leibniz)
* L'opposition matérialisme/spiritualisme (Engels)
* La question de la liberté et du déterminisme (Renouvier)
* Les rapports de l'un et du multiple (Platon)
* La détermination de la hiérarchie des valeurs (Nietzsche)
* La question du suicide (Camus)
* La question de la méthode (Descartes – Max Scheler)

Le réel est-il connaissable ?

Si nous répondons non à la question de savoir si le réel est connaissable il n'y a pas de philosophie possible, c'est la question de la condition de possibilité de la philosophie. C'est la position des sophistes ou des sceptiques. Ainsi, cette question n'est pas fondamentale au sens où les différentes réponses possibles ne fondent pas différentes philosophies. Elle est cependant une question philosophique, puisque l'on se propose de dire en vérité si la vérité est, ou non, connaissable, et les sophistes ou les sceptiques prétendent bien dire la vérité, au moins sur cette question. Il faut donc introduire un autre type de questions. J'appellerai celle-ci : la question déterminante de la philosophie. La particularité des questions déterminantes est qu'elles portent sur les conditions de possibilités et qu'elles n'ont que deux réponses possibles : oui ou non.

La question du suicide

Comment situer la question du suicide que posait Camus ? Choisirons-nous de dire oui ou non à la vie ? C'est une question immense et poignante, mais qui ne relève ni de l'ontologie ni de la morale. Elle peut avoir des implications morales. Par exemple, si l'on a, ou non, des enfants la question du suicide, du point de vue moral, ne se posera certainement pas de la même façon.

Toutefois, elle n'est pas indépendante d'une ontologie. Elle ne se pose pas de la même façon dans le cadre d'une ontologie ou d'une autre ; mais elle se pose de toute façon. Camus posait cette question dans le cadre d'une philosophie de l'absurde dérivée d'une conception matérialiste. Il ne se la serait peut-être même pas posée dans un autre cadre. Les questions existentielles ne sont donc pas indépendantes d'une ontologie.

On voit que la division habituelle de la philosophie entre ontologie et morale est insuffisante. La question de Camus est une question existentielle et il conviendrait de distinguer une troisième sorte de question philosophique. Ce serait des questions du genre : la vie est-elle digne d'être vécue ?

On pourrait penser que certaines questions ne relèvent pas non plus de cette distinction entre ontologie et morale : comme l'esthétique, les théories de la connaissance, ou la question de savoir si le réel est connaissable. Mais, il s'agit toujours d'une connaissance, que ce soit : connaissance du beau, connaissance de notre faculté de connaître ou connaissance de notre possibilité de connaître. C'est toujours le vrai qui est en question. En élargissant le concept d'ontologie elles peuvent, à la rigueur, s'y inscrire.

Les questions de Camus, de Nietzsche ou de Renouvier présupposent que l'on privilégie les questions existentielles. Mais, même si on privilégie les questions existentielles, la question ontologique reste première par rapport aux réponses qu'on leur apporte et les questions existentielles ne se poseront pas de façon indépendante d'une ontologie. Alors que

la question ontologique n'est pas dépendante de la réponse que l'on donne aux questions existentielles.

La question de Camus n'est donc pas à l'origine d'une pensée philosophique, mais elle se situe plutôt à la fin. Ce n'est pas la question fondamentale de la philosophie, mais plutôt l'enjeu de la philosophie.

Pour Luc Ferry, la philosophie est la recherche de la vie bonne ou du salut. On peut faire une double critique à cette position. D'une part, ce n'est pas une question fondamentale mais un but. En admettant même que ce soit le but, il resterait que l'on ne peut pas y faire la même réponse dans le cadre d'une philosophie ou d'une autre. D'autre part, elle suppose que la vie puisse être bonne ou bien qu'un " salut " soit possible, ce qui n'est nullement évident. Il reste donc que l'on ne peut s'assigner un tel but de façon indépendante d'une position philosophique.

Pourquoi y a-t-il de l'être et non pas plutôt rien ?

Abordons maintenant la question de Leibniz. À vrai dire, Leibniz n'en faisait pas la question fondamentale de la philosophie, mais on peut se poser la question.

Je me souviens qu'étant enfant, je me la posai. Il m'est arrivé plusieurs fois de prendre un caillou dans mes mains, de le contempler et d'être effaré et émerveillé que des choses existent. Je savais aussi très clairement qu'il n'y a pas de réponse possible à cette question. D'ailleurs, il ne m'est jamais venu à l'idée de la poser à un adulte, je savais que je ne pouvais espérer aucune réponse. Je considère d'ailleurs que c'est au moment où je me suis posé cette question que j'ai fait sans le savoir mon entrée en philosophie.

Il devrait ne rien y avoir. Voilà ce qui serait normal, naturel, compréhensible, si je puis dire. Quand on se pose une telle question on est directement en contact avec le mystère, c'est même le mystère le plus profond. Il est absolument invraisemblable qu'il y ait de l'Être. En revanche, que cet Être fondamental soit l'Esprit ou la matière n'est pas plus invraisemblable l'un que l'autre.

Se poser profondément une telle question engendre un effet tout à fait intéressant : cela vous ouvre l'esprit et permet de ne plus rien considérer comme évident ou allant de soi. Il y a de l'Être, et cela est absolument invraisemblable. Et puisque cet invraisemblable est réalisé rien ne peut être considéré comme invraisemblable à priori.

Cela me semble si étrange qu'il y ait de l'Être que, s'il existait une seule voie possible pour le nier, je pense que c'est celle là qu'il conviendrait de prendre. Descartes, après avoir douté de tout, concluait : « Je pense, donc je suis ». C'était sans doute déjà trop dire, il eût mieux valu dire : ça pense, donc il y a de l'Être. Mais, quoi qu'il en soit, ce qu'il a bien vu, c'est qu'une telle proposition est incontournable.

Mais cette question ne constitue nullement la question fondamentale de la philosophie. L'absence de réponse n'a jamais empêché de fonder une philosophie. Elle ne fonde, ni ne détermine, rien du tout. Ainsi, je l'appellerai la question suprême de la philosophie. Ce qui justifie de la considérer comme suprême est que nous ne pouvons imaginer de question plus radicale et plus profonde. Elle se pose dans le cadre de toute philosophie possible.

Certains ne réagissent pas comme moi. Bergson pensait que cette question était dépourvue de signification. Il a fait toute une démonstration basée sur l'analyse du concept de néant. En somme, Bergson voulait dire que cette question est verbeuse, que c'est un faux problème, une fausse question, que nous aurions créé à partir de nos catégories mentales. Je pense que c'est le contraire qui est juste et que c'est la démonstration de Bergson qui me semble verbeuse. Pour ma part, je me posai cette question en dehors de toute culture

philosophique, je ne connaissais sans doute même pas le mot philosophie. Comment, dans ces conditions, aurais-je pu poser des questions verbeuses ?

Pour Bergson le néant n'est pas pensable, sans doute, mais il est parfaitement pensable qu'il pourrait ne rien y avoir, même si pour le penser il faille bien quelque chose qui pense. La démonstration de Bergson me semble suspecte. En ceci que je pense qu'il trouvait cette question dépourvue de sens avant même toute démonstration et que celle-ci ne vient qu'ensuite. Et que les raisons profondes pour lesquelles il la trouvait vide de sens n'ont rien à voir avec sa démonstration ; et qu'il n'en avait, peut-être, même pas conscience. À l'encontre de Bergson, je crois plutôt qu'il y a des personnes qui trouvent un sens à une telle question et d'autres non, et qu'il est inutile de le justifier par une démonstration. Il serait plus intéressant de se demander pourquoi certains lui trouvent, ou non, un sens.

Beaucoup ont l'air de penser qu'il y aurait une nécessité logique, non seulement à ce que les choses soient, mais même à ce qu'elles soient ce qu'elles sont. Ils ont l'air de ne s'étonner de rien et ne semble absolument pas trouver complètement extravagant le fait que nous existions. Si l'on pense cela, l'attitude normale serait d'essayer de comprendre quelle est cette nécessité. Je pense au contraire que :

Parce qu'il va de soi qu'il y a de l'Être, et parce qu'il va de soi qu'il devrait ne rien y avoir : il va de soi que rien ne va de soi.

Pour relier ces propositions logiquement, je dirais que les seules choses qui vont de soi sont qu'il y a de l'Être et qu'il devrait ne rien y avoir.

La question de la liberté et du déterminisme

La réponse que l'on apporte à cette question détermine bien deux philosophies très différentes. La liberté est la condition de possibilité de la morale et aussi de toutes les questions existentielles. Comme elle porte sur les conditions de possibilité c'est la question déterminante de la morale et des questions existentielles. Toutefois, on ne peut pas répondre à cette question indépendamment d'une conception anthropologique et ontologique, nous verrons pourquoi. Elle n'est donc pas la question fondamentale de la philosophie.

Les rapports de l'un et du multiple

La question de Platon est assurément extrêmement pertinente, mais elle se pose surtout dans le cadre d'une philosophie panthéiste. Dans le cadre d'une pensée matérialiste, je ne vois pas très bien quel sens on pourrait lui donner, il n'y a alors que du multiple et il n'y a pas vraiment d'unité sauf peut-être celle des lois fondamentales qui gouverneraient l'Univers. Elle se pose sans doute dans le cadre d'une philosophie théiste, mais de façon très différente d'une philosophie panthéiste. La question ontologique est donc plus profonde.

La détermination de la hiérarchie des valeurs

Avant de poser la question de la hiérarchie des valeurs, il faudrait poser la question : y a-t-il des valeurs qui valent ? Cette question est fondamentale par rapport aux questions existentielles comme à la morale. Mais elle n'est pas indépendante d'une position ontologique.

Si la question de Nietzsche est très intéressante, la considérer comme la question fondamentale de la philosophie n'a de sens qu'à l'intérieur de la philosophie de Nietzsche où l'on peut créer des valeurs en veux-tu en voilà et où l'on privilégie les questions existentielles. En fait, la position de Nietzsche n'a de sens, si tant est qu'elle en ait un, qu'à l'intérieur du matérialisme.

La question de la méthode

La méthode ne dit rien par rapport au bien ou au vrai en elle-même, mais seulement de la manière dont nous allons aborder le problème. Elle ne fonde donc rien du tout, c'est toutefois une question préalable à la philosophie.

La philosophie du langage n'est pas non plus de la philosophie à proprement parlé mais aussi un travail préalable à la philosophie. Tant que l'on ne dit rien de l'être, du devoir être ou des questions existentielles, on n'élabore pas une philosophie. Cela n'enlève rien, bien sûr, à leur nécessité et à leur pertinence.

En fait, je ne crois pas qu'il s'agisse vraiment d'un préalable. Le langage de la philosophie ne peut s'éclaircir qu'en pratiquant la philosophie, pas avant. Il serait absurde de penser que l'on va clarifier le langage avant même de pratiquer la philosophie. C'est bien un aspect de la méthode, mais un aspect qui se traite en philosophant. D'ailleurs, les philosophes ont toujours eu des problèmes avec les mots et ont procédé selon la nécessité à les éclaircir et à les préciser. Plus exactement, c'est un préalable logique et non un préalable temporel, alors que la question de la méthode est un préalable temporel.

Il me semble que l'aspect le plus profond de la méthode est le choix entre une démarche encyclopédique ou analytique. Et, comme nous l'avons vu, ce choix est peut-être complètement conditionné par le but que nous assignons à la philosophie.

Les questions préalables sont les premières que nous devons traiter. Le chapitre suivant portera donc sur des questions préalables. La question déterminante de la philosophie, la possibilité de connaître, font bien sûr partie des questions préalables. Les débats entre philosophes ne pourront se dérouler qu'entre ceux qui sont d'accord sur la méthode ; s'ils ne le sont pas, leurs débats ne devraient porter que sur le choix de la méthode.

La question ontologique

La philosophie traite de l'être, du devoir-être et des questions existentielles. Bien entendu, je ne prétends pas que la philosophie s'y résume, mais cela représente certainement l'essentiel.

Tant qu'il est question de l'être, nous sommes dans l'ontologie. Quant au devoir être, il n'est pas indépendant de l'être, au moins dans ses conditions de possibilité, c'est la même chose pour les questions existentielles. Dans une perspective déterministe ou panthéiste (au moins dans une version où Dieu tirerait les ficelles), la question de la morale n'a aucun sens, de même que toute question existentielle. Mais, même quand elle a un sens, elle reste fortement conditionnée par la perspective ontologique dans laquelle on se situe. La question ontologique est donc la question fondamentale de la philosophie.

Il nous faut donc commencer par là, nous avons vu aussi que c'était la plus facile parce qu'elle ne présente que ses difficultés propres. La question fondamentale est aussi celle que l'on devrait traiter le plus soigneusement, le plus attentivement. Mais nous la voyons traiter un peu n'importe comment, nous verrons pourquoi, et des questions totalement secondaires réclamer toute notre attention ; mais c'est la folie du monde dans lequel nous vivons.

Si la question ontologique est le point de départ de toute philosophie, on peut se demander si le pragmatisme et le positivisme sont des catégories philosophiques possibles. Dans la mesure où ils prétendent fonder une morale, ou une philosophie, indépendamment d'une ontologie. Je parle ici d'un pragmatisme qui renonce à prendre position sur la question ontologique, ce n'est sans doute pas le cas du pragmatisme de William James.

Le pragmatique prétend fonder une morale indépendamment d'une ontologie et le positiviste ne s'occupe que des phénomènes, pas de l'ontologie. Mais, si le pragmatisme et

le positivisme sont un renoncement à répondre à la question ontologique, ils n'auraient de sens, en tant que philosophies, qu'à la condition de montrer que l'on peut philosopher en laissant de côté cette question ; ce que, à ma connaissance, ils n'ont pas fait.

Et si l'on se trompe dans la réponse que nous donnons à la question fondamentale de la philosophie, tout ce que l'on dit est faux, au moins en philosophie. En science, on peut énoncer bien des vérités qui restent justes même si l'ontologie à laquelle le scientifique peut se référer est fausse, mais pas en philosophie ; les vérités scientifiques sont d'ailleurs censées être indépendantes d'une ontologie. D'ailleurs, c'est seulement un philosophe qui peut se référer à une ontologie, pas un scientifique. Le non-référencement par principe à une ontologie (nous verrons cela) est une des raisons pour laquelle la science se cantonne dans des vérités dérisoires. Mais en quels termes allons-nous poser la question ontologique ?

La question fondamentale de l'ontologie

Voici quelques questions assez radicales : quel statut ontologique faut-il accorder à une structure, à une idée, à la matière, à une force, à un objet, à l'éther quantique, au temps ou à l'espace, à la liberté, à la justice, aux lois de l'Univers ou à Dieu ? Et surtout : combien de statuts ontologiques différents devront nous définir ? Lesquels ? Et d'après quels critères ?

On simplifie souvent beaucoup la question en accordant qu'un seul statut et en rangeant tout sous la rubrique de l'Être. Mais est-ce réellement satisfaisant ? Et cela ne résout pas la question que je pose, elle est simplement transformée. Elle devient : selon combien de modes différents l'ensemble des étants participent à l'Être ? Si deux étants n'ont aucune propriété commune, ils participent à l'Être de façon radicalement différente. Si on ne peut les ranger tous les deux ensembles qu'uniquement sous la rubrique de l'Être, ne sommes nous pas devant deux catégories totalement différentes ?

La métaphysique traditionnelle accordait deux statuts ontologiques différents : l'essence et la substance. L'existence étant considérée comme une réunion de l'essence et de la substance. Cela marche assez bien mais il y a, me semble-t-il, des limites. On peut mettre une idée, une structure, la liberté peut-être, du côté de l'essence, l'éther quantique (nous verrons cela) du côté de la substance, et les étants concrets du côté de l'existence. Mais, qu'en est-il du temps ou de l'espace (en supposant qu'ils existent), ou de l'énergie ? Et si nous accordons deux statuts ontologiques différents (essence et substance), alors pourquoi pas trois ? Ces questions sont absolument redoutables, et on ne peut s'y avancer que sur la pointe des pieds.

N'accorder l'être qu'à une seule catégorie d'étants définit le monisme. C'est, par exemple, le cas du matérialisme dont toutes les conceptions différentes ont été, me semble-t-il, monistes. Mais cela pose énormément de problèmes. Il lui est impossible d'attribuer un statut ontologique quelconque à nombre de notions comme, par exemple, la justice. Passe encore pour la justice, mais qu'en est-il du statut ontologique de la sélection naturelle, du temps et de l'espace ou des lois de l'Univers ? On peut sans doute supprimer certaines de ces notions, mais jusqu'où ? Le monisme est-il une catégorie philosophique possible ? Examinons cette question.

Partons de la conception issue de la théorie quantique qui a l'avantage d'être très économe de concepts ontologiques. Celle-ci ne nous dit pas grand chose sur la nature de la matière, sauf, et c'est très intéressant, que la matière n'est pas une substance mais un phénomène. Rappelons la définition de la notion de substance, elle est classiquement définie comme étant ce qui dure, c'est ce qui ne change pas quand tout change, elle est aussi le support des propriétés.

Ainsi, on peut concevoir la matière comme un phénomène survenant au sein d'un continuum non spatio-temporel, nous verrons cela. J'exclue le phénoménisme qui me paraît absurde, un phénomène sans substrat, je ne vois pas du tout ce que cela peut vouloir dire. Cela permet aussi d'éviter les concepts d'espace et de temps, ce que ne permettent guère d'autres interprétations. Même ainsi, il reste que ce phénomène requiert au moins un substrat et une énergie ; on voit mal comment on pourrait réduire ces concepts l'un à l'autre et leur accorder le même statut ontologique. L'équivalence masse/énergie qu'à établi Einstein ne permet pas de réduire complètement le nombre des concepts ontologiques. C'est une égalité quantitative et la question d'une équivalence ontologique pose problème. La physique a d'ailleurs aujourd'hui rendu la notion de masse très problématique. En particulier, elle ne correspond plus à la notion de substance comme c'était le cas dans le passé. On peut réduire à deux le nombre des concepts ontologiques (l'éther quantique et l'énergie) mais est-ce suffisant ?

La question est d'ailleurs plus obscure que cela. J'ai simplifié le problème. Pour les physiciens, si j'ai bien compris, il n'y a pas d'énergie pure. L'énergie serait toujours liée à un phénomène. Ce qui dispenserait peut-être d'accorder un statut ontologique à l'énergie. Mais le " vide " quantique est supposé plein d'énergie, et cette fois ce serait de l'énergie pure, me semble-t-il, allez comprendre. Je reviendrais sur ces questions.

Mais, si la question du nombre de catégories est plus fondamentale sur le plan des questions strictement ontologiques, cela ne signifie pas pour autant qu'elle le soit sur le plan philosophique. Il me semble que ce sont les rapports entre l'esprit et la matière, et donc l'opposition matérialisme/spiritualisme, qui est réellement importante et significative pour la philosophie. Nous avons donc deux réponses : matérialisme et spiritualisme. La seconde se divisant en au moins trois positions possibles : théisme, panthéisme et panenthéisme.

Lequel est premier de la matière ou de l'esprit ? La conscience semble être le premier attribut de l'esprit. Celle-ci est-elle la propriété du cerveau ou de quelque chose de plus profond ? Un des grands intérêts des doctrines issues de l'Inde est d'avoir mis en exergue la conscience. Que serions-nous sans la conscience ?

Si la question fondamentale de la philosophie est la question ontologique, la question fondamentale de l'ontologie n'est peut-être pas la question fondamentale de la philosophie.

L'immanentisme

Un moyen d'évacuer l'opposition matérialisme/spiritualisme est l'immanentisme. Il consiste à la récuser et à la remplacer par un autre concept, par exemple celui de Nature, comme chez Spinoza. Mais tous les problèmes philosophiques que l'on a ainsi évacués sont reportés dans ce concept. En particulier, quelles sont les propriétés de la Nature ? Est-elle consciente et intelligente ? Si oui, en quoi se distingue-t-elle de la notion de Dieu et sinon, en quoi se distingue-telle de la matière ? En particulier, la question reste posée de savoir si la conscience est le produit d'un système composé d'éléments ou de quelque chose qui serait simple, non-composé d'éléments. Ainsi, l'opposition matérialisme/spiritualisme est incontournable.

Ordonnancement des questions en philosophie

Dire que l'ontologie est la question fondamentale de la philosophie, cela signifie que dire quelque chose de consistant en philosophie ne peut se faire qu'à l'intérieur d'une position ontologique.

On peut, certes, faire un travail en philosophie en étant agnostique. On peut chercher à voir comment la question ontologique se présente, faire un bilan des arguments. Ce sont des

travaux préliminaires à la philosophie et on n'est pas encore dans l'élaboration d'une philosophie ; il n'y a pas de philosophie agnostique, comme il n'y a pas de philosophie sceptique. Ce sont bien des positions philosophiques, mais pas des philosophies. Prétendre développer une philosophie agnostique serait répondre à certaines questions en laissant ouverte des questions plus fondamentales, est-ce que cela aurait un sens ? Une attitude sceptique est plus cohérente, elle se contente de vivre sans répondre à ces questions.

On peut, bien entendu, prendre une option sur le plan ontologique, c'est-à-dire choisir une position sans pour autant qu'on la considère comme tout à fait établie et en laissant ouverte la question de sa validité.

Une position ontologique c'est aussi et d'abord une position métaphysique. C'est-à-dire que : soit on affirme comme dénuée de sens toute métaphysique (et c'est une position métaphysique), soit on lui attribue un sens et on doit s'efforcer d'élaborer une métaphysique.

Quoi qu'il en soit de l'accord ou du désaccord que l'on pourra adopter par rapport à toutes ces questions, les distinctions entre questions préalables, déterminantes, fondamentales, suprême et l'enjeu de la philosophie m'ont permis d'apporter un peu d'ordre. Ce n'est qu'en opérant de telles distinctions que l'on peut ordonner les questions. Pour plus de clarté, nous pouvons élaborer le tableau suivant :

question déterminante	le réel est-il connaissable ?
questions préalables	la question de la méthode – démarche encyclopédique ou analytique – logique formelle – philosophie du langage –
question fondamentale	l'opposition matérialisme/spiritualisme
question déterminante des questions existentielles et morales	liberté/déterminisme (question du sujet)
question fondamentale des questions existentielles et morales	la détermination de la hiérarchie des valeurs
enjeu de la philosophie	la question du suicide

On remarque que la question suprême n'est pas dans le tableau. Elle n'y a pas sa place, car l'absence de réponse à cette question n'a jamais empêché de philosopher. Bien d'autres questions sont en dehors de ce schéma. Celui-ci concerne la morale et les questions existentielles et leur reliement à la question ontologique, c'est une des tâches essentielles de la philosophie. Cela ne peut se faire que via la question du sujet (ou de la liberté). Nous verrons que la question de la liberté ne peut être traitée que via une conception anthropologique, celle-ci étant elle-même reliée à une conception ontologique. C'est à dire que toute philosophie doit relier les différents domaines de façon cohérente en fonction du schéma suivant :

Position ontologique

⬇

Conception anthropologique

⬇

Liberté (question du sujet)

⬇

Questions existentielles et morales (éventuellement)
en particulier la question de la hiérarchie des valeurs

Bien entendu, le schéma n'est pas obligé d'être complet. On peut parfaitement dénier tout sens aux questions existentielles, la philosophie se limitant alors aux questions ontologiques et anthropologiques. Mais dénier tout sens aux questions existentielles, c'est prendre position par rapport à ces questions. Et cette position sera prise à l'intérieur d'une position ontologique. Cela ne change donc rien au schéma et cela ne signifie pas non plus que la philosophie devrait se limiter à ce schéma.

On peut remarquer que cet ordonnancement est analogue à celui que l'on trouve en science ; la physique s'y trouve au sommet, puis vient dans l'ordre la chimie, la biologie, la psychologie et la sociologie. Mais malgré cette similitude, on trouve une opposition radicale.

La science se base sur ce que nous observons, pas sur une ontologie. Sauf que cette démarche repose sur une ontologie implicite : le matérialisme. En effet, en se basant sur l'observation et si l'on suppose qu'ainsi la science ne manque rien, on postule du même coup le matérialisme. Même l'ordre de cette subsomption présuppose le matérialisme, en effet, subsumer la psychologie sous la physique n'a de sens qu'à l'intérieur du matérialisme.

Et que se passe-t-il quand un phénomène que nous pouvons observer renvoie clairement à quelque chose que nous ne pouvons pas observer ? Si ce genre de phénomènes dérange le scientifique, il est particulièrement intéressant pour le philosophe.

Une telle approche ne peut évidemment pas être acceptée en philosophie. Si l'on considère que le matérialisme est vrai, cela ne peut se faire qu'après une validation et non pas être présupposé dans la démarche. La philosophie, en mettant l'ontologie au début, n'a justement pas d'option ontologique. La philosophie d'ailleurs ne doit prendre aucune option puisqu'elle considère que rien ne va de soi et surtout pas sur sa question fondamentale. Si l'on peut prendre éventuellement une option, cela ne doit être que contre son gré et parce qu'on n'a pas pu faire autrement et que l'on a investigué une question sans déterminer de réponse. Avant d'examiner la question ontologique, il me faut maintenant traiter des questions préalables.

4

SCIENCES, PHILOSOPHIE ET MÉTAPHYSIQUE

Dans ce chapitre je vais donc traiter de certaines questions préalables en particulier la question de savoir si la réalité est connaissable et la question de la méthode. La science est la référence dans notre société pour ce qui est de la vérité des propositions. C'est donc par elle qu'il nous faut commencer car c'est sans doute elle qui peut le mieux prétendre à énoncer des vérités. Pour répondre à ces questions, je vais tenter d'élucider la nature de la science, de la philosophie et de la métaphysique et étudier leurs rapports et leurs spécificités.

Pour comprendre ce que sont science, philosophie et métaphysique, il nous faut voir ce qu'elles ont en commun et ce qui les différencie. Elles ont pour but d'élaborer des énoncés qui s'efforcent à la vérité. Ce qui les différencie est la méthode par laquelle elles espèrent y parvenir. C'est même cette prétention à la vérité qui les rend à priori intéressantes, tout propos qui ne prétend pas à la vérité est à peu près dépourvu d'intérêt, et toute personne qui émet un énoncé et qui prétend à la vérité de celui-ci, affirme simultanément, implicitement ou explicitement, son universalité et donc son impersonnalité. Ce qui ne signifie pas que la littérature soit sans intérêt ; elle prétend, à sa manière, dire la vérité, normalement, disons qu'en littérature la vérité se trouve entre les lignes.

Qu'est-ce que la science ?

Je vais essayer de répondre à quelques questions du genre :

* Qu'est-ce que la philosophie dit de la science ?
* Qu'est-ce qui différencie science et philosophie ?
* Qu'est-ce que la science ?
* Qu'est-ce que la pseudoscience ?
* La science peut-elle éclairer certaines questions philosophiques ?

Il règne une grande confusion autour de la notion de scientificité. Bien des propos ont été émis pour tenter d'élucider des questions du genre : qu'est-ce que la science ? La psychologie, l'histoire, sont-elles des sciences ? Les réponses à ce genre de questions sont délicates, et avant de savoir si la psychologie est une science il faudrait savoir ce qu'est la science.

Pour certains, la prédictibilité des théories constitue le critère de scientificité. Pour d'autres, c'est la reproductibilité de l'observation. Pour Karl Popper, c'est la réfutabilité, c'est à dire la possibilité de donner lieu à une expérience susceptible d'invalider une théorie. Il faut noter qu'il a émis lui-même des réserves sur sa position. Voici ce que disait Raymond Boudon :

> « Bien qu'on ait cherché désespérément des critères de démarcation entre science et non-science, on n'a jamais réussi à les trouver. *Ce qu'il y a de commun* entre tous les éléments réunis par le mot « science » n'a pas la forme d'un attribut. Les philosophes des sciences ont beaucoup insisté naguère sur cet échec : il est bien réel. Ce n'est certainement pas, on le sait bien aujourd'hui, par la notion de « falsifiabilité », de « vérifiabilité » ou par tout autre *critère* qu'on peut définir la science. Bref, la notion de science n'est pas définissable.

> Pourtant, tout le monde reconnaît qu'elle constitue une activité « spécifique ». Personne ne doute de sa réalité et de son identité.[11] »

Un article de plusieurs pages de Wikipedia intitulé *Méthode scientifique* nous explique en détails ce qu'elle est censée être, mais passe complètement à côté de l'essentiel et de ce qui caractérise vraiment l'exigence scientifique et que nous allons voir. Toutefois, cet article est excellent pour prendre connaissance de la variété des réponses autour de cette question.

Une des difficultés vient de l'ambiguïté de la question : qu'est-ce que la science ? Qui peut s'entendre de bien des façons, en voici quelques-unes :

1) Qu'est-ce que la science en fait ?
2) Qu'est-ce qu'elle prétend être ?
3) Qu'est-ce qu'elle devrait être ?
4) Quel est l'objet de la science ?
5) En quoi consiste sa méthode ?
6) Quand une théorie est-elle scientifique ?

La première question relève de l'histoire des sciences. Certaines questions sont indissociables ; l'objet de la science est ce à quoi la méthode scientifique peut s'appliquer et une théorie est scientifique quand elle satisfait aux exigences de la méthode. Quelles sont-elles ?

On peut clarifier la question en tentant d'expliciter ce que l'on entend généralement par le mot science. Que veut-on dire quand on dit qu'une idée ou une théorie est scientifique ? Nous voulons dire par là, au moins la plupart d'entre nous, que sa véracité est garantie par la science. Je tenterai donc de répondre aux questions : comment la science offre-t-elle cette garantie ? Cette garantie est-elle effective ? Je pense que la réponse apparaîtra clairement quand nous verrons ce qui différencie science et philosophie. Je vais pour cela examiner comment, me semble-t-il, elles se sont constituées.

La philosophie s'est édifiée, au moins pour une part, à partir du constat de la diversité des opinions et de leur prétention simultanée à la vérité. Pour dépasser l'opinion, les philosophes ont essayé d'aborder les questions avec plus de rigueur. La philosophie, malgré cette exigence de rigueur, a manifestement échoué à dépasser l'opinion. Je pense que ceux qui ont créé la science étaient embarrassés par la diversité des opinions philosophiques parce qu'elle ruinait la prétention à l'universalité et à l'impersonnalité. C'est devant ce constat que ceux qui sont devenus les scientifiques ont élaboré une autre méthode. Comment ont-ils procédé ?

Ils ont cherché des méthodes et des moyens pour tenter d'évaluer la validité de ces opinions, offrir une garantie de véracité, et s'efforcer d'atteindre à cette impersonnalité. Bien entendu, ils n'ont pas forcément opéré cette démarche consciemment et délibérément, mais ce qui compte c'est qu'ils l'ont fait. Je pense que la science s'est constituée d'une manière analogue à la philosophie. Mais c'est par l'élaboration d'une pensée collective que les scientifiques espèrent atteindre à cette universalité. La science n'accepte que les idées et les arguments qu'il est possible de mettre à plat. La philosophie est essentiellement une démarche individuelle et la science une démarche collective. Les scientifiques choisissent d'avancer pas à pas, méthodiquement et tous ensembles. La philosophie s'efforce d'aborder les questions avec rigueur, la science y ajoute le penser ensemble.

Science et philosophie vise le même but, mais la philosophie est une démarche à la première personne du singulier, la science à la première personne du pluriel. On peut abolir

toutes les différences que l'on voudra entre science et philosophie, la science restera une démarche collective et la philosophie une démarche individuelle.

J'ai cité Boudon à propos de la difficulté à définir la notion de science. Dans le même ouvrage, il disait : « Il n'y a pas de science privée[12] ». Mais n'est-ce pas là le point de départ de la définition qu'il cherchait ?

Le philosophe, bien sûr, ne pense pas tout seul, il se nourrit des pensées des autres. Mais, après les avoir assimilées, chaque philosophe construit sa philosophie, élabore sa propre pensée. C'est précisément ce caractère personnel qui gêne le scientifique puisque, pour lui, elle ruine la double prétention à l'universalité et à l'impersonnalité. Le scientifique participe à la construction de la science, il ne construit pas sa science. Cette collectivisation de la pensée autorise la division du travail qui n'est pas possible en philosophie, elle permet aussi une plus grande profondeur d'investigation, mais au détriment de la largeur.

Science et philosophie sont des idées, des propositions ou des théories, non pas les idées de monsieur tout le monde mais tout un travail se tient derrière. Une idée personnelle d'un scientifique ne fait pas partie de la science, une idée personnelle d'un philosophe fait partie du corpus de la philosophie. Ainsi, une idée personnelle d'un philosophe fait partie de la philosophie quand bien même serait-elle fausse, alors qu'une idée personnelle d'un scientifique ne fait pas partie de la science quand bien même serait-elle vraie. Elle ne fait partie de la science que quand il a réussi à la faire accepter par ses collègues. Et nous avons vu dans l'histoire que des idées acceptées par tous les scientifiques se sont cependant avérées fausses.

L'exigence philosophique correspond à une ascèse et à un travail personnel, l'exigence scientifique consiste en une clarification et une argumentation. Le philosophe ne compte que sur lui-même pour dépasser les conditionnements et les habitudes mentales, le scientifique compte sur ses pairs.

Pour pouvoir penser ensemble, les scientifiques exigent que la démarche soit reproductible. Pour cela, ils ne peuvent s'appuyer que sur ce qui est commun à tous les hommes : l'expérience sensible et la raison. Nous voyons ici que ce ne sont pas uniquement l'expérience ou l'observation qui doivent être reproductible, comme on le dit souvent, mais l'ensemble de la démarche. Ainsi, la science n'est pas rationnelle par principe, celui-ci n'est pas non plus la reproductibilité de l'observation, ce ne sont que les conséquences de son principe qui consiste à penser ensemble.

Bien évidemment, des scientifiques peuvent fort bien travailler seuls de même que des philosophes peuvent travailler en groupe. Mais le scientifique ne fera vraiment œuvre de science que quand il publiera et soumettra à ses pairs son travail. Le philosophe fait son travail quand il expose sa réflexion, il n'a pas besoin de la soumettre à ses pairs. Non pas que ses pairs n'ait rien à dire, mais il n'est pas tenu d'être d'accord avec eux.

Il n'y a pas de méthode scientifique, mais seulement une exigence. Chaque science particulière élabore sa propre méthode en fonction de l'objet de son étude. La physique, par exemple, fait très largement appel aux mathématiques, la psychologie très peu.

L'exigence propre à la science la conduit à réduire ses objets et ses questions à celles pour lesquelles cette exigence est applicable. Ainsi, tout ce qui est susceptible d'une démarche scientifique est l'objet de la science. Et, pour ce qui ne peut relever d'une telle démarche, la science n'a rien à en dire. Cela la contraint à se contenter très souvent de vérités dérisoires. Il suffit, pour s'en rendre compte, de lire les titres de n'importe quelle revue scientifique. À vrai dire, aujourd'hui ce caractère dérisoire s'est très souvent étendu à la philosophie, mais ce n'est pas une conséquence de sa démarche mais c'est peut-être plutôt

le produit de la confusion et le renoncement à philosopher au profit d'une carrière de " philosophe ".

La garantie qu'offre la science de la véracité de ses théories est très appréciable. Mais la science n'accorde cette garantie qu'à très peu de théories intéressantes, c'est ce qui gêne le philosophe. Cette garantie n'est en effet obtenue (en supposant qu'elle le soit) qu'au prix d'une réduction drastique de son champ d'investigation. Et les questions que la science ne peut pas traiter ne cessent pas de se poser pour autant. Elles cessent si peu de se poser que les scientifiques, aussi attachés soient-ils à leur démarche, se les posent et y répondent comme ils peuvent.

On peut dire, peut-être, que la science commence avec cette réduction drastique du champ d'investigation, car penser ensemble nécessite une telle réduction. Elle commence sans doute avec le geste de Galilée quand il ne s'occupe que d'une seule chose très spécifique et particulière : la chute des corps.

Cette réduction du champ d'investigation peut être draconienne. L'étroitesse de ce champ conduit à d'autres conséquences que l'insignifiance, par exemple, l'émiettement de la pensée, la perte de l'unité. Mais la première réduction consiste en ceci qu'elle est contrainte d'investiguer uniquement ce qui est susceptible de tomber sous les organes des sens. Ce n'est pas vraiment un problème tant la science ne prétend pas se prononcer abusivement sur des questions qui ne relèvent pas de son domaine. Malheureusement, cette réduction n'est pas toujours reconnue et n'est pas forcément admise. Les scientifiques prétendent très souvent qu'elle ne réduit rien puisque tout, en principe, serait susceptible de tomber sous nos organes sensoriels. Seule la philosophie peut nous sortir de cette impasse. Mais comment pourrait-elle le faire ?

D'autre part, la mise en commun de la pensée ne garantit pas son objectivité, c'est-à-dire sa vérité. Un examen supplémentaire est nécessaire pour voir si nous pouvons considérer qu'une pensée intersubjective est réellement parvenue à l'objectivité.

Il faut noter que ces trois disciplines sont des démarches intellectuelles. La civilisation indienne a adopté une toute autre attitude dans ce même but de parvenir à la vérité, mais non-intellectuelle. C'est par un travail sur soi, une ascèse, une discipline, une purification que les hindous ont prétendu pouvoir parvenir à la vérité, alors que la démarche intellectuelle à cette fin est propre à l'Occident. Il faut toutefois noter que la démarche indienne n'est pas limitée à cette recherche de la vérité. Il est particulièrement intéressant de ne pas ignorer leur démarche et d'examiner où elle a pu les conduire. Quoi qu'il en soit cet examen sera lui-même intellectuel, car, même en entreprenant une telle démarche, cela ne dispense pas d'un tel examen. Nous verrons cela.

Science et pseudoscience

Maintenant que nous avons défini ce qu'est la science, nous pouvons comprendre ce qu'est la pseudoscience et poser le problème de la démarcation entre les deux. Bien des personnes ont tenté d'élaborer des critères, voici ceux de Mario Bunge qui permettraient, selon lui, de reconnaître une pseudoscience :

> « a) sa théorie de la connaissance est subjective et contient des aspects qui ne sont accessibles qu'aux initiés ; b) son contexte formel est modeste, impliquant peu la mathématique ou la logique ; c) ses notions fondamentales contiennent des hypothèses invérifiables ou même fausses, en conflit avec un corps de doctrine plus important ; d) ses méthodes ne sont pas contrôlables par des méthodes différentes ni justifiables à la lumière d'une théorie confirmée ; e) elle n'emprunte rien aux domaines voisins, son domaine n'empiète sur aucun autre domaine ; f) elle n'a pas de contexte spécifique emprunté à des théories confirmées ; g) elle a un corps de doctrine invariable, alors qu'une enquête

scientifique fourmille de nouveautés ; h) elle a une conception du monde qui admet les entités immatérielles évasives, comme les esprits désincarnés, alors que la science n'admet que les objets concrets et changeants.[13] »

Que penser de ces critères ? S'il suffit qu'un seul d'entre eux soit vérifié pour qu'une science puisse être baptisée de pseudoscience, alors il se pourrait fort qu'il ne reste plus grand chose du domaine de la science. À l'inverse, s'il faut que tous ces critères soient vérifiés, alors plus rien ne peut être qualifié de pseudoscience.

Quoi qu'il en soit, on peut se demander si les intentions de Bunge n'étaient pas simplement de vouloir éliminer certaines disciplines, comme la parapsychologie, sans avoir à reproduire et vérifier la démarche. L'intention apparaît très clairement dans le critère h, où, en somme, il ne dit rien d'autre que : " toute démarche incompatible avec le matérialisme n'est pas scientifique ". Mais, pour qu'un tel critère soit acceptable, il faudrait que le matérialisme soit prouvé scientifiquement, il est clair qu'il n'en est rien.

Ainsi, les critères élaborés par Bunge deviennent inopérants tout en étant inutilement compliqués. Son intention de démarquer science et pseudoscience en fonction de présupposés philosophiques est non seulement inadmissible mais, en plus, complique énormément la question. Je pense que la question est beaucoup plus simple qu'il ne l'a vu ; et qu'il est possible d'élaborer des critères permettant de distinguer science et pseudoscience sans parti-pris philosophique.

Tout d'abord, il faut voir que c'est une grossière erreur de prétendre distinguer certaines disciplines comme étant scientifiques et d'autres non. C'est seulement la démarche d'un individu qui peut être qualifiée de scientifique, de pseudo-scientifique, ou qui n'a rien à voir avec la science. Il y a peut-être des disciplines où une majorité de personnes présente une démarche d'un type ou d'un autre, mais il ne convient pas de faire porter la responsabilité sur un individu ou une discipline de la démarche d'autres personnes. Les critères de reconnaissance d'une démarche pseudo-scientifique sont très simples :

1) Il faut que la personne revendique sa démarche comme étant scientifique. Soit explicitement, soit implicitement par son attitude.

2) Que, dans le même temps, elle ne satisfasse pas aux exigences de la science. C'est à dire qu'elle se dérobe, d'une manière ou d'une autre, à la critique de la communauté scientifique. C'est-à-dire qu'il ne s'agisse plus d'un penser ensemble.

Pseudo est synonyme de faux, de mensonger. On peut donc qualifier de pseudoscience ce qui prétend faussement à la scientificité, ce qui se veut, prétend ou fait semblant d'être une démarche scientifique sans satisfaire pour autant à ses exigences. Mais il n'y a absolument aucun sens de qualifier de pseudo-scientifique une démarche qui ne prétend pas à la scientificité. Autant qualifier la philosophie de pseudoscience, à quoi cela rimerait-il ? Cela ne devient légitime que pour un philosophe qui, comme Marx, revendique la scientificité (si on reconnait Marx comme un philosophe, ce dont on peut douter). Le second critère également est évident : celui qui prétend à la scientificité doit en accepter les exigences.

On peut remarquer que n'est pas seulement une démarche positive qui peut-être qualifiée de pseudo-scientifique, mais aussi une démarche négative. Ce n'est pas seulement en ce qu'elle affirme, mais aussi en ce qu'elle nie.

Prenons un exemple, si un parapsychologue prend la peine d'effectuer une démarche scientifique, c'est à dire qu'il lui donne une forme telle qu'elle puisse être soumise à la critique et qu'il réclame cet examen et cette critique. Non seulement il n'y a aucune raison de lui refuser le caractère de scientificité, mais le pseudo-scientifique serait celui qui, au

nom de la science, rejetterait cette démarche sans pour autant prendre la peine de la reproduire ou de la critiquer valablement.

Il est clair que si l'on veut condamner une démarche ou une idée, au nom de la science, cette condamnation doit aussi satisfaire à ses exigences. C'est à dire avoir reproduit ou examiné cette démarche et montré où elle est en défaut. Et, n'en déplaise à Bunge, il importe peu qu'elle fasse, ou non, référence à des entités désincarnées. Ainsi, prétendre condamner, comme il le faisait, au nom de la science, une catégorie d'observations sans chercher à les reproduire, mais uniquement en fonction de critères totalement spéculatifs, voilà bien une attitude typiquement pseudo-scientifique. Il réclamait de la science qu'elle rejette toute idée non conforme au matérialisme ; et donc que la science devrait admettre des idées qu'elle n'aurait pas obtenues au terme d'une démarche scientifique.

La science, la philosophie et leurs présupposés

J'ai lu quelque part : « La science a des présupposés, la philosophie n'en a pas. » En effet, la science a besoin, au minimum, des présupposés nécessaires à la démarche scientifique et il serait d'ailleurs judicieux que les scientifiques s'en tiennent strictement à ceux-ci. Alors que le philosophe doit mettre en cause tout présupposé, non seulement il le peut mais il le doit, toute démarche philosophique doit tenter d'exclure tout présupposé.

Les scientifiques ont souvent un mépris pour ce qu'ils appellent les présupposés philosophiques, ce qui ne les a jamais empêchées d'en avoir. Nombre de scientifiques aiment en effet à penser que la philosophie est pleine de présupposés et que la science en serait dépourvue. Ils sont d'ailleurs plus ou moins revenus de ce présupposé-là. D'autre part, ils ont souvent reproché à la philosophie le fait que les philosophes ne se soient jamais mis d'accord ; mais ce reproche est parfaitement injustifié. Ce n'est pas là l'exigence de la philosophie, ce pourrait être l'idéal de la philosophie, mais certainement pas une exigence. Par ailleurs, si les scientifiques ont réussi à se mettre d'accord ce n'est qu'au prix d'une réduction drastique de leur champ d'investigation. Celle-ci est inacceptable pour un philosophe, et pour les scientifiques eux-mêmes d'ailleurs puisqu'ils ne peuvent pas se contenter des seules idées élaborées scientifiquement.

Pourtant, adopter un présupposé peut être parfaitement légitime. Quelqu'un peut avoir fait une expérience personnelle, par exemple une expérience mystique, et s'en servir comme point de départ d'une réflexion philosophique. D'ailleurs, est-ce vraiment un présupposé ? Un présupposé est d'ordre logique, pas expérientiel, mais passons. Un présupposé philosophique serait inadmissible si la connaissance scientifique était le seul mode de connaissance possible et que le reste ne serait que rêveries ou illusions. Mais, il est bien évident qu'il est possible à un individu de connaître quelque chose par une expérience personnelle, sans pour autant que cette connaissance puisse satisfaire aux exigences de la science ou faire l'objet d'une démonstration rationnelle. Ce n'est d'ailleurs un présupposé que d'un point de vue purement rationaliste et la philosophie a pour vocation d'être rationnelle, mais certainement pas rationaliste. Le caractère solitaire de la démarche philosophique la dégage de nombre de contraintes qui sont inacceptables pour un philosophe.

Ainsi, il nous faut distinguer entre deux sortes de présupposés : ceux qui sont intellectuellement légitimes, par exemple, ceux qui seraient acquis par une expérience personnelle. D'ailleurs, ce n'est un présupposé qu'aux yeux de ceux qui n'ont pas fait l'expérience. Et une autre sorte, qui ne relève que d'explications psychologiques telles que conditionnement, conformisme, habitudes mentales, besoin d'y croire qui sont intellectuellement illégitimes. J'appellerai ceux-ci préjugés. En pratique, pour faire la

différence, il convient d'examiner soigneusement la manière dont ce présupposé, ou préjugé, s'est élaboré, ce qui peut être parfois difficile.

La démarche scientifique nécessite d'adopter certains présupposés qui ne sont jamais interrogés et mis en question, tout au moins dans le cadre de la science. Alors qu'en philosophie, aucun présupposé n'est susceptible d'échapper par principe à l'investigation du philosophe. Ce qui ne veut pas dire que les philosophes n'en ont pas et que seuls les scientifiques en auraient. Ils peuvent très bien en avoir moins que les philosophes, mais la différence est qu'ils ne peuvent pas les mettre en question. Quand un scientifique met en question les présupposés sous-tendant la démarche scientifique, il ne fait pas de la science mais de la philosophie.

Alors que le philosophe peut mettre en question n'importe quel présupposé (ou peut-être plutôt préjugé), non seulement il le peut, mais il le doit, au moins s'il veut faire de la bonne philosophie. On dit volontiers que tout le monde est philosophe. C'est peut-être vrai, mais il conviendrait alors de distinguer la bonne et la mauvaise philosophie. Et il n'est pas nécessaire d'être ignorant pour faire de la mauvaise philosophie, il suffit pour cela de ne jamais mettre en question ses présupposés ou ses préjugés. Ainsi, en philosophie, aucun présupposé ou préjugé n'est légitime. Cela ne veut pas dire qu'un philosophe ne peut pas en avoir, pour la simple raison que l'on ne peut guère faire autrement. C'est-à-dire que la seule chose qui puisse légitimer l'adoption d'un présupposé en philosophie, c'est l'impossibilité pratique de pouvoir faire autrement. Et également, qu'une démarche philosophique n'est saine qu'à la condition d'avoir fait le maximum pour éliminer ses présupposés ou ses préjugés. Demandons-nous maintenant quels présupposés peuvent être, en science, considérés comme légitimes.

Pour établir l'accord entre eux, les scientifiques essaient d'écarter, autant que possible, les sources de désaccord. Pour que la démarche soit reproductible, les scientifiques doivent rejeter tout présupposé philosophique. En pratique, il n'est pas possible de refuser tout présupposé parce qu'il ne serait peut-être même plus possible d'élaborer un énoncé. Ainsi, on peut considérer que seuls les présupposés indispensables à l'élaboration d'un tel énoncé sont légitimes. Je vois au moins deux présupposés nécessaires. Tout d'abord, qu'il nous soit possible d'élaborer un discours vrai, c'est à dire adéquat au réel, ensuite, la validité de l'induction. Les présupposés philosophiques propres à la science et légitimes sont ceux qui lui sont nécessaires. Ils ne doivent donc portés que sur notre faculté de connaître et aucun cas sur la nature du réel. Car si l'on entreprend une démarche scientifique, il faut bien préjuger de cette faculté. Mais ce sont aussi les seuls qui soient admissibles. En particulier, tout présupposé ontologique est inadmissible.

Bien des scientifiques pourront refuser que les présupposés portant sur notre faculté de connaître soient nécessaires à la science. Paul Valéry disait : « Il faut n'appeler science que l'ensemble des recettes qui réussissent toujours.[14] » Nombre de scientifiques ont repris cette parole car ils adoptent une démarche pragmatique et ne s'intéressent nullement à la véracité du discours scientifique, mais uniquement à son efficacité pratique. Il est clair que ceux-là n'ont pas besoin de présupposés portant sur notre faculté de connaître, puisqu'ils renoncent à connaître et ce qui compte pour eux n'est pas que ce soit vrai mais que ça marche. Mais est-ce encore de la science ? Si l'on veut respecter le sens des mots, science signifie garantie de véracité d'une connaissance. Au moyen-âge, science signifiait déjà garantie de véracité. À l'époque, on considérait que Dieu offrait cette garantie, et la science était donc considérée comme révélée. La méthode a changé, mais l'objectif de la science n'a pas changé. Et conserver le mot science est légitime, puisque l'essentiel de sa signification est préservé.

Ainsi, les “ scientifiques ” ne s’intéressant pas à l’élaboration d’un discours qui serait adéquate au réel ne sont pas des scientifiques, mais des techniciens.

On pourrait m’objecter qu’aujourd’hui la science ne se distingue plus guère de la technique ; le scientifique ne peut plus se passer du technicien, et le technicien du scientifique. Cet état de fait est dû au moins à deux choses : d’une part les instances politiques réclament de plus en plus de la science qu’elle résolve les problèmes de société, d’autre part le déclin du scientisme et de l’idée selon laquelle la science pourrait résoudre les problèmes philosophiques. Mais la distinction entre science et technique reste toujours aussi pertinente au niveau de l’intention. La démarche scientifique oscille toujours entre savoir et pouvoir et quand elle penche vers le pouvoir, ce n’est plus de la science.

La garantie offerte par la science est-elle effective ?

Nous pouvons maintenant examiner la question de la garantie de véracité. Quand peut-on considérer qu’une théorie a obtenu l’aval de la communauté scientifique ? Quand la démarche a été reproduite par tous les scientifiques ayant choisi de le faire et qu’ils n’ont rien trouvé à y redire.

Une des garanties offertes consiste en ce qu’une théorie soit libre de présupposé philosophique. Tout au moins, libre de présupposé propre à une partie des scientifiques. Mais elle ne garantit pas contre les présupposés philosophiques qui seraient commun à tous les scientifiques, ou inconscients. La science règle donc le problème de la subjectivité mais pas celui de l’intersubjectivité.

Une autre garantie offerte par la science est qu’aucune erreur de logique ou d’observation ne s’est glissée dans la démarche. Cette garantie n’est cependant pas totale, on connaît des cas où l’on a mis longtemps à découvrir certaines erreurs. Mais si elle n’est pas totale, elle est néanmoins effective.

Il est intéressant de comparer le fonctionnement de la science à la démocratie, cela a déjà été fait. Comment fonctionnerait cette démocratie ? Une théorie aurait-elle reçu cette caution quand elle serait approuvée à la majorité ou à l’unanimité ? Si c’est à l’unanimité, il suffirait que n’importe qui, muni d’un diplôme, refuse une théorie pour que nous devions cesser de la considérer comme scientifique.

Dans une démocratie, c’est l’opinion qui compte et on ne demande pas à ceux qui votent les raisons pour lesquelles ils ont crû bon d’adopter cette opinion. À l’inverse, ce qui compte dans une démarche scientifique, ce n’est pas l’opinion mais le processus par lequel on est arrivé à cette opinion, c’est l’argument qui est important. Un scientifique peut avoir une opinion sur une question, elle ne compte pour rien, seuls sont intéressants les arguments qu’il expose, ce qui peut être mis à plat.

Ainsi, il vaut mieux comparer la science à un tribunal qu’à une démocratie. En effet, dans un tribunal, le juge et les jurés demandent aux témoins ce qu’ils ont vu et à l’avocat ses arguments et ils n’ont que faire de leurs opinions. Ainsi, bien que ce soit une démarche collective, il n’est pas nécessaire que tous les scientifiques soient d’accord pour qu’une théorie puisse être qualifiée de scientifique. Il suffit de faire le bilan des arguments recevables. Et, s’il existe un seul argument recevable à l’encontre d’une théorie, on ne pourra pas considérer qu’elle ait reçu cette garantie de scientificité.

Si j’ai éclairé le problème, je ne l’ai pas pour autant résolu. Puisque toute la difficulté se trouve reportée dans la question : quand un argument peut-il être considéré comme recevable ? C’est une question compliquée, et ceci n’est pas un traité d’épistémologie, je ne tenterais donc pas d’y répondre. Mais il m’a paru intéressant de poser la question sous cette

forme. Et surtout, je ne crois guère qu'il serait possible d'élaborer des critères à partir desquelles nous pourrions établir à tout coup la recevabilité d'un argument. Mais plutôt, c'est à chaque fois que celle-ci doit être évaluée et argumentée. On peut dire toutefois qu'un argument doit lui même obéir aux exigences d'une démarche scientifique. C'est à dire qu'il soit susceptible d'être examiné par tous et ainsi de n'être fondé que sur l'expérience sensible et la raison.

Si aucun argument recevable n'a été émis à l'encontre d'une théorie, il est inutile de se demander si elle correspond à des phénomènes répétables ou si elle est, ou non, falsifiable. Ainsi ce critère est englobant, on ne pourrait pas soutenir qu'il n'est pas suffisant. En revanche, on pourrait peut-être le trouver trop restrictif. Si aucun argument recevable ne peut être émis contre une théorie, il importe peu de savoir la méthode par laquelle elle a été obtenue. Ainsi, ce n'est pas la méthode qui est importante, mais l'exigence.

Réalisme et antiréalisme

Il me faut maintenant aborder le problème essentiel de l'épistémologie ; celui du réalisme et de l'antiréalisme. L'antiréalisme pouvant prendre plusieurs formes : instrumentalisme, relativisme, constructivisme, etc. L'instrumentalisme consiste à considérer les théories scientifiques comme étant des outils commodes mais ne correspondant pas forcément à quelque chose de réel. À l'inverse, le réaliste suppose que les théories scientifiques correspondent au réel. Le problème du réalisme est donc équivalent à la question de la vérité dans les sciences. Ce problème est essentiel dans la question des rapports entre science et philosophie, car ce problème ne concerne pas uniquement la science, ceci pour plusieurs raisons.

D'une part, pour valider une position philosophique, il arrive que l'on avance des arguments tirés de la science. Cela n'a de sens qu'à la condition de lui donner une interprétation réaliste car une proposition philosophique prétend nécessairement au réalisme. Comme nous l'avons vu, je ne considère pas une position instrumentaliste en philosophie, par exemple le pragmatisme, comme étant de la philosophie. Mais il y a une autre raison, peut-être plus intéressante.

Comment éviter la voie de garage qu'à ouvert Hume, dans laquelle Kant s'est vaillamment engouffré, et où plus d'un grand esprit, notamment Husserl, ont trouvé le moyen de s'emberlificoter les synapses ? Je parle de l'élaboration d'une théorie de la connaissance.

Les théories de la connaissance se sont en effet noyées dans l'hyper-complexité et il n'est pas sûr que nous puissions en sortir. Cela semblait un préliminaire indispensable, si on veut entreprendre une démarche qui vise à la connaissance, que de s'interroger sur les moyens de cette connaissance. Mais est-ce vraiment nécessaire ?

Les scientifiques ne connaissent en général strictement rien à toutes ces théories, ils ont seulement une exigence et apparemment cela ne les a pas empêché de se débrouiller pas trop mal. Comment peuvent-ils prétendre connaître sans avoir de théorie de la connaissance ? Mais c'est peut-être comme si un ingénieur essayait d'expliquer à un corbeau qu'avant de voler il lui faudrait commencer par étudier les lois de l'aérodynamique, mais si un corbeau pouvait connaître ces lois, il volerait sans doute moins bien.

La seule voie qui, à mon sens, reste ouverte pour la philosophie aujourd'hui, c'est d'emprunter le chemin suivi par les scientifiques. C'est à dire de voir comment on pourrait passer de la science à la philosophie. Il ne s'agit pas du tout de faire de la philosophie une science, d'aucuns s'y sont essayés et le résultat de fut guère convaincant. Mais plutôt de se

demander comment, à partir de l'ensemble des connaissances scientifiques, pourrait-on aborder certaines questions philosophiquement intéressantes. Il est possible qu'il faille en rabattre sur les exigences scientifiques. Il est possible aussi d'utiliser d'autres voies plus personnelles que celles qu'emprunte la science et aussi de privilégier des observations riches d'implications potentielles au niveau philosophique. En effet, nous ne pouvons en aucun cas nous contenter de la tentative de résolution de questions dérisoires et tout est bon pour tenter de répondre aux questions qui nous intéressent.

S'inspirer de la science suppose évidemment que nous considérions que les scientifiques soient parvenus, malgré l'absence de théorie de la connaissance, à une connaissance authentique. Et ainsi, de substituer à une théorie de la connaissance la question du réalisme ou de l'antiréalisme des théories scientifiques. Car, si nous escamotons l'élaboration d'une théorie de la connaissance, cela suppose au moins que nous n'escamotions pas la question de savoir si la science a pu atteindre à une authentique connaissance. Et pour qu'une telle substitution soit légitime, il convient de la justifier. Et après tout, la question de savoir comment nous connaissons n'est pas très intéressante. Il serait peut-être préférable de se demander si telle ou telle connaissance représente une authentique connaissance. Ce qui ne veut pas dire forcément une connaissance certaine. On peut toujours se tromper, et le doute ou l'erreur ne sont jamais à exclure ; mais une connaissance fiable, c'est-à-dire que nous pouvons nous y fier tant qu'elle semble valide. Il se peut aussi que nous parvenions à une certitude au-delà de tout doute raisonnable. Reste le doute déraisonnable, nous pouvons l'ignorer, précisément parce qu'il est déraisonnable. Kant considérait comme un scandale que l'on ne puisse pas démontrer la fausseté du solipsisme. Mais celui-ci fait partie du doute déraisonnable, et nous avons justement pour habitude d'ignorer les doutes déraisonnables.

Il faut voir aussi que l'élaboration d'une théorie de la connaissance ne permettrait absolument pas de valider une connaissance quelconque. Si l'on prétend qu'il faut valider une telle théorie pour se fier à une connaissance. Comment le faire, sans théorie de la connaissance, si l'on prétend qu'il faudrait commencer par là ? Ainsi l'impasse est définitive, et dans cette voie nous n'avons pas d'autre issue que le scepticisme kantien dont Kant n'est sorti que par le recours à la foi. Et si nous avons, à juste titre, écarter la foi dont se réclamait Kant, faut-il que nous en restions là ? Ne pouvons-nous pas plutôt nous demander si, malgré l'absence de théorie de la connaissance, les scientifiques peuvent légitimement prétendre à une authentique connaissance ?

La philosophie spontanée de la majorité des scientifiques est le réalisme. Sauf qu'aujourd'hui ils seraient plutôt, très souvent, relativistes ; à ceci près que ce n'est plus une philosophie spontanée, mais une mode. Si j'ai bien observé, l'attitude courante aujourd'hui serait plutôt d'afficher extérieurement un relativisme de bon aloi tout en continuant à être réaliste en pratique ; ce qui montre bien qu'il s'agit d'une mode.

Ce réalisme est-il une naïveté de leur part, ou est-ce leur pratique qui leur impose cette interprétation ? La plupart d'entre eux ne connaissent rien à l'épistémologie, pas plus qu'aux théories de la connaissance. On peut voir un indice très clair que c'est la pratique qui leur dicte cette position, en ceci que leur opinion est étroitement dépendante de leur spécialité. Il ne viendrait pas à la pensée d'un biologiste d'imaginer que la théorie du code génétique ne serait qu'un instrument commode dont rien ne nous garantit qu'elle correspond à quelque chose de réel, à moins peut-être qu'il soit gavé d'épistémologie. C'est surtout chez les physiciens que l'on trouve cette interrogation au sujet du réalisme de leur théorie, et là encore parce que le développement de la physique impose ce type d'interrogation. On

peut d'ailleurs très bien remarquer que, dans les ouvrages d'épistémologie, les exemples utilisés pour valider un point de vue antiréaliste viennent presque toujours de la physique.

Or, il faut voir que la physique possède un statut très particulier dans les sciences. La physique s'occupe des lois fondamentales qui régissent (ou qui sont censées régir) les objets matériels que nous observons ; alors que toutes les autres sciences s'intéressent aux propriétés de ces objets résultantes de leur structure. Dès que les physiciens pensent qu'il existe des lois plus fondamentales que celles qu'ils connaissent, une autre science est créée. Ainsi, ce qui est devenue la chimie était le domaine de la physique au XIX^{e} siècle. Le statut particulier de la physique, non comme une science parmi d'autres, mais comme le fondement de toutes les sciences, fait qu'il n'est pas légitime de justifier une position antiréaliste par des exemples pris dans la physique. Et, que les conclusions tirées d'elle ne peuvent certainement pas être étendues si facilement à l'ensemble des sciences. En effet, les sciences autres que la physique s'occupent des propriétés résultantes de la structure des corps et ne s'intéressent pas aux lois fondamentales qui régissent les parties de ces corps, et leurs résultats restent valables quelques soient les lois régissant les éléments. Or, nous voyons volontiers les épistémologues traiter uniquement de la physique sans tenir compte de son statut particulier et étendre leurs conclusions à l'ensemble des sciences.

À ceci, on pourrait m'objecter que c'est justement le caractère fondamental de la physique qui fait que les conclusions que l'on peut tirer d'elle s'étendent automatiquement aux autres sciences. Mais on peut très bien connaître les propriétés d'un corps en étudiant sa structure sans connaître pour autant les lois fondamentales qui régissent ses éléments. Ainsi, la proposition : " l'eau est composée de deux parties d'hydrogène pour une partie d'oxygène " ne serait pas affectée si demain on découvrait une théorie qui remplacerait la théorie quantique. D'ailleurs, cette proposition fût élaborée bien avant la théorie quantique et ne s'est trouvée nullement affectée par sa constitution, de même que l'ensemble des sciences ne fût pas affecté par l'élaboration de la théorie quantique. Ainsi, si on veut défendre une position antiréaliste, il faut tenir compte du statut particulier de la physique et exclure les exemples pris en son sein ; mais une telle position risque alors de devenir très difficile.

Pourrait-on raisonnablement défendre une position antiréaliste, quelle qu'elle soit, en s'appuyant sur la théorie du code génétique, la paléontologie ou la géologie ? Qui peut raisonnablement penser que les gènes ne sont qu'une vue de l'esprit dont rien ne nous garantit qu'ils correspondent à quelque chose de réel, ou que les dinosaures sont sortis de l'imagination des paléontologues, de même pour la théorie de la tectonique des plaques. Défendre une telle position serait n'avoir aucune conscience de la pression qu'exercent le réel et la logique dans l'élaboration des théories scientifiques. C'est avec ses jambes que Diogène a récusé Parménide et Achille n'a nul besoin d'élaborer une réfutation logique de Zénon d'Élée pour rattraper la tortue. De même, c'est à l'usage que le réalisme se prouve, n'en déplaise à Feyerabend. Ainsi, toute position antiréaliste se heurtera à notre expérience comme à celle des scientifiques.

Il n'est cependant pas possible de défendre une interprétation réaliste pure et dure, le caractère instrumentaliste de certaines théories est tout à fait évident, particulièrement en physique. Par exemple, attribuer une quantité négative à une grandeur physique ne présente aucune espèce de signification physique, de même pour les nombres imaginaires. Ainsi, c'est non seulement à propos d'une théorie particulière qu'il faut se poser la question du réalisme et de l'antiréalisme ; mais aussi, à l'intérieur d'une théorie, certains aspects peuvent être interprétés de façon réaliste et d'autres de manière non-réaliste. Ainsi la

question de savoir si les théories scientifiques sont de purs instruments, ou décrivent quelque chose du réel, me paraît tout à fait mal posée. L'erreur est de considérer la science en général, alors qu'il faudrait la poser à propos de chaque théorie en particulier. Il existe des modèles et des théories qui sont manifestement des instruments et d'autres dont le rapport avec le réel ne peut guère être mis en doute.

Le relativisme cognitif, en reconnaissant comme valables des " vérités " différentes admises par différents individus, admet que ces vérités correspondraient toutes au réel. Ce qui est évidemment une pure absurdité puisqu'elle conduit à nier l'idée d'une réalité indépendante. On pourrait dire n'importe quoi, ainsi que le contraire, ce serait toujours vrai. Une telle position n'a de sens qu'en pervertissant complètement la notion de vérité, on ne parle plus alors d'adéquation au réel.

Le scepticisme s'oppose au relativisme en ceci qu'il ne reconnaît pas comme valables les différentes " vérités " énoncées par des individus différents. C'est une position plus intéressante puisqu'elle ne nécessite pas la négation d'une réalité indépendante, ce qui paraît difficile. Il ne pervertit pas non plus la notion de vérité. Toutefois, il dit en vérité que la vérité est inconnaissable, mais ce point n'est pas un véritable problème. Un caractère commun au relativisme et au scepticisme consiste à s'appuyer sur la pluralité des goûts (pour un relativisme esthétique) ou des opinions pour valider leur position. La pluralité des goûts et des opinions prouve-t-elle quelque chose par rapport à la relativité des valeurs, du jugement de beauté, ou de la vérité ? Cela n'est pas évident. Mais ni le relativiste, ni le sceptique, ne peuvent mettre l'accent sur les divergences en ignorant délibérément les convergences. Il leur convient, en effet, d'expliquer les convergences.

La pluralité des opinions ne prouve pas forcément qu'il nous soit impossible de connaître. Mais, à première vue, prouve seulement que cela nous est difficile. Pour pouvoir, à la rigueur, le prouver, il n'est pas suffisant de montrer qu'il existe des opinions divergentes, mais il faudrait montrer que toutes les opinions, sur n'importe quelle question, sont divergentes. Il faudrait montrer que l'on peut raconter n'importe quoi de façon équivalente. Et, s'il existe des questions sur lesquelles nous observons, au contraire, des convergences, celles-ci s'inscrivent en faux contre le scepticisme ou le relativisme. Il leur appartient donc de rendre compte de ces convergences, en faisant appel, par exemple, au caractère moutonnier de la pensée humaine.

Il me semble que la science montre à l'évidence qu'il est possible d'émettre des jugements sur la vérité ou la fausseté de certaines propositions. Qui peut décemment soutenir que la Terre ne tourne pas autour du Soleil, ou que nous n'en saurions rien ? Les scientifiques ont amassé une collection impressionnante de vérités qui semblent parfaitement incontournables. Peut-on sérieusement penser qu'en fait rien n'est certain, et que toutes ces vérités peuvent très bien être remises en cause demain ?

Voilà plus de quatre siècles que la démarche scientifique s'est constituée, telle que nous la connaissons aujourd'hui, et bien des choses ont été remis en cause. Mais je ne crois pas qu'il existe une seule proposition, que l'on puisse effectivement considérer comme un acquise, et qui ait été remise en cause. Il me semble que ce sont seulement des propositions que l'on tint abusivement pour acquises qui ont été remises en cause. Il n'existe aucune voie possible, que l'on puisse prendre au sérieux, qui nous permettrait de penser que les dinosaures n'ont pas existé et peut-on vraiment croire que l'on pourrait en trouver demain ?

Au XIX^{e} siècle, on considérait la loi de la conservation de la masse comme acquise. Mais il me semble qu'on la considérait faussement comme tel. Car c'était une loi considérée comme fondamentale et à ce titre il n'est guère prudent de les considérer comme acquise.

Ainsi, nous ne pouvons non plus vraiment considérer comme acquise la loi de la conservation de l'énergie, mais nous pouvons le faire pour la théorie du code génétique. Ce qui pourra changer, par rapport au code génétique, c'est son interprétation, non pas le code lui-même.

Comme nous l'avons vu, il paraît clair que la science a été constituée par des personnes que la diversité des opinions embarrassait et qui ont cherché des méthodes pour y palier, même s'ils n'en étaient pas forcément conscients. Il faut tout de même reconnaître qu'ils ont réussi. Il paraît tout à fait clair que les accords auxquels ils sont parvenus (nombre d'entre eux tout au moins) ne sont certainement pas dus au caractère moutonnier de la pensée humaine, sinon pourquoi ne se seraient-ils pas mis d'accord sur n'importe quelle question, mais bien à une contrainte du réel et de la logique sur leur pensée.

La position des sceptiques était beaucoup plus tenable avant que la science ne se constitue ; alors que l'on n'observait guère que des divergences ou des convergences que l'on pouvait aisément mettre sur le compte du mimétisme. Arguer aujourd'hui des divergences pour douter de notre possibilité de connaître en escamotant le problème que posent les convergences n'est guère sérieux. Ainsi, le relativisme épistémologique est une position stupide, quant au scepticisme, il n'est guère raisonnable non plus, au moins un scepticisme radical.

Mais cela ne signifie pas que le scepticisme ne soit pas une position tenable, à condition qu'il s'agisse d'un scepticisme philosophique. En effet, la collection de vérités que nous offre la science présente l'inconvénient de n'être pratiquement composée que de vérités dérisoires. Et le passage de ces vérités dérisoires à, ne serait-ce qu'une seule, vérité non-dérisoire, c'est à dire d'un réel intérêt philosophique, est peut-être passablement problématique. Mais c'est, au moins en partie, ce passage qui m'intéresse ici.

Ce scepticisme philosophique est une position beaucoup plus intéressante qu'un scepticisme radical. C'est une attitude très saine et peut-être même indispensable comme étape dans un parcours. Il faut, en effet, en passer par là à un moment ou un autre. Le doute hyperbolique cartésien n'est pas nécessaire, mais l'acceptation des données de la science conjointe à un doute sur les questions philosophiques est une attitude parfaitement raisonnable et un bon point de départ. Je vous invite donc maintenant à partir, au moins le temps de la lecture de ce livre, d'un scepticisme philosophique et d'un réalisme scientifique. Et si on peut commencer par là comment sortir de ce scepticisme philosophique ?

Ce scepticisme est beaucoup plus défendable et présente l'avantage de n'être pas stérilisant. Plutôt que de nier systématiquement toute démarche visant à la connaissance comme vaine, il la juge plutôt difficile et hasardeuse et qui n'aurait jusqu'à présent réussi que pour des questions triviales. Une telle position ne peut guère faire autre chose qu'établir un bilan de ce qui semble acquis, et à partir de ce bilan, tenter d'aller plus loin, et d'essayer d'établir aussi solidement que possible une proposition qui serait non-triviale.

Une telle attitude n'est pas dogmatique. Puisque que nous n'aurions réussi à répondre de façon satisfaisante qu'à des questions triviales, il n'y a rien qui nous permette de juger de ce qui aurait, ou non, le droit d'exister de façon dogmatique. Ainsi, elle fait flèche de tout bois. Et toutes les observations, tous les témoignages d'expériences ne peuvent être récusés à priori, et doivent faire l'objet d'une étude soigneuse.

Liens entre rationalisme, scientisme et matérialisme

Je vais essayer maintenant de définir plus clairement la place et le statut de la raison dans une démarche philosophique ainsi que par rapport à la science. Pour cela, je vais étudier les liens entre la science, le scientisme, le rationalisme et le matérialisme.

Personne, pratiquement, ne se reconnaît comme scientiste ce sont presque toujours les autres qui le sont. Pourtant, nous allons voir que c'est une position tout à fait logique et légitime, au moins dans le cadre du matérialisme. Rationalisme, scientisme et matérialisme sont très souvent associés, l'Union Rationaliste, par exemple, est matérialiste. Cet amalgame n'est nullement évident à priori. Les rationalistes auraient-ils démontré l'inexistence de Dieu ? Nous aimerions savoir où. Si ces liens ne sont nullement évidents ils existent pourtant. Pour le montrer, nous allons voir ce que signifient ces notions et leurs implications ; ils apparaîtront alors clairement.

Le postulat fondamental du rationalisme est l'idée que la raison est le seul mode de connaissance dont nous disposions. Il en existe deux formes qui n'entretiennent pas le même rapport avec l'expérience sensible.

Il faut distinguer ici rationnel et rationalisme qui sont souvent confondus, bien que l'on puisse être rationnel sans être rationaliste et rationaliste sans être rationnel. Être rationnel consiste simplement à exercer sa raison correctement. Le rationalisme est tout à fait différent puisque c'est un postulat qui porte sur nos facultés de connaître et qui considère que le seul mode de connaissance possible dont disposons soit la raison. Je veux montrer ici que le rationalisme n'est pas rationnel. Mais qu'est-ce que la raison ?

Il n'est pas si facile de la définir. Je dirais que la raison est la logique appliquée. Ainsi, la logique serait purement formelle et la raison serait l'application de cette logique formelle au réel. Le fondement de cette raison est le principe de non-contradiction d'Aristote, rappelons-le : « Il est impossible qu'un même prédicat appartienne et n'appartienne pas en même temps à la même chose et sous le même rapport.[15] »

J'éviterai toutes les discussions philosophiques autour de ce principe, elles me paraissent oiseuses. D'ailleurs, Aristote les a lui-même récusées en disant que celui qui n'admettrait pas ce principe doit commencer par l'accepter pour énoncer sa critique. La science s'est élaborée sur la base de ce principe sans le discuter et cela a plutôt bien marché. Le rationalisme est un postulat supplémentaire à l'acceptation de la logique et de la rationalité et qui n'a absolument rien d'évident.

J'adopte le postulat ou le présupposé selon lequel rien de ce qui existe n'est contraire à la raison. Ce qui implique que tout paradoxe est seulement dans notre tête et pas dans le réel. Ce n'est d'ailleurs pas tout à fait un postulat, l'histoire des sciences nous a montré à plusieurs reprises comment, ce qui semblait un paradoxe, a pu en fin de compte être résolu. Ce postulat s'appuie donc sur notre expérience, c'est toute autre chose qu'une idée en l'air, même s'il n'est pas prouvé. Alors qu'une négation de ce postulat ne peut être que formelle.

Mais, partir de celui-ci ne signifie nullement que la raison soit le seul mode de connaissance possible. C'est un postulat supplémentaire qui n'a pas lieu d'être posé sans examen. Rien, dans l'histoire de l'humanité ne confirme un tel postulat, bien au contraire. Toutefois, un éventuel mode de connaissance autre que la raison doit pouvoir subir la critique de la raison, au moins si l'on part du principe que le réel est rationnel.

Les rationalistes confondent souvent irrationnel et non-rationnel. Irrationnel signifie contraire à la raison, mais s'il existe un mode de connaissance possible qui ne passe pas par la raison, il ne serait pas pour autant contraire à la raison. Cette confusion découle du postulat fondamental du rationalisme. Mais elle n'est pas rationnelle en ceci que ce postulat

n’a jamais été démontré rationnellement ; ce qui est normal pour un postulat, mais il reste à savoir s’il est crédible.

En effet, très souvent, les rationalistes qualifient d’irrationnelles des pensées non matérialistes. Mais ils feraient bien de commencer par appliquer à eux-mêmes ce qualificatif. En effet, leur adhésion au rationalisme ou au matérialisme n’est pas seulement non-rationnelle, ce qui serait normal, mais elle est généralement tout à fait irrationnelle, nous verrons pourquoi.

Scientisme et réductionnisme

Le scientisme consiste à penser que les exigences propres à la science ne conduisent à aucune restriction de son champ d’application et que, si aujourd’hui certaines questions restent encore hors de sa portée, les progrès de la science feront que demain il lui sera possible de traiter toutes questions sans restriction. Et qu’ainsi, la science finira par phagocyter la philosophie. Voici la définition du scientisme donnée par le Larousse :

> « Doctrine positive selon laquelle la science fait connaître la nature intime des choses et permet de résoudre les problèmes philosophiques. »

Certains philosophes ont eu la naïveté de croire qu’il leur était possible de ne renoncer à rien et de répondre à leurs questions en toute rigueur et ainsi ont prétendu faire de la philosophie une science. Ils étaient en cela bien plus optimistes que les scientistes.

En effet, le scientiste renonce provisoirement à bâtir un système de pensée qui serait englobant. Pour répondre aux questions que l’on peut se poser il attend que la science soit achevée. Cette fin est indéfinie dans le temps, alors que ces philosophes prétendaient d’ores et déjà pouvoir y parvenir. Il ne reste plus aucun philosophe pour bâtir ou adopter un système de pensée, mais il reste encore bien des scientistes. Il en reste même beaucoup, á condition de faire une distinction entre un scientisme faible et fort. Le scientisme faible reconnaîtrait des limites à la connaissance scientifique et considère que l’on peut se heurter à des obstacles indépassables, comme celui de l’hyper-complexité.

Pour le matérialisme, la richesse du monde réside dans ce qui est composé. Ce qui est simple étant régi par un petit nombre de lois, et celles-ci sont triviales (force d’attraction/répulsion, par exemple).

Pour le spiritualisme, cette richesse réside dans le simple et elle est inaccessible ; elle reste mystérieuse. Nous n’avons aucune méthode pour rendre compte des propriétés du simple. Alors que, pour le matérialisme, les propriétés du composé sont, au pire, du domaine de l’inconnu.

Différencions les notions de mystère et d’inconnu. Le mystère est ce qui nous est définitivement inaccessible, ou bien, ce qui pourrait éventuellement nous être accessible, mais seulement par une transformation radicale de notre personne. L’inconnu est ce qui pourra entrer dans le champ du connu à la suite d’une occasion, par exemple, un progrès de la technique. Ainsi, pour le matérialisme, la seule chose qui peut être, par principe, mystérieuse sont les quelques lois fondamentales qui régiraient l’Univers. Et ce domaine est, d’une certaine manière, relativement trivial. Alors que, le non-trivial, par exemple la conscience, serait intelligible. Pour un spiritualiste, au contraire, l’Esprit est profondément mystérieux, le non-trivial est inintelligible. Par trivial, j’entends ici qui n’a pas d’implication au niveau existentiel.

Pour un matérialiste, le scientisme est une position tout à fait logique et quasiment inévitable, sous réserve toutefois de renoncer à rendre compte des propriétés du simple, c’est-à-dire non-composé d’éléments, en l’occurrence les “ particules ” élémentaires. Ce

renoncement peut se faire sans difficulté, puisque ces propriétés sont censées être peu nombreuses et plutôt triviales, sans grand intérêt d'un point de vue philosophique. Un matérialiste est nécessairement scientiste, au moins au sens faible, et il est aussi nécessairement réductionniste, ceci parce que toutes les propriétés des objets que nous pouvons observer seraient explicables, au moins en droit, par l'arrangement des éléments qui les composent, et rien d'autre n'existerait que ces objets. Le réductionnisme est aujourd'hui souvent récusé, mais on devrait au moins se demander s'il est possible pour un matérialiste de n'être pas réductionniste. Si un scientiste est nécessairement matérialiste, le scientisme étant étroitement lié au matérialisme, les matérialistes doivent également être réductionnistes. Mais, si la position scientiste découle logiquement du matérialisme, elle ne va pas pour autant sans problèmes.

Le scientiste ne résout généralement pas les problèmes philosophiques en leur apportant une réponse, mais les récusent comme étant dépourvus de signification. Pour le scientiste, le domaine de la philosophie est celui des problèmes non encore résolus par la science, ou celui des faux problèmes, et sa démarche philosophique consiste à les récuser comme tel. En particulier, le scientiste rejette toute question ayant trait au pourquoi et ne considère que celles liées au comment. Ce n'est pas qu'il juge ce type de questions inintéressant, ni qu'il n'ait pas les moyens d'y répondre, mais simplement que, pour lui, ce type de questions est dépourvu de pertinence ; les questions liées au pourquoi ne pouvant être posées que dans le cadre d'une philosophie spiritualiste. Une autre façon de récuser les problèmes philosophiques comme non pertinents est de dire qu'ils se réfèrent à des entités abstraites, imaginaires.

S'il existe des liens logiques étroits entre scientisme et matérialisme, dans quel sens fonctionnent-ils ? Le scientisme se déduit-il du matérialisme, ou le matérialisme du scientisme ? Les deux, si le matérialisme est vrai, l'Univers est composé d'atomes soumis à des lois et il est intelligible, au moins en principe, seules les lois fondamentales sont peut-être inintelligibles. Inversement, si l'on postule que le monde est globalement intelligible, cette intelligibilité n'est possible qu'à la condition que le matérialisme soit vrai. Dieu échappe évidement à la raison humaine de même que les propriétés du simple. Ainsi, le matérialisme est la conséquence logique de la philosophie des Lumières. Quand celle-ci se fonde sur le pouvoir de la raison, elle postule implicitement l'intelligibilité de l'Univers. Cette intelligibilité était évidemment un pur postulat, de moins en moins crédible aujourd'hui, tout au moins une intelligibilité exhaustive.

Mais, quand on les a rejetés comme non pertinents, comme peut le faire le scientiste, certains problèmes ont le mauvais goût de continuer à se poser exactement de la même façon. Quand on aura décrit Auschwitz dans les termes de la théorie quantique, il ne restera plus de place pour l'indignation, cela peut être gênant. Ainsi, la principale raison de l'abandon de la position scientiste ne réside probablement pas dans les problèmes d'hyper-complexité, mais plutôt dans la découverte que certains problèmes ne sont pas abordables à partir d'une telle position, et qu'il ne cesse pas pour autant de se poser. Comment vivre, en effet, en récusant les problèmes moraux comme étant dépourvus de signification ?

C'est sans doute la bombe d'Hiroshima qui déclencha la prise de conscience, chez nombre de scientifiques, du fait que les problèmes moraux ne cessaient pas de se poser. Les scientifiques, ou plutôt les scientistes, ont été amenés à se poser à nouveau des problèmes moraux. Mais ils ne se sont guère posé la question des conditions de possibilité de ces problèmes.

Dans le cadre d'une conception matérialiste, les problèmes moraux peuvent-ils vraiment avoir un sens ? S'il n'existe que des atomes qui, en s'assemblant, manifestent certaines propriétés, quels problèmes philosophiques pourrait-on poser à leur sujet ? Wittgenstein imaginait un gros livre qui décrirait tous les événements. Il disait qu'il n'y aurait que des faits et que l'on ne pourrait y incorporer les problèmes éthiques[16]. Ce gros livre serait écrit dans les termes de la théorie quantique, y incorporer les problèmes philosophiques semble impossible, et il serait censé décrire le réel de façon exhaustive. Il est donc tout à fait logique et légitime, dans le cadre d'une position matérialiste, de récuser nombre de problèmes philosophiques comme étant dépourvus de toute signification, parce que les conditions de possibilités de leur existence ne sont pas réalisées.

Ainsi, les matérialistes qui ne récusent pas ces problèmes sont amenés à tenir un double discours, à poser des problèmes qu'ils ne peuvent absolument pas raccorder à l'ontologie à laquelle ils se réfèrent. Voici plus de quatre-vingts ans que la bombe d'Hiroshima explosa et que nombre de scientifiques ont changé d'attitude. Mais ils n'ont pas encore eu le temps de s'apercevoir que celle-ci est passablement incohérente, et qu'il leur faudrait peut-être en tirer les conséquences.

À première vue, le rationalisme est une position non-rationnelle et non pas irrationnelle. Il n'est certes pas contraire à la logique de dire que la raison est le seul mode de connaissance possible. Mais c'est non-rationnel en ceci que cela n'a jamais été démontré rationnellement, c'est seulement un présupposé. Légitime, peut-être, en tant que présupposé, mais certainement pas légitime en tant que principe auquel toute philosophie devraient obéir.

Mais en fait, il est irrationnel d'affirmer, sans aucun examen sérieux, qu'il n'y aurait pas d'autre mode de connaissance possible en dehors de la raison. Il faudrait au moins vérifier si ce postulat est crédible à posteriori.

S'il existe un mode de connaissance possible qui se situe hors de la raison, c'est d'une importance majeure en philosophie. Et le philosophe devrait commencer par s'interroger pour savoir s'il existe un tel mode de connaissance. C'est peut-être même un scandale pour la philosophie d'ignorer des modes de connaissance non-rationnels.

Le postulat rationaliste ne présente pas trop d'inconvénient en science. Quand bien même serait-il faux, la science peut se permettre un tel postulat puisqu'elle ne peut s'appuyer que sur ce qui est commun à tous les hommes, mais il présente de très sérieux inconvénient en philosophie.

Quant à ceux, parmi les philosophes qui adoptent un présupposé rationaliste, c'est leur affaire, mais il n'est pas correct de développer une telle philosophie sans plus d'examen. La philosophie doit mettre en cause tout présupposé. Adopter un présupposé n'est légitime qu'après s'être interrogé sérieusement sur la validité de celui-ci, s'être trouvé dans l'impossibilité de trancher la question et opter alors pour la réponse qui semblait la plus probable ou raisonnable.

À propos de métaphysique.

Il règne un imbroglio invraisemblable entre ce que l'on peut appeler science, philosophie et métaphysique. Qui plus est, on établit souvent une hiérarchie implicite entre elles, le sommet de cette hiérarchie étant évidemment les idées scientifiques et le dernier degré les idées métaphysiques. Et beaucoup s'efforcent de faire monter abusivement leurs propres idées dans cette hiérarchie, tout en essayant de faire descendre les idées des autres. Je voudrais montrer que c'est par un pur préjugé que certaines questions ont été décrétées

métaphysiques. Et, plutôt que de les traiter comme telles si facilement, il serait plus intéressant de se demander quelles sortes d'expériences pourraient, éventuellement, les éclairer, et de quelle manière.

La métaphysique fut longtemps définie comme une démarche se fondant sur une intuition supra-rationnelle. Kant, après Wolff, entendait tout autre chose par métaphysique ; c'était pour eux une démarche relevant de la raison pure. Qu'on l'entende comme une recherche qui relèverait de la raison pure ou comme une réflexion à partir d'une intuition, le caractère commun est que cette démarche n'est pas fondée sur l'expérience sensible. Nous allons voir maintenant s'il faut donner raison à Bertrand Russel qui écrivait :

> « L'accusation de faire de la métaphysique est devenue en philosophie une accusation du genre de celle qu'on porte contre un fonctionnaire dangereux pour la sécurité du pays. Pour ma part, je ne sais pas ce que l'on veut dire par le mot « métaphysique ». Voici la seule définition que j'ai trouvée qui convienne à tous les cas : « Une opinion philosophique que ne soutient pas l'auteur.[17] » »

Kant et la métaphysique

Kant commence sa *Critique de la raison pure* par une affirmation niant d'emblée l'existence de toute intuition et cela sans aucune justification. Mais, toute théorie de la connaissance sérieuse devrait commencer par faire un bilan des différents modes de connaissance possibles. Or, Kant commence son ouvrage en escamotant cette question, en effet :

> « Il n'est pas douteux que toutes nos connaissances ne commencent avec l'expérience, car par quoi notre faculté de connaître serait-elle éveillée […] à s'exercer, si elle ne l'était point par des objets qui frappent nos sens.[18] »

Mais, il se trouve bien des personnes qui ne connaissent strictement rien à Kant (heureusement pour eux peut-être) et à sa subtile analyse, ce qui leur a permis de faire l'expérience d'un mode de connaissance qui ne devait rien au sens ni à la raison et qu'il faut bien appeler connaissance intuitive, au moins si on en croit leurs témoignages. Plutôt que de nier aussi facilement toute réalité à cette faculté d'intuition, il eût été plus pertinent de faire une enquête auprès de ceux prétendant être capable d'un tel mode de connaissance et de tenter d'en conclure si, oui ou non, ce mode existait. Tant qu'on n'a pas fait une telle enquête nous ne pouvons rien conclure de précis. Rappelons que Kant s'est efforcé dans cette critique de montrer que la raison pure, c'est à dire détachée de l'expérience, ne pouvait s'exercer que dans un domaine extrêmement limité. Dommage que Kant n'ait pas appliqué ses conclusions à sa propre démarche.

Pour Kant, trois questions relèveraient définitivement de la métaphysique, c'est à dire en somme de la pure spéculation ou de la foi : l'existence de Dieu, celle de l'âme et la liberté. Et, depuis Kant, on qualifie volontiers de métaphysique certaines questions et, en même temps, le mode par lequel ces questions sont traitées. C'est évidemment confondre l'objet et la méthode. Un tel amalgame entre l'objet et la méthode serait légitime si l'on avait démontré que l'expérience ne pouvait absolument rien dire sur ces questions ; mais où se trouve cette démonstration ? Que Kant ait pensé que certaines questions ne relevaient pas de l'expérience et que d'autres en relèveraient, c'est son affaire. Mais, ce qui est surprenant, c'est que tant de monde l'ait suivi de façon aussi moutonnière. Qui plus est, s'il était peut-être légitime pour Kant de penser que l'expérience ne pouvait rien dire de certaines questions, il se pourrait bien que la situation aujourd'hui ait changé et il resterait à savoir si cela serait toujours valable. Nous avons en effet des moyens d'investigations qui n'existait pas du temps de Kant et qu'il ne pouvait même pas soupçonner.

Les scientifiques et la métaphysique

Beaucoup de personnes, particulièrement les scientifiques, affichent un certain mépris pour la métaphysique. Le positivisme logique, professé par l'école de Vienne, voulait faire en sorte que l'on ne pose plus que des questions susceptibles de correspondre à des vérifications empiriques et essayaient d'évacuer toutes questions dites métaphysiques. Il décréta que ces questions étaient un pur non-sens.

Mais si, à partir des données sensibles, chères à Carnap et à son école, nous essayions plutôt de tenter de répondre aux questions dites métaphysiques que le positivisme logique, au mépris de toute logique, voulait nous interdire de poser. Quelles qu'en soient, par ailleurs, les difficultés, ces questions méritent que l'on fasse de sérieux efforts pour tenter de les surmonter.

Quand une question se pose, ce n'est pas parce que l'expérience ne pourrait rien en dire, qu'il ne serait plus légitime de se la poser. On peut appeler cela métaphysique si l'on veut, mais la démarche n'en reste pas moins légitime. Mais, prendre position sur certaines questions et ignorer les expériences possibles qui auraient quelque chose à en dire c'est de l'inertie ou de la malhonnêteté intellectuelle. Nous verrons quelque cas.

Faut-il faire une différence entre être et exister ?

S'il faut qualifier certaines questions de métaphysiques en voici une : faut-il faire une différence entre être et exister ? C'est une autre façon de poser le problème des universaux et c'est une question sans doute bien plus délicate que la question de l'existence de Dieu, de l'âme ou de la liberté.

Qu'entend-t-on par là ? Par exister, nous voulons dire ce qui correspond à une substance, mais pas forcément matériel, et dont nous pouvons, en principe, faire l'expérience. Mais, y a-t-il des êtres qui ne correspondraient à aucune substance, des êtres abstraits, par exemple les êtres mathématiques ? Voilà une question qui peut sembler typiquement métaphysique. Puisque je demande s'il faut accorder l'être à des êtres qui ne peuvent correspondre à aucune expérience sensible, et même suprasensible.

Qu'est-ce que je désigne quand je dis : la IX^{e} symphonie de Beethoven. La IX^{e} n'est pas un concert, une partition ou un enregistrement. Le concert est un concert de la IX^{e}. La IX^{e} est précisément ce qu'il y a de commun entre le concert, la partition ou l'enregistrement. Quand je dis : "la IX^{e} symphonie", je désigne ce qu'il y a de commun, et c'est une pure structure. Ce que je reconnais dans une audition de la IX^{e} et qui me permet de l'identifier, c'est une structure. Quel que soit le mode dans lequel celle-ci peut s'exprimer ce n'est pas le mode qui me permet de la reconnaître. Ainsi, la IX^{e} symphonie de Beethoven serait-elle un être qui ne correspondrait à aucune espèce de substance ?

N'en déplaise à tous ceux qui sont empêtrés dans la matière et qui aime rester dans le concret, je dirais que seuls les êtres abstraits sont réellement importants ; et que le seul intérêt des êtres concrets c'est de pouvoir donner l'être aux êtres abstraits.

Heidegger définissait le monde non comme un ensemble d'objets mais comme un ensemble de relations. Cette définition est intéressante, considérons une planète morte où il n'y aurait que des cailloux. Ces cailloux ne sont pas à proprement parler en relations, ils sont seulement juxtaposés, leur seule relation est le contact. C'est le monde, tel que le définissait Heidegger, qui est réellement riche et intéressant et non un monde qui ne serait qu'un tas de cailloux qui n'auraient d'autres relations que le contact. Mieux encore, le monde de Heidegger, détermine dans une large mesure le monde des objets concrets. Le seul intérêt que présentent les objets matériels c'est de permettre au monde tel que le définit

Heidegger d'être. Que serait la vie sans relations ? Mais ce monde n'existe pas, il est. Ces relations ne correspondent à aucune substance ni à aucune localisation spatio-temporelle.

Dans un même ordre d'idée, avez-vous jamais vu la sélection naturelle ou l'inertie ? Vous avez vu des oiseaux tomber du nid ou une souris se faire dévorer par un chat. Mais où avez-vous vu la sélection naturelle ? C'est même précisément parce que personne ne l'a jamais vu qu'il a fallu attendre Darwin pour élaborer un tel concept. Si on voyait la sélection naturelle, ce serait quelque chose de localisée en un temps et en un lieu. Si elle était localisable, elle ne pourrait plus servir d'explication à la genèse du vivant. La sélection naturelle serait-elle une idée métaphysique ? Nos biologistes feraient-ils de la métaphysique sans le savoir ? Bien entendu, tout en méprisant souverainement, très souvent, la métaphysique.

Généralisons, un concept expliquant une classe de phénomènes fait toujours appel à des entités abstraites auxquelles on ne peut assigner aucune coordonnée spatio-temporelle. Si un concept désignait une entité localisable, il ne pourrait jamais expliquer qu'un fait particulier et il n'y a de science que du général. Toute théorie est donc quelque part métaphysique, au moins au sens où elle fait intervenir des entités qui ne relèvent pas directement de l'observation. C'est même en cela qu'elle est intéressante. Sans entité " métaphysique ", la science ne serait que des comptes-rendus d'observations que n'importe qui pourrait faire et auquel nous ne comprendrions rien. Il n'y a pas de faits scientifiques, un fait est un fait pour tout le monde, même si, pour l'observer, il faut utiliser des appareils perfectionnés. L'intérêt d'une théorie est qu'elle nous rend les faits intelligibles, sans elle et sans entité " métaphysique " nous serions devant une masse de faits non-ordonnés et inintelligibles. Prétendre, comme le fait Bunge, que la science ne doit traiter que d'objets concrets est donc absurde. La science se construit à partir des objets concrets comme matériaux, mais la science n'est pas une collection de faits, mais plutôt l'ensemble des théories que l'on élabore pour les expliquer.

Nous sommes extrêmement réticents à l'idée d'accorder l'être aux êtres abstraits, moi aussi d'ailleurs, mais je pense que la question est loin d'être simple. On peut fort bien refuser l'être aux êtres abstraits, mais il faut alors en tirer les conséquences, cette position s'appelle le nominalisme.

C'est l'idée qu'il n'existe que des êtres concrets, singuliers : Pierre, Paul, Jacques. Le mot " homme " ne désignerait absolument rien. C'est assurément une idée forte et très tentante et si on la refuse, il faut accorder l'être aux êtres abstraits, ce qui est tout de même une idée extrêmement difficile. C'est une attitude certainement pleine de bon sens que de refuser d'accorder l'être à des choses aussi évanescentes que des êtres abstraits.

Peut-être, mais il convient alors d'en tirer les conclusions. Et la conclusion serait que seuls les noms propres désignent quelque chose. Si je dis " Pierre " et si vous connaissez Pierre, vous savez de quoi je parle, mais je ne peux rien dire de plus. Je ne peux même pas dire : " Pierre est un homme ". Puisque, pour qu'une phrase ait un sens, il faut que les mots que l'on emploie aient un référent, et le mot homme ne se référerait à rien d'existant. Et cela veut dire que nous ne pourrions jamais rien prédiquer d'un sujet, car le prédicat ne peut guère se référer qu'à un être abstrait. Mais les nominalistes continuent à penser comme si de rien n'était. Cette façon de penser comme si de rien n'était, est d'ailleurs très courante, nous en verrons d'autres exemples. Mais, si nous accordons l'être aux êtres abstraits, il y a aussi un prix à payer ; c'est évidemment une idée complètement extravagante. Ainsi, je ne voulais pas tenter ici de résoudre ce difficile problème, mais seulement l'exposer. Pierre Abélard

pensait avoir résolu le problème avec le conceptualisme, je ne suis pas convaincu que cette solution soit valable, mais ce n'est pas présentement le sujet.

Maintenant, nous pouvons nous demander s'il existe vraiment des questions métaphysiques, c'est à dire pour lesquelles l'expérience ne pourrait rien dire. J'ai pris l'exemple de ce qui pourrait sembler la question la plus métaphysique qui soit. Dieu ou l'âme, s'ils existent, correspondraient à une substance ; alors que je me suis demandé s'il fallait accorder l'être à des êtres qui ne correspondraient à aucune substance. Et pourtant, cette question je ne l'ai pas abordée de façon indépendante de l'expérience sensible, pour l'exposer j'ai dû faire appel à notre expérience de tous les jours. Qu'est-ce que cela pourrait signifier qu'une question soit métaphysique ? Je ne vois qu'un seul domaine qui pourrait être légitimement qualifié de tel, les mathématiques.

La distinction entre des idées qui serait dérivées de l'expérience et d'autres qui n'en dériveraient pas est tout à fait intéressante mais elle est trop simpliste. Il est simpliste de distinguer deux classes dans lesquelles il faudrait ranger toutes les questions et toutes les idées. Et, si ce critère est intéressant, ce n'est pas deux classes qu'il convient de distinguer, mais des degrés, et donc établir une hiérarchie, même si l'évaluation de la place qu'il conviendrait d'attribuer à une idée dans cette hiérarchie peut être délicate. Plutôt que de parler de théorie métaphysique, il me semble qu'il serait beaucoup plus intéressant de parler de l'éloignement ou de la proximité que peut avoir une théorie ou une idée par rapport à l'expérience. C'est à dire, tenter d'estimer dans quelle mesure une idée est plus ou moins spéculative et dans quelle mesure l'expérience exerce sur elle une contrainte. Ou, pour employer le langage des scientifiques, dans quelle mesure on a introduit des hypothèses ad hoc ou des paramètres libres.

Pour conclure ce chapitre, je dirais que l'intérêt de la science est son attachement à l'expérience sensible, elle nous empêche un peu de divaguer. L'intérêt de la métaphysique est qu'elle traite de ce qui est inaccessible à l'expérience. L'intérêt de la philosophie est qu'elle les surplombe toutes deux et qu'elle fait flèche de tout bois. Leur point commun est la rationalité.

5

IL FAUT RAISON GARDER

Pascal disait : « Ce sont deux excès également dangereux, d'exclure la raison, de n'admettre que la raison.[19] ». C'est un sujet classique de dissertation. Si la question du statut de la raison est assez claire en science, elle est beaucoup plus délicate en philosophie, et il nous faut l'examiner. Notre réflexion va d'abord porter sur les différents modes de connaissance, sur le rapport à la raison chez ceux qui l'excluent, ensuite chez ceux qui n'admettent que la raison. Et je traiterais la question ontologique et nous allons voir qu'elle est relativement facile.

Le rapport à la raison dans différentes civilisations

La civilisation chinoise s'est élaborée sur l'idée que la vérité ultime n'est pas exprimable en mot. Il existerait bien un être au-dessus de nous, le Tao, mais de celui-ci on ne pourrait rien dire. Une des premières phrases du *Tao Te King* affirme : « Ce dont on peut parler n'est pas le Tao. »

Ne pas pouvoir élaborer une parole sur l'essentiel est peut-être ce qui a conduit la société chinoise à une attitude pragmatique, à l'absence de mysticisme, comment être attiré par un Esprit dont on ne peut rien dire, ainsi qu'à développer la poésie, celle-ci ne parle pas directement de ce qui est, mais suggère, évoque, contourne le réel.

Pour l'Inde, la vérité n'est pas non plus exprimable en mot mais reste accessible par une expérience intérieure à laquelle on peut parvenir par une stricte discipline. Les rishis, les maîtres spirituels y seraient parvenus. On pourrait reconnaître ceux-ci à leur façon de vivre et à leur rayonnement. De fait, certains d'entre eux sont impressionnants, mais à les écouter, ils sont souvent décevants et leur rapport à la raison est passablement problématique.

Ce qui caractérise l'Occident par rapport à l'Orient est que l'on y prend les mots au sérieux. Le principe de non-contradiction d'Aristote exprime cela, et peut-être même que l'énonciation de ce principe soit une des raisons pour laquelle on ait pris les mots au sérieux ; ils peuvent dire la vérité et une proposition peut être vraie ou fausse. Ce principe est fondamental dans l'élaboration de la pensée occidentale. Cela a engendré aussi une religion qui prétend exprimer la vérité, ce que l'on ne trouve ni en Inde ni en Chine, ainsi qu'au développement de la philosophie et de la science.

Mais le rapport aux mots et à la raison en Occident n'est pas pour autant simple et univoque. La philosophie des Lumières s'opposait à la religion et attribuait à la raison une position prééminente. Parfois même une souveraineté absolue qui atteignit des sommets délirants comme, par exemple, lorsqu'on rendit un culte à la déesse Raison. La postmodernité se caractérise par une remise en cause du statut de la raison. Cette remise en cause est générale mais prend des chemins différents. Certains la relèguent à un rôle secondaire, voire même néfaste. D'autres, continuent à lui accorder un rôle excessif et ne remettent en cause son statut que de façon très limitée.

La postmodernité est un stade transitoire dans la mesure où le nouveau statut que l'on accordera à la raison n'est pas encore clair. Cela veut dire qu'une bonne part des réflexions essentielles de notre époque devrait porter sur ce nouveau statut. Idéalement, une telle

démarche devrait passer par un inventaire des modes de connaissance, l'étude de leurs limites et de leurs rapports respectifs.

Voici très grossièrement et très succinctement résumé l'histoire de l'humanité dans ses différents rapports à la raison. Quel doit être son statut dans toutes ces approches ? Dans tous ces accès très différents à la vérité, la raison a toujours quelque chose à nous dire. Elle doit au minimum vérifier que ceux qui prétendent avoir atteint à une certaine vérité, par un moyen ou un autre, doivent se trouver d'accord au moins sur certains points. C'est seulement à cette condition qu'ils peuvent être crédibles. J'ai essayé de vérifier un tel accord, en général on ne l'observe pas, toutefois nous verrons où nous pouvons parfois observer un certain accord. Mais examinons maintenant plus attentivement le rapport à la raison de nombre de ces différents courants.

Quand la raison est ignorée

Nous allons examiner le rapport à la raison qu'entretiennent nombre de spiritualistes en commençant par l'Église et ses avatars. Voici une citation de Claude Tresmontant :

> « La tendance dominante, aujourd'hui, du côté chrétien, c'est l'irrationalisme, l'anti-intellectualisme, la destruction de la pensée rationnelle, le mépris de la métaphysique et de la théologie. Telle est la mode, telle est la majorité.[20] »

Comment ce rejet est-il justifié ? Quand on rejette la raison, il y a au moins quelque chose qui ne devrait surtout pas rester dans l'impensé c'est : pourquoi on rejette la raison. Mais c'est sans doute trop leur demander que de poser sérieusement une telle question.

S'ils rejettent la raison c'est qu'ils croient pouvoir s'appuyer sur d'autres facultés comme la foi. Celle-ci pouvant servir à justifier des conceptions qui vont carrément à l'encontre de tout ce que l'on peut considérer comme raisonnable ou rationnel. Ou tout au moins qui vont à l'encontre de toute notre expérience : la résurrection des morts, la trinité, la conception virginale, etc. Mais sur quoi porte cette foi ? En fait, il ne s'agit pas de foi envers ces conceptions directement, mais plutôt de foi dans des textes sacrés et pour les catholiques dans l'autorité de l'Église.

Dans un sens, c'est compréhensible. À partir du moment où l'on admet l'existence de Dieu, il est logique de penser qu'Il nous aurait délivré un enseignement. Lequel d'entre nous laisserait ses enfants sans aucune éducation ? Mais les textes considérés comme sacrés sont tout de même plutôt difficiles à interpréter. La révélation, si c'en est une, est sérieusement masquée ; les textes le disent eux-mêmes d'ailleurs. C'est la raison pour laquelle les catholiques ont imaginé qu'il y aurait une catégorie de personnes, composant le magistère de l'Église, choisies par Dieu pour interpréter ces textes.

Les protestants n'ont pas cette chance, ou cette illusion, et doivent se débrouiller comme ils peuvent pour les comprendre. Après avoir rejeté l'autorité de l'Église, ils ont repris l'essentiel de sa doctrine. Il est tout de même curieux qu'après quelques siècles d'existence, les protestants ne soient pas encore aperçus qu'ils ne pouvaient pas à la fois rejeter l'autorité de l'Église et récupérer en même temps l'essentiel de sa doctrine. Quoi qu'il en soit, ils devraient tous au moins réfléchir un peu mieux sur ce qu'ils appellent foi.

Quant à ce que l'on appelle une croyance : croit-on jamais autre chose que ce que l'on a envie de croire ? Chez nombre d'entre nous, il semblerait que la principale raison d'adopter une idée est simplement qu'elle nous convient, nous arrange et nous rassure. Et quand on ne peut avancer aucun argument sérieux, on peut appeler cela une croyance. C'est d'ailleurs souvent à propos des idées que l'on a avalées avec le biberon, les idées peuvent engendrer des accoutumances pires que celles des produits chimiques.

Mais adopter une idée parce qu'elle nous arrange sans qu'elle soit issue d'un mode de connaissance possible, n'est-ce pas ce que l'on peut appeler de la folie. On dit que le fou a tout perdu, sauf la raison. Qu'a-t-il donc perdu ? Le réel. Il le tient soigneusement à l'écart et pour cela il a parfois grand besoin de la raison. Nous en verrons des exemples. Et au fond, c'est bien toujours de folie qu'il s'agira dans ce chapitre, sous des formes diverses, à des degrés divers. Cette folie se caractérise par l'exclusion d'une réalité qui dérange.

Les rapports de la foi et de la raison

La foi est souvent opposée à la raison. Parier sur la foi contre la raison, c'est ce que l'on appelle le fidéisme. Il faut remarquer que cette attitude ne fût jamais celle de l'Église. Même si elle est l'apanage de beaucoup qui se réclame d'elle, le fidéisme a toujours été combattu officiellement. L'Église a voulu marier la foi et la raison, à condition que ce soit la foi qui ait toujours raison. La raison n'est pas ignorée dans l'Église, mais elle est réduite à l'esclavage, elle l'encadre et cherche à la stériliser de son pouvoir subversif. En fait, bien que l'Église affirme détenir la vérité, elle a peur de la vérité. Elle a peur que la raison dévoile ses illusions. Voici ce que disait Gopi Krishna :

> « Ceux qui craignent une analyse minutieuse de la religion et des croyances transcendantes par peur d'une éventuelle profanation engendrent eux-mêmes une catastrophe qu'ils redoutent tant. Si la foi n'est qu'une simple bulle, prête à éclater d'une simple pichenette, il serait mieux de la percer le plus vite possible, plutôt que de la laisser ainsi comme une masse vide de pensées vaporeuses susceptibles d'exploser d'un moment à l'autre.[21] »

Martin Luther disait que la raison est la putain du diable. Mais l'Église, en asservissant la raison à la foi, en a fait aussi une putain. En fait, les chrétiens et les religieux, en général, soit ils pervertissent la raison, soit ils l'excluent. La raison peut être utilisée, en effet, de façon très perverse, par exemple en cherchant à embrouiller. Marx le savait très bien puisqu'il disait : « Avec un peu de dialectique on s'en tire toujours.[22] » Sans doute, mais c'est pervers. L'honnêteté consiste à savoir reconnaître ses torts et non pas à essayer de s'en tirer à tout prix. Mais évidemment, pour servir la révolution on s'arroge tous les droits, on a pu apprécier les résultats. Marx aussi en a donc fait une putain. C'est également la putain des rationalistes, comme nous le verrons. C'est normal, une putain est la putain de tout le monde, mais personne n'est obligé de s'en servir comme d'une putain. Ainsi, pour raison garder, il faut d'abord garder une intention pure. Cette intention consiste simplement à vouloir la vérité quelle qu'elle soit et à n'importe quel prix.

Critique de Kant

Mais on peut en soupçonner d'autres d'opérer semblablement et parmi les plus grands, tout au moins les plus grands intellectuellement, ce qui ne veut pas forcément dire grand-chose. Dans la préface de la *Critique de la raison pure,* Kant exposait très clairement ses intentions : « Il me fallait donc mettre de côté le *savoir* afin d'obtenir de la place pour la *croyance* (au sens de foi rationnelle).[23] » Après cette phrase, on peut se demander si son ambition n'était pas de plomber la philosophie afin de sauver la religion ; il a d'ailleurs très bien réussi à l'embourber. S'il est tout à fait légitime de chercher à tracer rationnellement les limites de la raison, il ne l'est pas d'utiliser la raison pour dérouler un tapis rouge à la foi. La démarche de Kant devient ainsi extrêmement suspecte, lui aussi a fait de la raison une putain. Kant nous montre ici qu'il n'a peut-être pas très bien compris en quoi consiste la philosophie. Elle consiste à rechercher la vérité, pas à se rassurer et à conforter ses positions.

En effet, sa démarche correspond au protestantisme dans lequel il a été élevé. Ainsi, Kant n'a pas eu le courage de mettre en question les idées qu'il détenait par héritage. Bien qu'il soit considéré comme un philosophe des Lumières, on peut se demander s'il n'était pas toujours dans une attitude analogue à celle de la scolastique puisqu'il mettait la raison au service de la foi. Et, à mon avis, il faudrait peut-être le considérer comme le dernier grand représentant de la scolastique dans la mesure où il voulait restaurer l'hégémonie de la foi.

Plutôt que d'écrire *Les rêveries d'un visionnaire*, si Kant s'était posé la question : que devons-nous honnêtement penser de Swedenborg ? Après tout, c'était exactement le même sujet à la différence qu'il se proposait de l'aborder honnêtement, ce qui est la moindre des choses de la part d'un philosophe, en effet, on ne peut pas dire qu'il ait abordé honnêtement Swedenborg. La philosophie qui a suivi aurait pu être complètement transformée. Il n'y aurait peut-être pas eu la *Critique de la raison pure*, ni celles qui ont suivis. Il existe en effet un passage de Kant dans une lettre à Mendelssohn[24], à propos de Swedenborg, qui montre assez clairement sa mauvaise foi. Si Kant avait dû conclure, lors d'une approche honnête de l'étude de Swedenborg, qu'il était possible de connaître quelque chose d'un plan métaphysique sans passer par la raison pure, il n'aurait pas pu écrire sa première critique, puisqu'il n'aurait pas pu affirmer que toute connaissance passe par les sens. La *Critique de la raison pure* repose en effet sur ce postulat affirmé dès la première phrase et l'œuvre de Kant repose sur cette critique. Et une bonne partie de la philosophie moderne repose sur l'œuvre de Kant, à part quelques exceptions comme William James ou Bergson.

Ainsi, l'œuvre centrale de Kant n'est pas la *Critique de la raison pure*, mais les *Rêveries d'un visionnaire*, sans elle le postulat fondamental de la *Critique* n'eût peut-être pas été possible. La *Critique de la raison pure* n'est donc pas un exemple de ce qu'il faut faire en philosophie, mais c'est plutôt les *Rêveries d'un visionnaire* qui constitue un exemple de ce qu'il ne faut pas faire. Et le problème n'est pas du tout qu'il se soit intéressé à Swedenborg, mais qu'il ne l'ait pas fait honnêtement.

Kant a donc élaboré sa *Critique...* pour faire place à la foi. Mais pourquoi a-t-il oublié d'opérer une critique de la foi avec la même rigueur que celle de la raison ? Il n'en serait peut-être pas resté grand-chose. D'ailleurs, la plupart de ceux qui l'ont suivi ont eu vite fait d'opérer cette critique de la foi et ont précisément abandonné Kant, avec juste raison, au moment du saut de la foi. À vrai dire, Kant n'a peut-être jamais opéré lui-même ce saut de la foi mais a plongé seulement dans la croyance, mais c'est une autre histoire.

La postmodernité doit repenser les rapports de la raison avec cet autre que la raison : la foi, la subjectivité ou l'intuition et même la révélation. Nombre de démarches spiritualistes se fondent sur la foi. Le retour à la scolastique que voulait opérer Jean-Paul II n'est pas vraiment d'actualité, mais on peut trouver dans son ouvrage *Fides et ratio* d'intéressantes réflexions sur le statut de la raison et la nécessité d'opérer un tel remaniement. En tout cas, notre attitude vis-à-vis de la raison, comme de la foi, doit être complètement revisitée. Élaborons maintenant cette critique de la foi qu'a malheureusement " oubliée " Kant, bien qu'elle soit pourtant bien plus aisée à faire que la critique de la raison pure. D'ailleurs, cette raison pure était une lubie de Wolff et de quelques autres sur laquelle Kant a fait une fixation. À part dans les mathématiques, nous ne traitons jamais les problèmes par la raison pure, même les questions métaphysiques.

Toutes les doctrines ont au moins un point clé sur lequel elles reposent ou se fondent. La moindre des choses serait que ce ou ces points clés soient au moins des positions possibles qui, sans être forcément prouvées, soient au moins crédibles et ne soient pas contraire à certaines observations. Pour nombre de doctrines religieuses un de ces points clés est le

statut de la foi par rapport à la raison. La soumission de la raison à la foi ne concerne pas seulement le catholicisme. Car pour pratiquement tous ceux qui font appel à la foi, la raison est réduite à l'esclavage si elle n'est pas congédiée.

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, c'est valable aussi pour les doctrines panindiennes. La foi semble y tenir peu de place, l'expérience des maîtres spirituels y est considérée comme primordiale. Sauf que les maîtres spirituels ne sont pas d'accord entre eux et finalement c'est la foi que l'on accorde à l'un d'entre eux qui fait la différence. Quant aux maîtres spirituels eux-mêmes, le conditionnement qu'ils ont reçu semble le plus souvent primer devant leur propre réflexion. En règle générale, ceux qui ont été élevés dans le bouddhisme prêchent des idées bouddhistes et ceux à qui on a bourré le crâne avec le jaïnisme prêchent le jaïnisme ; d'ailleurs, ils ne connaissent généralement à peu près rien en dehors de la tradition dans laquelle ils ont été élevés. Voici ce que disait Gopi Krishna :

> « Les monothéistes, les dualistes et les panthéistes, en Inde, se tournent vers le Yoga et l'utilisent pour faire la démonstration de leurs croyances spirituelles particulières et de leurs dogmes. Les Védantistes le pratiquent pour prouver que l'âme ou *Atman* et Brahmã ne font qu'un et que le monde phénoménal n'est qu'une illusion née de l'action de *maya,* facteur inexplicable et insondable enveloppant l'*Atman* dans les voiles du mythe. Les Sivaïtes pratiquent leur propre forme de Yoga pour prouver que l'univers est la manifestation de *shakti* […]. En fait, toutes les sectes, les croyances, les fois, fort nombreuses en Inde, relèvent du Yoga quant à la démonstration de leurs vérités et à la vérification de leurs éthiques multiples et parfois diamétralement opposées.[25] »

Quoi qu'il en soit, la foi est peut-être un mode de connaissance possible, après tout pourquoi pas, et ce n'est pas parce que certains en abusent qu'il n'existe rien de tel. Mais, pour que l'on puisse raisonnablement penser que c'est bien la foi qui leur fait dire ce qu'ils disent il faudrait qu'elle subisse l'épreuve de la raison. Car c'est tout de même un sérieux problème que ces doctrines soient nombreuses à se fonder sur la foi, celle-ci n'enseignant pas du tout la même chose. Les catholiques, les protestants, les juifs, les musulmans, les bouddhistes, les hindouistes, etc. ont leur foi (même si le régime de la foi n'est pas le même en Orient), et on peut dire que même les matérialistes ont leur propre foi, la foi en la raison.

Dès lors, il est clair qu'ils n'ont pas effectué l'épuration nécessaire pour que leur foi présente une réelle crédibilité. La foi ne supporte pas le pluriel, la pluralité des fois interdit, pour le moins, le saut de la foi qu'a si facilement opéré Kant et qu'opèrent ceux qui se fondent sur elle. Mais remarquons que cette pluralité ne constitue pas forcément un argument définitif contre la foi. L'absence d'unité dans son contenu est un argument suffisant pour douter de la validité de ce contenu la plupart du temps, mais pas forcément toujours. Rien ne nous dit qu'après un examen critique approfondi de la foi par la raison il n'en serait rien resté. En définitive, ceci ne constitue donc en rien une critique de la foi, mais seulement de l'abus que l'on en a fait. Mais cet abus est tel qu'il n'est plus possible d'y avoir recours décemment aujourd'hui.

Bien des personnes abusent volontiers d'un mode de connaissance en lui faisant dire ce qu'il ne dit pas. Cette attitude n'est en rien l'apanage des religieux. Les matérialistes ont fait exactement la même chose à leur heure quand la raison était censée prouver un peu n'importe quoi, le marxisme, la psychanalyse ou la non-existence de Dieu. Que l'on ait tant et tant abusé de la raison ne constitue pas une raison pour la rejeter, il en va de même de la foi.

En fait, il conviendrait d'inverser le rapport entre foi et raison que préconise l'Église. Il ne s'agit pas pour la raison d'obéir à la foi, mais c'est à la foi d'accepter une purification par la raison. S'il existe un mode de connaissance tel que la foi, il est clair qu'il doit être

sérieusement épuré. En resterait-il quelque chose ? Ce n'est pas le lieu ici de tenter de répondre à cette question.

Le psychologisme est l'affirmation selon laquelle nos idées sont le produit de processus psychologiques (sauf les idées des psychologues, bien entendu). Il est clair que le poids de nos peurs, de nos désirs, de l'éducation et de la société sur nos idées est considérable. Quand on a opéré un tel constat il faut en tirer les conclusions. La conclusion est qu'il faut épurer nos idées de tous les processus qui les conditionnent. Ainsi, la psychologie et la sociologie ne doivent pas servir à récuser la philosophie, mais doivent être mise au service de la philosophie pour nous aider à nous débarrasser des mécanismes conditionnant. Ce n'est pas donc pas seulement la foi qu'il convient d'épurer. Cette épuration fait partie d'un processus global qui est, en fin de compte, une ascèse, épurer la foi n'en est qu'un aspect.

Les spiritualistes occidentaux qui ne se réclament pas du christianisme ont une attitude souvent pire vis-à-vis de la raison que celle des chrétiens. Ils s'inspirent souvent de l'Inde dont la solide tradition anti-intellectualiste reste bien plus profondément ancrée qu'en Occident.

Il faut toutefois remarquer que ce rejet de la raison, qu'ils appellent généralement le mental, peut être motivé par l'idée qu'il y aurait, ou pourrait y avoir, un conflit entre ce mental et d'autres instances que l'on a privilégiées. Mais nous n'avons strictement aucune raison de penser qu'un tel conflit soit effectif, que le réel serait paradoxal et qu'il existerait quoi que ce soit qui serait contraire à la raison. Et si nous croyons voir un tel conflit c'est plutôt à nous de voir comment il convient de modifier notre pensée.

Leur justification la plus fréquente est que la raison est incapable d'atteindre le réel qui serait inaccessible à la raison. Il paraît justifié de penser que, à partir du moment où l'on est spiritualiste, le côté spirituel de la réalité soit inaccessible et que la raison se trouve bien plus à l'aise dans le domaine de l'expérience sensible. Mais, si une part du réel, et peut-être même la plus grande part, est inaccessible à la raison, l'erreur et l'illusion ne le sont pas forcément. La raison est un outil que nous devons utiliser jusqu'au bout. Même si ce bout est beaucoup plus loin que le croient les rationalistes. Ce bout, c'est peut-être quand nous touchons au mystère. Et le mystère n'est pas un argument auquel on peut avoir recours pour évacuer les problèmes, comme le fait trop souvent l'Église, mais quelque chose que l'on peut découvrir dans l'usage même de la raison. Et que, peut-être, nous avons découvert avec la théorie quantique.

Ils pensent donc pouvoir se situer dans un au-delà de la raison accessible à la foi, à l'intuition ou à l'expérience spirituelle. Cela mérite un examen soigneux parce que, après tout, ce sont peut-être d'authentiques modes de connaissance. Mais ces éventuels modes de connaissance sont admis par les spiritualistes sans aucun examen sérieux et refusés par les rationalistes tout aussi rapidement.

Mais, pour être réellement au-delà de la raison, il faudrait commencer par satisfaire aux exigences de la raison ; si l'on n'y satisfait pas, on n'est pas au-delà mais en-deçà de la raison. De même que pour rester vraiment rationnel il faut rester ouvert à la possibilité d'un mode de connaissance non-rationnel. Quelles sont ces exigences ?

Nous ne demanderons pas aux spiritualistes que leurs affirmations soient rationnelles, cohérentes ou même vraisemblables. Nous leur demanderons quelque chose de beaucoup plus simple : qu'ils soient d'accord entre eux. Si le moyen par lequel ils ont obtenu leurs idées est un authentique mode de connaissance ils doivent s'accorder entre eux alors même qu'ils viendraient d'horizons différents. C'est d'ailleurs ce que beaucoup prétendent et souvent ils avancent l'idée qu'il y aurait une unité fondamentale des religions.

C’est logique, s’il existe un mode de connaissance autre que la raison auquel ils auraient accès, ils doivent s’accorder au moins sur certains points, et ces points sont forcément les plus fondamentaux, ce ne sont pas des détails. Sur cette base, ils sont donc obligés de penser qu’il y aurait une unité fondamentale des religions, mais encore faudrait-il le vérifier. Ce n’est pas le lieu ici d’étudier cette question. Je l’examine dans le texte *Introduction à la question de l’unité des religions* que vous pouvez trouver sur mon site[26]. Je pense montrer assez clairement qu’il n’y a pas d’unité des religions et donc, qu’au moins en règle générale, ils se situent dans un en-deçà de la raison. D’ailleurs, je montre aussi qu’il n’y a même pas d’unité pour savoir au sujet de quoi se serait constituée cette prétendue unité.

Le dépassement du rationalisme

Mais ils n’ont peut-être pas tort de vouloir se situer dans un au-delà de la raison, mais pour dépasser la raison, il faudrait commencer par intégrer la raison. Ce qui réclame une discipline très exigeante. Les matérialistes savent fort bien dénoncer cette irrationalité chez les spiritualistes. J’ai l’air ainsi d’apporter de l’eau à leur moulin, mais nous verrons que, malgré leur prétention, ils font peut-être pire.

Les spiritualistes font souvent appel à la foi ou à l’expérience mystique pour valider leur position. Devant cet argument, les matérialistes crient à l’irrationnel et ils n’ont pas forcément tort. Vous pouvez avoir tout l’amour, toute l’expérience, toute l’intuition que vous voulez, il vous restera en définitive à intégrer tout cela de façon cohérente, ainsi le dernier mot reviendra à la raison. Tout au moins à partir du moment où vous voulez parler. Le sage dans sa grotte qui décide de se taire n’a peut-être pas besoin d’intégrer la raison ; mais je ne crois pas que ce soit là une attitude forcément recommandable. Si vous n’intégrez pas la raison, vous ne pouvez pas enseigner, vous ne pouvez, au mieux, que témoigner, ce qui, contrairement à ce que l’on pense souvent, n’est pas du tout dénué de valeur.

Toute idée, toute doctrine doit recevoir une validation. Cela personne ne le conteste et l’on avance toujours un argument quelconque pour la valider. Toutefois, cette validation peut très bien être négative, c’est-à-dire montrer qu’elle n’est pas invalidée. Les matérialistes réclament trop quand ils veulent une validation positive de leurs opposants et ils feraient bien eux-mêmes de respecter cette exigence, comme nous allons le voir.

Rien ne nous empêche à priori de faire appel à un mode de connaissance non-rationnel, rien ne nous dit qu’une telle approche ne soit pas valable. La foi, l’intuition, l’expérience mystique et même psychédélique sont peut-être des modes de connaissance. Ils ont d’ailleurs été pris pour tel dans toute l’histoire de l’humanité. Nous ne pouvons ni les refuser à priori ni non plus les accepter sans examen et celui-ci devra être rationnel.

Ainsi, toute approche de cet ordre doit, à tout le moins, subir l’épreuve de la raison. Dans la validation d’une idée, quelle que soit ce mode, la raison doit toujours intervenir, sinon positivement, une démonstration rationnelle, mais au moins négativement, la raison critique. C’est toujours à la raison que doit appartenir le dernier mot. Et si un mode de connaissance, quel qu’il soit, n’a pas à pas fournir la preuve rationnelle qu’il est valable, il doit au moins montrer qu’il est crédible, qu’il est honnêtement possible d’y croire sans faire d’entorse à la raison. Il ne s’agit pas tellement de montrer que le contenu même n’est pas absurde, mais que le mode de connaissance lui-même peut être crédible. C’est par une éventuelle unité au-delà des divergences culturelles ou personnelles qu’un mode de connaissance autre que la raison peut montrer sa crédibilité, ou au moins pouvoir être pris au sérieux. Nous n’observons guère une telle unité au moins pour ce qui est des approches religieuses. J’examinerais plus loin le champ où, me semble-t-il, nous pouvons toutefois observer une certaine unité.

Quand la raison devient folle

Le rapport à la raison sera bien plus intéressant à étudier chez les rationalistes. En effet, là où l'on affiche une exigence de rationalité, elle n'est que trop souvent verbale, formelle. Sous cette apparente exigence règne très souvent une irrationalité foncière tout à fait comparable à celle de nombre de spiritualistes, mais pire encore car associée à une prétention abusive à la rationalité. L'exercice de la raison concerne des domaines triviaux, secondaires, mais sur les questions plus fondamentales l'irrationalité règne, et le lieu où l'on observe le mieux cette irrationalité est certainement quand le matérialisme est mis en question. Je vais donc maintenant faire une critique du matérialisme, ce sera aussi l'occasion de valider ma position sur la question ontologique.

C'est sans doute ici que l'opposition entre une démarche encyclopédique et analytique trouve son expression la plus aboutie. Les spiritualistes reprochent aux matérialistes de négliger et de ne pas prendre en compte les phénomènes incompatibles avec celui-ci et les matérialistes pensent s'appuyer sur la raison. Mais où la raison mène-t-elle vraiment ?

Quand on écoute des spiritualistes on est souvent gêné, en tout cas je le suis, par leur manque de rigueur de pensée. Quand on écoute des matérialistes, au moins certains d'entre eux, on a parfois l'impression d'une plus grande rigueur, nous allons voir qu'en fait elle est fallacieuse. La raison est utilisée pour contourner la réalité, et elle constitue pour cela un excellent outil qui s'est avéré redoutablement efficace. Il est vrai que c'est très courant, nous cherchons très souvent à contourner les observations, les expériences ou les arguments incompatibles avec nos façons de penser.

Vous voudrez bien excuser la longueur de cette partie, le matérialisme est dominant dans la société où nous vivons et je n'ai jamais lu de critique en règle de l'attitude des matérialistes et il me semble qu'il valait la peine de la faire. En effet, les critiques avancées à l'encontre du matérialisme n'ayant eu à peu près aucun effet, il me semble nécessaire de passer un cran au-dessus, c'est-à-dire de critiquer l'attitude même des matérialistes.

Le matérialisme est pratiquement constitutif aujourd'hui de la pensée universitaire. Mais aujourd'hui il est possible, sans sortir des exigences reconnues par cette pensée, de montrer que le matérialisme est un présupposé inadmissible dans la mesure où, non seulement il n'a jamais reçu aucun fondement sérieux, mais surtout il est incapable de rendre compte de nombre d'observations dont certaines respectent parfaitement les exigences réclamées par cette même pensée.

Le mot matérialisme a souvent été remplacé par physicalisme. Celui-ci signifie que tout ce que nous observons est explicable et descriptible dans les termes de la physique. Rien d'autre, en somme, que ce qu'affirme le matérialisme. Ce remplacement est consécutif à l'élaboration de la théorie quantique. Étant donné que le matérialisme n'est absolument pas lié à une conception particulière de la matière, cette substitution n'a aucune raison d'être, je continuerais donc à parler de matérialisme.

Il faut trancher

Nous avons vu que toutes les questions philosophiques ne peuvent trouver de réponse qu'à l'intérieur d'une conception ontologique. Ainsi, il conviendrait, dans une démarche saine, qu'elle soit traitée plus soigneusement que n'importe quelle autre. Nous allons voir que ce n'est pas vraiment le cas.

Si la question ontologique conditionne toutes les questions philosophiques, cela veut dire qu'il faut la trancher, comme l'a bien vu Bernard Sève dans un ouvrage intitulé *La question philosophique de l'existence de Dieu*. Sauf à renoncer à philosopher, à ne rien dire

d'intéressant de nous et du monde et à cultiver son jardin. Tout le monde ne peut pas s'en contenter, mais alors comment trancher ? Nous devons éviter de le faire n'importe comment. Trancher une question signifie opter pour une position sans aller plus loin dans l'investigation. Mais, quand il s'agit d'une question fondamentale, on doit évidemment être allé au bout de l'interrogation. On doit avoir investigué la question dans tous ses aspects, alors éventuellement on peut trancher. Et si, avant une telle investigation, on se trouve dans une position 50/50 on ne voit pas pourquoi on resterait au bout du compte dans un tel équilibre. La balance doit bien pencher quelque part. Alors, on peut trancher, tout en poursuivant l'investigation et en laissant la question ouverte. Nous allons voir comment les matérialistes tranchent la question, en fait beaucoup la croient même résolue définitivement.

Et aussi, avant d'examiner la question, nous devons envisager la manière dont nous allons l'aborder. Bien souvent, l'approche d'une question détermine la réponse. Nous devons donc trouver une approche neutre.

Cependant, Sève règle leur compte dans son ouvrage, en moins d'une demi-page, la question des preuves " physico-théologiques " de l'existence de Dieu, cela signifie celles qui partent de l'observation, c'est-à-dire les seules que nous pouvons reconnaître. C'est la manière dont il pense pouvoir trancher cette question et nous allons voir que les matérialistes ne la tranchent généralement pas mieux. Je ne vois pas pourquoi, et il ne l'a pas expliqué, nous ne devrions pas partir de l'observation de la nature pour tenter d'en déduire quelque chose quant à son origine, ni pourquoi nous devrions nous contenter d'arguments complètement spéculatifs. Il se contente en effet d'examiner les " preuves " spéculatives que l'on trouve tout au long de l'histoire de la philosophie à propos de l'existence de Dieu. Son ouvrage est intéressant comme approche de la question telle que la philosophie l'a comprise historiquement, mais ne présente strictement aucun intérêt pour tenter de régler la question telle qu'elle se présente aujourd'hui, et j'ai bien peur que nombre d'entre nous se contentent d'une telle approche.

Ce qu'il démontre le mieux, à contrario, est de voir comment nos philosophes aujourd'hui évacuent la question fondamentale de la philosophie. Nous allons voir en effet qu'elle ne se présente pas du tout de la même manière que par le passé. Et si, ce que l'on tenait pour des preuves de l'existence de Dieu par le passé n'en sont pas, cela veut dire tout simplement que la question de son existence se pose à nouveaux frais et, de ce point de vue, son ouvrage est absolument sans intérêt.

Ceci est d'autant plus important que la situation logique du matérialisme en science a considérablement évolué depuis une quarantaine d'années. Les scientifiques (ou plutôt les scientistes) croyaient volontiers que la science avait prouvé l'inexistence de Dieu. Il en reste encore quelques-uns pour le penser, comme Richard Dawkins, mais dans l'ensemble ils ont dû déchanter. Nous allons voir que la situation du matérialisme est même devenue extrêmement scabreuse. En réalité, elle l'a toujours été mais, ce qui est nouveau, sa situation est devenue difficile, c'est le moins que l'on puisse dire, en fonction d'arguments tirés du sein même de la science.

Il est d'ailleurs étonnant de voir comment, dans le même temps, le matérialisme fait des adeptes. Alors même qu'il est en train de s'effilocher dans le domaine des sciences, il semblerait qu'il grimpe dans l'esprit des gens. Une preuve de plus, si c'était nécessaire, que le mouvement des idées ne s'opère guère en fonction du réel et de la logique.

Pour nombre de nos intellectuels, et de bien d'autres, le matérialisme serait une conquête définitive de l'esprit humain. Selon eux, il ne triompherait sans doute jamais complètement, nombre d'hommes éprouveraient toujours le besoin de se rassurer à bon

compte, mais l'idée de Dieu serait définitivement absurde. Elle est perçue par les matérialistes comme une mystification, une escroquerie intellectuelle, une insanité ou une naïveté qui serait aujourd'hui périmée. Je veux montrer ici que la question est loin d'être aussi simple qu'ils veulent le croire.

Comme j'ai le mauvais goût de n'être pas matérialiste et de le dire, il m'est arrivé d'avoir à supporter l'arrogance dont beaucoup de matérialistes font preuve vis-à-vis de ceux qui ne partagent pas leur point de vue. D'autres ont remarqué cette arrogance, voici le témoignage de quelqu'un non-suspect de partialité, puisqu'il est lui-même matérialiste, Bernard Martino :

> « Ainsi les « machos » scientistes m'agacent prodigieusement avec leur condescendance, leur ironie, leur suffisance et j'ai dû souvent rêver de river leur clou à tous ces « petits marquis » de la connaissance scientifique jusqu'au moment, il est vrai, ou la surenchère des dévots tout illuminés de leurs navrantes certitudes, la logorrhée insensée de ceux qui nous parlent de l'Au-delà comme s'ils y passaient tous leurs week-ends, m'irritent encore plus, au point de me faire trouver presque du charme aux discours féodaux que nous infligent les membres les plus ultras de l'union rationaliste ! [27] »

J'ai dû essuyer bien des fois leur mépris et leur condescendance. Je sais aussi que ce n'est pas pour rien que les matérialistes ont surnommé une certaine catégorie de personnes les mystico-dingos et je peux parfaitement comprendre leur aversion pour les délires dont ils sont capables. Mais cette capacité à divaguer n'est certainement pas le propre des spiritualistes et l'on a pu voir, au temps où le marxisme sévissait, de dignes professeurs d'université proférer des âneries qui feraient rougir de honte aujourd'hui le premier bachelier venu. La morgue et l'arrogance des matérialistes sont souvent phénoménales, et Clément Rosset, dans le genre, s'est fait remarquer. Voici, par exemple, ce qu'il disait :

> « Je ne vois pour ma part aucune raison de ne pas souscrire à la déclaration de foi énoncée par un personnage de Club des fous de G. K. Chesterton […], « S'il faut être matérialiste ou insensé, je choisis le matérialisme » [28] » Il disait aussi :
>
> « Un grand penseur est toujours des plus réservés quant à la valeur des vérités qu'il suggère, alors qu'un philosophe médiocre se reconnaît, entre autre choses, à ceci qu'il demeure toujours persuadé de la vérité des inepties qu'il énonce.[29] »

Il y aurait donc toutefois, selon lui, une assurance qu'il serait possible d'avoir : celle de la vérité du matérialisme. Nous allons voir ce qu'il faut penser de cette assurance.

Toujours dans le même genre, Cavanna, dans un torchon intitulé *Lettre ouverte aux culs bénits*, a remarquablement réussi à mettre en pratique ce slogan de mai 68 : « Ce n'est pas parce qu'on a rien à dire qu'il faut fermer sa gueule ». En effet, les arguments qu'il nous donnait et qui devraient, selon lui, nous faire changer d'avis, si nous étions, bien sûr, un peu plus intelligents, ne dépassait pas le niveau du BEPC. Il était manifestement beaucoup plus à l'aise dans le maniement des injures que dans celui des idées. Mais il n'y a rien là qui devrait nous surprendre, en général, moins on en a à dire, plus on le crie fort. Ce qui ne l'empêchait évidemment pas d'en appeler haut et clair à la raison. Mais ce qui est intéressant chez lui c'est de pouvoir observer, à un haut degré, cinq attitudes courantes chez nombre de matérialistes :

1) Le mépris et l'arrogance vis-à-vis de ceux qui ne partagent pas leur point de vue.
2) La certitude d'avoir raison.
3) L'absence d'argument sérieux validant leur position.
4) La revendication de la rationalité.
5) La radicale incapacité d'aborder la question rationnellement.

En ce qui concerne la revendication de la rationalité ; voilà au moins un discours que je peux très bien entendre. Précisément, je ne demande rien d'autre que de pouvoir enfin aborder la question rationnellement.

Chacune de ces attitudes prises séparément pourrait se comprendre. Mais leur réunion chez un même individu est absolument inadmissible. En supposant que le mépris puisse être une attitude humainement légitime, encore faudrait-il, au minimum, qu'il ait acquis cette légitimité. Si le matérialisme avait fait l'objet d'une validation par un raisonnement d'une qualité telle que celui qui ne l'admettrait pas ne le devrait qu'à sa bêtise ou à sa mauvaise foi, on pourrait comprendre cette arrogance. Nous allons voir si c'est le cas.

Ce genre de comportement, il y a quelques siècles, aurait été plutôt le fait des spiritualistes, les temps changent. Mais il n'y a là rien non plus qui devrait nous surprendre, il est dans les usages d'abuser d'une position dominante.

Il faut remarquer toutefois que l'époque a changé et que matérialistes et spiritualistes ont généralement cessé de se regarder en chiens de faïence. Des deux côtés, ils font preuve d'une tolérance et d'une ouverture d'esprit qui n'était pas du tout la règle il y a seulement cinquante ans. Ils en viennent même parfois à dialoguer, tout au moins à faire semblant. Car ils se gardent bien, généralement, d'essayer de déterminer qui a raison sur la question qui les sépare quant au fond. Mais vous devriez faire attention, l'ouverture d'esprit et le dialogue peuvent être très dangereux. Tous les spiritualistes ne sont pas forcément aussi évaporés que vous semblez le croire, et certains pourraient vous réserver des surprises, j'espère en être.

Le matérialisme triomphe auprès de nos intellectuels depuis plus d'un siècle. Toute pensée réputée sérieuse aujourd'hui doit s'inscrire dans un cadre matérialiste ou, à tout le moins, d'être compatible avec lui. Voici ce que disait Jacques Natanson :

> « Les matérialistes modernes, m'écrivait Alquié, sont aussi certains de la non-existence de Dieu qu'au moyen-âge on était certain de son existence.[30] »

Pour beaucoup, le matérialisme est un acquis pour lequel il n'y a même plus lieu de s'interroger sur sa validité, mais nous allons voir ce qu'il convient d'en penser. Citons encore John Searle :

> « La thèse, développée jusqu'à maintenant, est la suivante : une fois que l'on a compris combien les théories atomiques et évolutionnistes sont centrales pour la conception scientifique contemporaine du monde, la conscience se met naturellement en place et apparaît comme un trait phénotypique évolué de certains types d'organismes dotés de systèmes nerveux éminemment développés. Toutefois, je ne défends pas cette conception du monde. À dire vrai, bon nombre de penseurs, dont je respecte les opinions, au premier rang desquels Wittgenstein, la jugent à divers degrés insoutenable, voire répugnante, dégradante. Elle leur paraît ne laisser aucune place – tout au plus un strapontin – à la religion, – à l'art, – au mysticisme, et aux valeurs « spirituelles » en général. Mais, que cela plaise ou non, c'est la conception contemporaine du monde. Étant donné ce que nous savons des détails du monde – de choses telles que la position des éléments dans le tableau périodique, le nombre de chromosomes dans des cellules de différentes espèces, et la nature du lien chimique – cette conception du monde n'est pas une option. Elle ne nous est pas simplement jetée en pâture avec une foule d'autres conceptions du monde rivales. Notre problème n'est pas que d'une manière ou d'une autre nous n'avons pas réussi à trouver une démonstration convaincante de l'existence de Dieu ou que cette hypothèse d'une vie après la mort reste sérieusement douteuse ; c'est plutôt que, dans nos réflexions les plus profondes, nous ne pouvons pas prendre au sérieux de telles opinions. Lorsque nous rencontrons des gens qui prétendent croire à de telles choses, nous pouvons leur envier le réconfort et la sécurité qu'ils affirment tirer de ces croyances, mais au fond, nous restons convaincus que ou bien ils n'ont pas entendu les nouvelles, ou bien ils sont sous l'emprise de la foi. Nous restons convaincus que, d'une manière ou d'une autre, il leur faut séparer leur esprit en compartiments distincts pour croire de telles choses.[31] »

C’est bien cela, les spiritualistes sont des demeurés, ils n’ont pas entendu les nouvelles ; ce sont évidemment ici des nouvelles scientifiques. J’ai une assez bonne culture scientifique et je ne vois vraiment pas de quelles nouvelles il s’agit. Mais je peux lui retourner l’argument et lui montrer qu’il y a effectivement d’excellentes nouvelles, mais pas pour les matérialistes. Puisqu’il ne semble pas connaître ces nouvelles, et il n’est pas le seul, il me faut expliquer pourquoi la position matérialiste, dans le champ même de la science, est devenue très scabreuse. Il est même, me semble-t-il, assez facile de la ruiner. Voici encore ce que dit Jean-Michel Besnier :

> « Comment mieux avouer que les partisans de l’âme sont bel et bien invulnérables ? Aujourd’hui, comme hier, ils savent se prémunir contre les développements de la science. L’âme demeure pour eux l’immaîtrisable tache aveugle de tout savoir sur l’homme et l’univers. Le cerveau peut bien être conçu comme le siège de la pensée et la pensée être identifiée à l’ordinateur, l’âme s’en sortira donc toujours. L’essentiel sera forcément ailleurs, puisque l’ailleurs est sa patrie. L’étrange est que les théoriciens de l’IA s’en aperçoivent seulement aujourd’hui et qu’ils paraissent en éprouver une sorte de découragement. Là encore le philosophe, dont on a rappelé qu’il n’a pas mordu à l’hameçon des débats ouverts par le défi cybernétique, peut se flatter de sa sagesse : il sait combien le savoir est impuissant devant la foi tant que l’argumentation se maintient sur un terrain où les questions ne sont pas susceptibles de vérité.[32] »

Mais qui n’a pas entendu les nouvelles ? Searle n’a-t-il jamais entendu parler des expériences de Benjamin Libet ? Pour un spécialiste du problème corps/esprit, ce serait plutôt surprenant. Il n’a jamais entendu parler d’Ian Stevenson ou des EMI (expérience de mort imminente) ? Et Besnier devrait se faire du souci, nous allons voir que l’âme à la peau dure car elle ne manque absolument pas d’observations tendant à ratifier son existence, contrairement à ce qu’il semble croire.

Mais sur quoi repose une telle certitude ? Je vais essayer de montrer ici qu’elle n’a reçu aucun fondement. Le matérialisme est perçu par beaucoup comme philosophiquement correct. Même si définir la philosophie est problématique on peut déterminer, me semble-t-il, une exigence minimum.

Et à l’instar du politiquement correct, nous pouvons définir le philosophiquement correct. Ce n’est nullement la transposition de l’un dans l’autre mais exactement le contraire. Est politiquement correct ce qui est conforme à un certain nombre de valeurs, de notions, de finalités qui sont censées être évidentes et aller de soi. Il est même tout à fait incorrect, politiquement, de remettre en cause, ou d’avancer le moindre argument, à l’encontre d’une de ces notions qui vont, paraît-il, de soi.

À l’inverse, il est tout à fait incorrect philosophiquement de considérer que quelque chose va de soi et pourrait se passer d’une démarche tendant à le valider. Ainsi, le politiquement correct est philosophiquement tout à fait incorrect et vice-versa. Et quand la philosophie est au service du politiquement correct elle est, philosophiquement, tout à fait incorrecte.

Dans toutes les sociétés le politiquement correct existe, même si les notions qui sont censées aller de soi varient d’une société à l’autre. C’est la raison pour laquelle, dans bon nombre de sociétés, la seule place pour ceux qui sont philosophiquement à peu près corrects est la prison, si ce n’est pire. La philosophie est normalement extrêmement subversive. Il n’y a rien de plus radicalement subversif que de considérer que ce qui va de soi dans la société où l’on vit, en fait ne va pas du tout de soi. Philosopher correctement est profondément non-conformiste, malheureusement nos philosophes semblent généralement terriblement conformistes.

Bien entendu, le philosophe ne s'interroge pas sur n'importe quoi. S'il philosophe correctement il s'interroge en priorité sur la validité des notions les plus fondamentales. Et l'opposition matérialisme/spiritualisme mériterait donc un traitement à la hauteur de sa profondeur. Je vais essayer de montrer que ce n'est pas vraiment le cas et que le matérialisme n'est pas philosophiquement correct.

Si l'existence de Dieu au moyen âge était considérée comme prouvée par la raison, aujourd'hui ce serait plutôt l'inverse. Nous sommes passés d'un extrême à l'autre. Entre les deux, on peut trouver bien des nuances. Au milieu, on dira que la raison est parfaitement neutre sur ce point, qu'elle ne dit rien ni dans un sens ni dans l'autre. Et entre ce milieu et les deux extrêmes on trouve l'idée que la raison n'est pas neutre, qu'elle nous dit quelque chose sur la question, qu'elle fait pencher la balance. Plus ou moins selon les uns ou les autres et soit d'un côté soit de l'autre. Mais l'idée que la raison ne nous dirait rien sur cette question est tout de même bizarre. On ne voit pas très bien pourquoi la raison et l'expérience ne ferait pas pencher la balance d'un quelconque côté. En fait, cette idée semble plutôt dictée par des considérations d'ordre psychologique ou diplomatique, le souci de ne vouloir blesser ni choquer personne. Mais de quel côté penche-t-elle ?

Pour qu'une position, quelle qu'elle soit, sur cette question soit fondée il faut qu'elle soit basée sur un raisonnement valable. Quelle forme doit avoir ce raisonnement ? Quand bien même on adopterait la position médiane, ou la raison serait neutre, il faudrait aussi qu'elle soit fondée sur un raisonnement. À vrai dire, cette position serait certainement la plus difficile à valider. Il faudrait comparer les raisonnements qui vont dans un sens et dans l'autre et montrer qu'ils sont logiquement équivalents. Mais cette neutralité de la raison est décrétée avant tout examen des raisonnements. Quoi qu'il en soit, je vais essayer de montrer que les positions qui sont prises sur cette question sont généralement extrêmement sommaires et bien plus dirigées par des présupposés idéologiques que par la rationalité. Et qu'il est même vraiment affligeant qu'une question aussi fondamentale soit traitée de façon aussi sommaire.

Si les opinions sont tellement partagées sur cette question, c'est que la raison est complètement dominée par l'émotion. Et si l'émotion domine, c'est parce que la question est importante et fondamentale. Et pour cette raison, il serait bon que nous fassions taire les émotions et laissions parler la raison, qui a généralement une voix plus faible, si bien qu'on ne l'entend plus quand les émotions s'expriment, encore une fois, philosopher est une ascèse.

Mais si nous étions un tant soit peu sérieux, nous en discuterions jusqu'à nous puissions nous mettre d'accord ou bien jusqu'à le débat soit épuisé, c'est-à-dire que nous ayons exposé tous les arguments et que la question n'ait pas pu être tranchée. Il ne rime vraiment à rien de développer nos positions respectives sans s'être assuré de la validité de leur fondement. Et comment s'en assurer mieux qu'en la confrontant à ceux qui ne sont pas d'accord ? Je vais donc exposer les raisons de ma position en espérant pouvoir un jour les exposer dans un débat.

L'argument psychologique

Les matérialistes considèrent volontiers que ce sont les autres qui croient, qui adhèrent à une idée sans autre raison que psychologique ou sociologique, que cela les arrange, les rassure ou qu'on leur a bourré le crâne, comme nous l'avons vu avec John Searle.

Il est clair que beaucoup de nos idées ont une origine psychologique, il est inutile de revenir là-dessus. Cependant, le psychologisme est également absurde. Il est clair que le réel et la logique exercent, malgré tout, une contrainte sur nos idées quel que soit par ailleurs le

poids des processus psychologiques ou sociologiques. Il convient donc de faire en sorte de renforcer le poids du réel et de la logique sur notre pensée et de tenter de surmonter ces mécanismes. Et ainsi, d'essayer de faire le tri, et de voir parmi nos idées celles qui seraient d'origine psychologique ou sociologique et celles qui sont logiques. Pour faire ce tri, nous avons besoin d'un critère.

Nous avons heureusement à notre disposition un critère qui permet de faire cette distinction facilement. Les idées dont il faut chercher la genèse dans un mécanisme psychologique quelconque sont les idées des autres ; les nôtres étant évidemment d'origine logique. La validité de ce critère ne peut faire aucun doute, il est, en effet, universellement accepté. Pour ma part, je n'ai jamais rencontré personne qui en doutât. Mais, si je suis tout à fait convaincu de son excellence et si je l'ai moi-même utilisé bien des fois, j'ai toutefois fini par m'apercevoir que son utilisation n'était pas sans inconvénient.

Tout d'abord, c'est une façon polie de prendre l'autre pour un imbécile. Ensuite, c'est une excellente manière de stériliser une discussion. Quand on a dit cela, il ne reste rien d'autre à faire que de donner l'adresse d'un psychanalyste. Ainsi, bien que ne doutant pas de l'excellence de ce critère, je me permettrais de vous conseiller, d'un point de vue purement méthodologique, de procéder exactement à l'inverse. C'est à dire de soupçonner, à priori, que vos idées pourraient bien relever d'une explication d'ordre psychologique ou sociologique et par contre d'admettre, juste à titre d'hypothèse, une origine logique aux idées de l'autre.

C'est alors vous-même que vous prendrez pour un imbécile, ce qui est non seulement plus poli, mais aussi beaucoup plus intéressant. En effet, se prendre soi-même pour un imbécile est une excellente méthode pour parvenir à l'être moins. Vous aurez de surcroît la possibilité de pouvoir entrer dans la logique de l'autre ce qui est certainement la meilleure manière de la démonter. En effet, en pensant que les idées de l'autre sont d'ordre psychologique vous ne pouvez plus comprendre sa démarche et ne pouvez donc plus déceler une éventuelle erreur de logique. Un autre avantage : cela vous permettra éventuellement de vous rendre compte que certaines de vos idées relèvent effectivement d'une explication d'ordre psychologique ou sociologique. Il n'en est probablement rien, mais on ne sait jamais, ce sont des choses qui peuvent arriver. C'est donc une excellente méthode pour essayer de sortir de ses routines mentales. Ainsi, si vous tenez à vos idées et que vous préférez ne pas prendre trop de risques il me faut vous avertir d'utiliser ma méthode avec les plus grandes précautions.

Mais, trêve de plaisanteries, le recours à l'argument psychologique est lui-même extrêmement suspect. C'est ce que l'on appelle aujourd'hui un sophisme génétique et on a très bien compris que cela ne vaut rien. Tout au moins, il devient suspect quand on y a recours à tort et à travers, ce qui est souvent le cas. Voyons ce que pourrait être un emploi légitime de cet argument.

Si au cours d'une discussion un interlocuteur manifeste une réaction émotive, surtout s'il est patent que cette réaction a influencé sa pensée, l'argument psychologique est alors pertinent, car il est en rapport avec une situation qui le réclame. Mais on le voit souvent utilisé quand rien ne donne à penser qu'il pourrait être pertinent. C'est seulement après avoir abordé une question sur le terrain de la logique et que celui-ci se soit avéré impraticable par l'attitude de la personne que l'argument psychologique est pertinent. Mais il est souvent utilisé avant même que la question ait été abordée sur le plan logique et en l'absence de toute raison sérieuse de l'utiliser.

Mais le comble est quand, non seulement on ne retourne jamais vers soi-même cet argument, quand il est patent qu'il serait sans doute bien plus pertinent, et que l'on en use et on abuse pour critiquer les idées des autres. Dans ce genre de ridicule, Nietzsche a atteint des sommets qui resteront sans doute encore longtemps inaccessibles. Un exemple parmi d'autres : qui ne voit que l'invention de l'éternel retour était un moyen d'évacuer sa peur de la mort. Lou Andréas-Salomé a bien dévoilé les mécanismes psychologiques qui déterminaient Nietzsche à adopter ses idées et elle ne l'a pas fait à tort et à travers, elle le connaissait très bien[33].

Les matérialistes se sont fait une spécialité de dénoncer les mécanismes psychologiques qui déterminent l'adhésion à nos idées, c'est à dire celles des autres. Et ils ont l'air de croire que cela prouve quelque chose. Voici un passage de James Alcock :

> « Jean-Pierre Deconchy […] psychosociologue français, a mené à bien une série d'études fascinantes sur l'orthodoxie et la croyance. Il s'est intéressé surtout au catholicisme romain et a étudié avec une attention particulière comment les catholiques maintenaient une croyance lorsqu'on leur en démontrait la fragilité logique. Deconchy constate que, plus un croyant est conscient de la fragilité rationnelle d'une vérité religieuse à laquelle il croit, plus il est certain qu'elle fait partie du dogme, et est donc partagée par d'autres, plus aussi il minimise la valeur des arguments qui s'y opposent. Au contraire, si le croyant se rend compte que cette vérité ne fait pas partie du dogme, il devient bien plus apte à percevoir sa fragilité rationnelle.
>
> Les études de Deconchy ont une valeur exceptionnelle parce qu'elles démontrent les effets d'une réglementation de l'opinion lorsque la raison n'est pas l'arbitre dernier […]. En résumé, les croyances importantes ou centrales se montrent très souvent extrêmement rebelles aux effets d'une information qui les contredit. Il est facile d'observer le fait chez les autres. Il nous est particulièrement difficile d'en avoir conscience chez nous-mêmes.[34] »

Ces études sont certainement très intéressantes. Mais il semble bien qu'Alcock n'en ait tiré aucune leçon. Et que ce nous-mêmes dont il parle soit uniquement les autres. En effet, son livre traite des mécanismes psychologiques qui seraient à l'origine de la " croyance " aux phénomènes " paranormaux ". Mais jamais il n'a la moindre interrogation sur les mécanismes psychologiques ou sociologiques qui pourraient être à l'origine du matérialisme.

Si l'étude des processus psychologiques et sociologiques qui influencent nos idées est une démarche extrêmement intéressante, il est totalement stupide et malsain de le faire en vue de récuser les idées des autres. En revanche, il serait primordial de l'utiliser dans le but d'améliorer le rapport que nous entretenons avec nos propres idées. Et quelques soient les processus qui peuvent conduire quelqu'un à adopter une idée, il est clair que cela ne dit rien de la vérité ou de la fausseté de l'idée en question. Et puisque le constat que nombre de nos idées sont déterminées par de tels mécanismes est incontournable, la seule attitude correcte consiste à mettre la psychologie au service de la philosophie. Et tenter ainsi de surmonter ces déterminismes et élaborer une pensée dont on pourrait espérer qu'elle soit moins délirante et névrotique.

Il y a, bien sûr, mille et une façons d'être matérialiste, mais ils se reconnaissent et se définissent eux-mêmes, souvent, comme un refus de se laisser prendre aux idées spiritualistes. Ils ne sont pas dupes. Citons Olivier Bloch :

> « Cette conscience est une conscience critique. Le rire matérialiste est un rire démystificateur, qui s'en prend aux croyances, illusions et préjugés courants, dénonce les songes, sornettes et élucubrations des mages mystiques ou constructeurs de systèmes, la complicité des matérialistes entre eux, c'est celle qui unit les esprits libérés de tous ces prestiges pour en appeler contre eux, sinon à la conscience commune, du moins à la conscience lucide et rationnelle. Aussi le matérialisme, s'il n'est pas toujours révolutionnaire,

> […] a toujours un caractère subversif et réducteur des idées reçues. La continuité critique inhérente à la tradition matérialiste s'exprime en particulier dans le recours à un arsenal d'arguments opposés aux hiérarchies idéalistes de type religieux ou philosophiques.[35] »

C'est effectivement ainsi, généralement, que les matérialistes se justifient : en critiquant les positions des autres et sans les religions leur moulin serait à peu près à sec. Mais c'est trop facile, il ne manque pas d'imbéciles pour adopter une position ou une autre, et il ne suffit pas de critiquer ses adversaires pour justifier sa propre position. Les sots matérialistes ne manquent pas plus que les spiritualistes. Serait-il suffisant de les critiquer pour justifier une position spiritualiste ? Les matérialistes se contentent très souvent d'une telle critique et, à partir d'elle, semblent considérer le matérialisme comme une évidence. Et ceci, bien que les arguments des matérialistes pour valider leur point de vue soient d'une extrême indigence ; la seule exception que je connaisse est le problème du mal, le seul peut-être que l'on puisse prendre au sérieux, que nous verrons.

J'approuve sans réserve cette volonté de démystification. Mais je ne vois pas le moins du monde pourquoi les matérialistes devraient s'en attribuer le monopole. Que nombre de personnes que l'on appelle croyants pratiquent volontiers la mystification, certes. Mais cette façon de faire n'est en rien l'apanage des spiritualistes, les matérialistes la pratiquent tout autant. Cette façon de se présenter comme des démystificateurs contre ceux d'en face qui seraient les seuls mystificateurs, est déjà en soi une pure mystification. Voici encore ce que dit André Comte-Sponville citant Louis Althusser :

> « Toute philosophie qui se prend au sérieux est une imposture idéologique, explique-t-il, contre quoi il s'agit " de ne plus se raconter d'histoires ", et c'est la seule " définition " du matérialisme à laquelle il reconnaisse tenir. Je suis comme Clément Rosset je trouve cette définition excellente […] En vérité ce n'est pas une définition du tout […] Mais elle dit bien l'esprit du matérialisme.[36] »

Ils nous proposent ici ce que les matérialistes semblent avoir de mieux à nous présenter : la ferme volonté de ne pas se raconter d'histoires. De fait, les spiritualistes nous donnent souvent l'impression qu'ils aiment à s'en raconter. Mais est-ce vraiment si simple ?

Il faut dire qu'ils ont derrière eux une longue tradition de lucidité. Déjà, dans leur jeunesse, ils n'étaient pas dupes de la propagande des sales capitalistes qui avaient poussé la perversion jusqu'à nous faire croire qu'il existait des camps de concentration en Union Soviétique. Mais j'ai trouvé intéressante cette redéfinition du matérialisme. Elle m'a permis de me rendre compte que j'étais matérialiste bien avant eux ; au moins par l'esprit. Quant à la lettre, c'est une autre histoire. Et si nous sommes d'accord sur l'esprit, c'est l'essentiel, nous pourrons discuter de la lettre.

Il est tout de même réconfortant de voir que leur séjour au Parti Communiste leur a au moins servi à se décider fermement à ne plus se raconter d'histoires. Il est vrai qu'avec les mensonges éhontés et les logorrhées verbales qui ont eu cours dans cette vénérable institution, il y a de quoi en être vacciné. Toutefois, je trouve un peu saumâtre que des personnes qui ont su à ce point se bercer de rêves et d'illusions prétendent avec une telle assurance qu'elles ne sont pas dupes et nous prennent, même quand c'est gentiment, pour des imbéciles ou des illuminés. Devons-nous penser qu'ils auront été dupes du marxisme et du communisme jusqu'au trognon, et que leur égarement se sera étendu jusqu'à la validité des notions fondamentales ?

Les matérialistes ont sans doute un certain côté démystificateur. Mais reste à savoir s'il convient réellement de le mettre à leur crédit. En effet, ce qu'ils démystifient ce sont surtout les idées des autres, c'est un petit peu trop facile. Mais quant à moi, c'est le matérialisme

qui me semble une mystification et qui n'a rien à envier à celle dont leurs adversaires sont coutumiers.

Les philosophes du soupçon ont en commun d'avoir tenté d'expliquer les idées des autres, c'est-à-dire celles des spiritualistes, par des processus d'ordre psychologique ou sociologique, et ils ont ainsi considéré que le matérialisme était par cela même validé. Ils ont à peu près tout soupçonné, sauf le principal, c'est-à-dire eux-mêmes. Nos déconstructeurs ont oublié de déconstruire le matérialisme, c'est ballot. Ce n'était pourtant pas si difficile, ce que nous allons voir.

La grande peur des bien-pensants[37]

Ainsi, les matérialistes sont des esprits forts à qui on ne la fait pas, c'est au moins l'idée qu'ils aiment à avoir d'eux-mêmes. Mais que faut-il en penser ? J'ai souvent observé comment nombre de matérialistes sont souvent gênés quand il est question de phénomènes qui, selon eux, sont censés ne pas exister. On comprendrait qu'ils trouvent ennuyeux de discuter de choses qui n'existent pas ; mais pourquoi cette gêne, pourquoi cette peur, assez facile à observer ? Ils font souvent penser à Mme Du Deffand qui disait : « Je ne crois pas aux fantômes mais j'en ai peur ». Mais mon témoignage à ce sujet peut sembler suspect. Heureusement, je ne suis pas le seul à avoir remarqué la faiblesse de nos esprits forts. Il est encore intéressant ici de faire intervenir le témoignage de Bernard Martino qui a, comme moi, observé cette peur :

> « J'ai écrit, pour finir, que les « machos » scientistes m'agaçaient. C'est vrai que j'en ai rencontré beaucoup de ces « messieurs », leur virilité bien soulignée par une barbe épaisse, mais d'autres glabres aussi qui se mettaient à gigoter dans tous les sens, comme si on leur faisait des propositions malhonnêtes, comme si leur zizi risquait de leur tomber dans la culotte simplement parce que l'on avait envisagé l'hypothèse de perceptions extra sensorielles. N'était-ce pas disproportionné ?
>
> À la seule évocation de la voyance ou de la prémonition, ils devenaient tout rouge, agressifs et je me souviens de l'un d'entre eux qui ne me laissait pas placer un mot et à qui, au bout d'un moment, je fus obligé de dire, « Non mais attendez deux secondes, ça ne mord pas ! » pour qu'il s'arrête enfin saisi par cette évidence. Ils clamaient tous qu'il n'était pas question pour eux de « se faire avoir », que tous ces charlatans pouvaient « baiser » qui ils voulaient mais pas eux. Je me croyais fragile mais je découvrais avec stupeur que ma fragilité n'était rien en comparaison de leur fondamentale insécurité. Dieu qu'ils avaient peur ! Dieu qu'ils se sentaient en danger, menacés dans leur intégrité.
>
> En fait […] il semblerait que d'un mélange insupportable de peur et de désir naisse une angoisse profonde, celle d'avoir la révélation forcément tragique d'une autre dimension, de l'intelligence ou du plaisir ; de découvrir, à l'image du syndicaliste de *Last exit to Brooklyn* sa vraie nature ; de s'apercevoir que l'on n'était pas celui que l'on croyait, de se réveiller « autre », ni ange ni bête, ni dieu ni démon, ni homme ni femme […] Pas aussi « rationaliste » qu'on pensait l'être […]
>
> Ce genre de réaction qui me paraissaient un peu hystériques, terriblement défensives, n'étaient d'ailleurs pas l'apanage des hommes.[38] »

Nous verrons plus loin d'autres réactions rendant leur adhésion au matérialisme extrêmement suspecte. Bien entendu, ces attitudes irrationnelles et émotives ne sont pas l'apanage des matérialistes. Et la plupart d'entre nous manifestent de telles réactions quand leurs idées les plus fondamentales sont remises en cause. Ces réactions émotionnelles sont sans doute normales, mais, ce qui l'est moins, c'est de faire si peu d'efforts pour tenter de les dépasser. Mais, les matérialistes croient, au moins la plupart d'entre eux, que ce sont les autres qui manifestent de telles réactions, alors qu'eux-mêmes seraient guidés par la raison.

Les matérialistes n'ont pas l'air de se rendre compte que les raisons que nous pourrions avoir de n'être pas matérialistes sont certainement beaucoup plus sérieuses et solides qu'ils ne le pensent, ainsi que de la précarité de leur propre position. La réalité est passablement différente de ce qu'ils pensent. Pourquoi sont-ils généralement incapables d'aborder la question de la validité du matérialisme rationnellement ? Pour ma part, je n'ai jamais rencontré aucun matérialiste avec lequel je puisse aborder cette question, et ce n'est pas faute d'avoir essayé. Le matérialisme aurait-il reçu une justification qui exercerait une contrainte logique telle que celui qui ne l'adopterait pas ne le devrait qu'à son irrationalité ou à sa mauvaise foi ? C'est ce qu'ils ont l'air de croire. L'attitude des matérialistes pourrait se justifier si le matérialisme était une idée établie et qu'il appartiendrait alors de montrer où le raisonnement est en défaut à ceux qui le contestent. Nous allons voir ce que pourrait être un tel raisonnement et ce qu'il peut valoir. Plus exactement, ce que devrait être une attitude correcte, de la part des matérialistes, envers celui-ci.

Arguments des matérialistes

J'ai assisté à un cours de philosophie à la Sorbonne (Paris I) où la professeure a parlé de « Ceux d'en face.[39] », c'était ceux de Paris IV dont la plupart sont spiritualistes. Et j'ai eu vraiment l'impression que l'on ne discutait pas avec ceux d'en face. Tout ce que l'on peut obtenir d'eux c'est l'exposition de leurs arguments respectifs, mais non pas une confrontation et une discussion sur leur validité.

Ainsi, il n'est guère possible d'entreprendre un dialogue avec nos professeurs de philosophie sur la question fondamentale de la philosophie qui est cependant la plus facile, comme nous l'avons vu, et nous allons voir qu'elle n'est pas si difficile en fait.

Mais peut-être que si l'on observe si peu de dialogues autour de cette question c'est peut-être que ceux qui se déroulent sont terriblement insatisfaisants et que nous avons l'impression qu'ils ne mèneront jamais à rien. Peut-être, mais je crois que l'on peut faire mieux, nous verrons voir comment. On peut même se demander s'il n'est pas vain de réclamer un tel dialogue, mais en attendant je peux exposer à quoi celui-ci pourrait ressembler et améliorer la manière dont on aborde généralement la question.

Nous allons commencer par examiner les arguments des matérialistes et nous verrons ensuite leurs attitudes. Un des arguments couramment utilisés est de dire que c'est au déclarant de prouver son affirmation. Mais qui est déclarant ? Seul un agnostique ou un sceptique ne peut être considéré comme déclarant et est ainsi dispensé de la charge de la preuve. L'agnosticisme n'est certainement pas une position commode, l'ignorance n'est pas confortable, mais c'est une position facile, on n'a rien à prouver.

Les matérialistes ont acquis une position dominante sans jamais prouver quoi que ce soit sur sa validité et prétendent ensuite que ce serait au déclarant de prouver son affirmation à propos de l'existence de Dieu. Mais eux-mêmes ne semblent pas considérer qu'ils pourraient avoir quelque chose à prouver. Une telle attitude serait légitime si le matérialisme avait été validé par un raisonnement et qu'il appartiendrait alors, à ceux qui le mettent en doute, de montrer où est la faille. Mais, l'inexistence d'un tel raisonnement ne leur permet pas d'utiliser cet argument sans qu'il se retourne contre eux. Ce que nous allons voir.

On réclame souvent une telle preuve à celui qui va à l'encontre des idées généralement admises. Mais, on peut voir comment des phénomènes tels que le mimétisme, le conformisme, les habitudes mentales ou le conditionnement, interviennent pour une part importante dans la genèse de nombre de nos idées. Ainsi, réclamer de celui qui va à l'encontre d'une idée admise de prouver quelque chose, alors que celles-ci n'auraient rien à prouver, c'est donner une prime aux idées conformes. Or, celles-ci reçoivent déjà une prime

énorme et indue. Ainsi, les idées généralement admises ne sont nullement dispensées de la charge de la preuve, ou à tout le moins de leur légitimation. C'est malheureusement souvent ainsi que cela se passe.

Si on leur apporte ce que l'on peut penser être une " preuve ", les matérialistes sont généralement extraordinairement exigeants sur la qualité des preuves qui seraient susceptibles d'invalider leur propre point de vue. Ils réclament une preuve d'une telle qualité, qu'en somme ils accepteraient seulement de passer d'une certitude à une autre. Cette façon de réclamer des preuves solides leur donne l'air à bon compte d'être rigoureux ; ils donnent ainsi à penser qu'ils n'acceptent que les idées solidement prouvées. Mais, si c'était le cas, ils devraient commencer par être agnostiques et certainement pas matérialistes. Il est regrettable qu'ils ne se montrent pas aussi tatillons sur la qualité des arguments qui pourraient valider leur propre point de vue. Ce type d'attitude n'est évidemment pas l'apanage des matérialistes. Pour la plupart d'entre nous, une fois que nous avons adopté une idée, nous sommes extrêmement laxistes vis-à-vis des raisonnements la validant et extrêmement exigeants envers les arguments l'invalidant. Nous avons tous observé cette attitude. Ils ont d'ailleurs parfois conscience du niveau de leur exigence.

Cette exigence est légitimée par l'affirmation selon laquelle les qualités d'une preuve doivent être à la hauteur de l'invraisemblance de ce qu'elle est censée prouver. Mais en quoi l'idée que la matière précède l'esprit serait-elle plus vraisemblable que l'inverse ? Mais surtout, qu'est ce qui prouve ?

Qu'est-ce qu'une preuve ?

Analysons maintenant la notion de preuve. Remarquons déjà que celle-ci est passablement floue. Avant de réclamer une preuve, il faudrait définir ce que l'on entend par là. C'est à dire élaborer des critères qui nous permettraient d'évaluer la qualité d'une preuve indépendamment de ce qu'elle est censée prouver. Mais cette évaluation est en grande partie subjective, si bien que chacun peut rejeter assez aisément, ou considérer comme preuve, ce qui est contraire, ou confirme, ses convictions. Et personne, ou presque, ne s'en prive.

Qui plus est, cette notion est ambiguë. Une preuve est ce qui confère une certitude. Mais la question reste posée de savoir si une preuve doit être transmissible, ou non, pour être une preuve. Si quelqu'un fait une expérience particulière, celle-ci peut avoir un caractère tel qu'elle lui confère une certitude au-delà de tout doute raisonnable. Pourtant, ce n'est une preuve que pour lui-même s'il ne nous est pas possible de répéter l'expérience. Du coup, on se trouve devant un problème de confiance, celui-ci se pose d'ailleurs même dans le cadre de la science.

Mais, le principal problème est évidemment : qu'est-ce qui prouve ? Les problèmes de régression à l'infini sont connus et je ne m'y attarderai pas. Il y a d'ailleurs deux formes de cette régression (voir Douglas Hofstadter[40]). Ces problèmes sont d'ailleurs peut-être purement formels et ne concerne peut-être que la logique pure ; mais passons.

Je voudrais ici remarquer une limite moins reconnue à la qualité d'une preuve : la question de la confiance. Non pas la confiance en la personne qui vous fournit cette preuve, mais la confiance en soi-même. Si on vous donnait un raisonnement pour lequel vous ne trouviez strictement rien à redire, qu'est-ce qu'il prouverait ? Comment pourriez-vous avoir la certitude qu'il n'y aurait pas une erreur dans ce raisonnement et que vous ne l'auriez pas vue ? Ainsi, une preuve par elle-même ne suffit pas, il faudrait aussi prouver qu'elle prouve. Ceci n'est nullement une idée en l'air. Il existe des exemples dans l'histoire où des raisonnements ont été acceptés parce que personne n'y avait trouvé de défauts et que ceux-ci n'ont été détectés qu'après. Ainsi, la loi de la conservation de la masse s'est avérée

fausse, on peut en dire autant des concepts de la physique newtonienne qui semblaient tout à fait prouvés. Il en existe d'autres.

Celui qui est un peu entraîné à manier les idées peut aisément s'apercevoir que la majorité des idées adoptées par la plupart d'entre nous reposent, à un moment ou à un autre, sur un argument déterminant et pourtant fallacieux ou contiennent une erreur de logique. Et les plus grands penseurs ne sont pas à l'abri de telles erreurs, l'histoire des idées nous en donne des exemples. Rien ne nous garantit, quand un raisonnement est complexe, qu'une erreur ne s'est pas glissée et que nous n'aurions pas vu. Ainsi, même un raisonnement qui nous semble impeccable, en toute rigueur, ne prouve rien. Je ne prétends pas qu'il faille dire *Adieu à la raison*, comme Paul Feyerabend. Je pense que la raison en elle-même est infaillible ; c'est plutôt nous qui ne savons pas l'utiliser et qui sommes faillibles. Je pense seulement que penser est difficile.

Nous pouvons remarquer ici quelque chose d'intéressant. La différence entre science et philosophie fait qu'elles n'ont pas les mêmes exigences vis-à-vis d'une preuve. Si nous évaluons la qualité d'une preuve en fonction du degré de conviction qu'elle est susceptible de conférer ; la meilleure preuve, au moins pour une personne en particulier, ne réside pas forcément dans la preuve scientifique mais dans l'expérience personnelle. Ainsi, une preuve qui ne vaut que pour soi-même reste tout à fait valable pour un philosophe, même si elle ne vaut pas pour un scientifique.

D'autre part, la notion de preuve comporte un caractère d'absoluité difficilement compatible avec la finitude de la condition humaine. Et cette façon d'aborder les questions en termes de preuves et de certitudes me paraît totalement erronée. Plutôt que de raisonner en de tels termes, il me paraît beaucoup plus intéressant de parler de convictions. La différence est énorme. Il y a notamment ceci que la certitude est acquise par une démarche positive ; alors que la conviction est acquise, au moins en partie, par le doute, qui est une démarche négative. Plutôt que de croire que certaines idées seraient prouvées, il est beaucoup plus intéressant d'être convaincu, et peut-être même de pouvoir être sûr, des idées dont nous n'avons pas vraiment réussi à douter. Il vaut mieux mettre nos idées à l'épreuve, plutôt que de leur chercher des preuves. Ou plus exactement, il faut faire les deux. Et aussi, ne pas oublier que ce n'est pas parce qu'une idée n'est pas prouvée qu'il est prouvé qu'elle soit fausse, et s'il existe une certitude possible, elle n'est pas forcément du domaine de la raison.

Il faut voir que cela correspond au fonctionnement même de la science. Les scientifiques s'efforcent d'apporter des preuves, mais une idée n'est acceptée que quand il n'est plus vraiment possible d'en douter. On peut philosopher d'une manière analogue à ceci prés que des raisons personnelles non partageables peuvent être tout à fait valables. Les difficultés de la notion de preuve sont surtout liées à l'usage de la raison. Si la raison intervient pour une part importante dans l'élaboration d'une preuve, la question de sa validité devient délicate. Il n'en va pas de même pour une idée relevant d'une expérience beaucoup plus directe.

Ma position est tout à fait différente du scepticisme. Le sceptique, sous prétexte que l'on ne peut rien prouver, renvoie toutes les idées dos à dos en leur attribuant une valeur équivalente, une équiprobabilité du point de vue de leur véracité. Qui plus est, le sceptique ne reconnaît généralement que la raison et la juge insuffisante à pouvoir nous conférer une certitude. Mais, qui nous dit que la raison soit le seul mode de connaissance possible ? Et surtout, peut-être que le scepticisme relève plutôt d'une paresse de l'esprit, d'une peur de la pensée ou simplement d'un désintérêt pour la vérité plutôt que d'un échec de la pensée.

Poser correctement la question

Que penser de l'assurance des matérialistes ? Je vais maintenant essayer de montrer la précarité de leur position, nous allons voir sur quoi elle repose mais surtout d'examiner leur attitude vis-à-vis de celui-ci.

Mais, tout d'abord, il me semble essentiel de poser correctement la question. Je pense que tout au long de l'histoire la question a été très mal posée et que c'est peut-être même à cause de cela que le matérialisme a réussi à perdurer. Bertrand Russell disait : « Les ardentes controverses autour de la vérité ou de la fausseté du matérialisme n'ont eu une telle persistance que parce que l'on a évité de définir les mots.[41] »

On oppose généralement le matérialisme à la question de l'existence de Dieu. Mais l'approche devrait être un peu plus subtile et ceci pour deux raisons. Le point important est qu'il faudrait d'abord poser la question de l'existence d'un monde suprasensible, ensuite et éventuellement poser la question de l'existence de Dieu. En effet, le matérialisme est l'affirmation qu'il n'existe rien en dehors de la matière et donc qu'il n'existerait pas de monde suprasensible quel qu'il soit.

Or, ce qui pourrait prouver l'existence de Dieu est bien plus restreint et bien moins probant que ce qui prouve l'existence d'un monde suprasensible. Et ce n'est pas du tout par rapport aux preuves de l'existence de Dieu que la position matérialiste est particulièrement faible, mais bien par rapport à l'existence d'un monde suprasensible.

Ainsi, opposer le matérialisme à la question de l'existence de Dieu procure au matérialisme une position avantageuse et tout à fait injustifiée. Et tant que l'on pose la question de l'existence de Dieu, la question de la validité du matérialisme n'est pas du tout posée. Et cela signifie aussi qu'il est préférable de poser la question de l'existence de Dieu seulement après avoir réfuté le matérialisme et démontré l'existence d'un monde suprasensible. Et surtout ne pas penser qu'après avoir réfuté l'existence de Dieu (en supposant qu'on l'ait réfuté) on en conclut ensuite que le matérialisme s'en trouve validé, il a besoin d'une validation indépendante de la question de l'existence de Dieu.

Ainsi, on distingue en général deux pôles, matérialisme et théisme ou déisme, alors qu'il faudrait en distinguer au moins trois :

1) Théisme ou déisme
2) Athéisme (négation de l'existence de Dieu mais reconnaissance d'un monde suprasensible, c'est le cas du bouddhisme)
3) Matérialisme (négation de Dieu comme de tout monde suprasensible)

Je vais donc montrer qu'en distinguant ces trois pôles la position matérialisme devient extrêmement fragile.

Examinons maintenant la seconde raison pour laquelle la question est mal posée, prenons l'exemple de Comte Sponville et voyons comment il pose la question de l'existence de Dieu. Il commence par définir Dieu ainsi : « J'entends par « Dieu » un être éternel, spirituel et transcendant à la fois extérieur et supérieur à la nature, qui aurait consciemment et volontairement créé l'univers. Il est supposé parfait et bienheureux, omniscient et omnipotent. C'est l'Être suprême, créateur et incréé (il est cause de soi), infiniment bon et juste, dont tout dépend et qui ne dépend de rien. C'est l'absolu en acte et en personne. » Il ajoute : « C'est une définition nominale seulement pour donner un sens moins flou à la question de l'existence de Dieu.[42] » Après avoir défini Dieu ainsi, il lui est facile de montrer qu'un tel Dieu n'existe pas, sauf que la question de savoir s'il y a une intention à l'origine de l'Univers reste posée. Je pense qu'il nous faut adopter une définition bien plus restreinte et dire seulement, pour reprendre son propos : « Dieu est l'être [...] qui aurait [...] volontairement créé l'univers. » Et cela

suffit, une telle définition n'a absolument rien de floue, et surtout, les autres attributs qu'il conviendrait, ou non, de lui rajouter doivent être envisagés indépendamment de la question de son existence. Une telle définition n'a rien de personnelle, c'est bien de cela qu'il s'agit quand on parle de Dieu, aussi bien dans le langage courant que dans le vocabulaire philosophique et elle n'est pas liée à une quelconque conception particulière.

D'autre part, Comte Sponville nous donne trois raisons[43] qui le conduisent à nier son existence et conclut donc à la validité du matérialisme. Mais il ne semble même pas se rendre compte qu'il existe des conceptions spiritualistes dans lesquelles ces raisons sont inopérantes.

Mais surtout, en définissant Dieu comme il le fait la question devient métaphysique mais en le définissant comme je le propose nous abordons la question à partir de l'observation de l'Univers. Et plutôt que de poser la question de l'existence de Dieu, il est bien préférable de se poser la question de savoir si l'Univers est tel qu'il faille lui supposer une intention à son origine, ou pas, et surtout faut-il d'abord admettre l'existence d'un monde suprasensible, ou pas.

Poser la question de l'existence de Dieu est donc une mauvaise approche et il serait bien préférable de se demander s'il y a une intention à l'origine de l'Univers. Poser la question à partir de ce que nous observons dans l'Univers est une démarche complètement différente, surtout, cela nous permet de traiter la question non plus par un raisonnement métaphysique mais sur le terrain scientifique, ou qui s'en rapproche ; ce qui ne veut pas dire que nous allons la résoudre scientifiquement, mais seulement que nous pouvons la traiter sur ce plan.

D'autre part, le matérialisme n'est pas la simple négation de tout monde suprasensible. De ce postulat découle un certain nombre de conséquences inévitables et qui ont d'ailleurs toujours été associées au matérialisme. Son affirmation entraîne des contraintes fortes sur ce que nous pensons de cet Univers, de ce que nous pouvons en observer et de ce que nous ne pourrions pas observer, c'est en fait toute une vision du monde. Voici une liste non limitative de ces contraintes :

1) L'Univers existe de toute éternité. Un début à l'Univers serait pour lui très problématique.

2) L'ajustement des lois qui régissent les structures que nous observons (les êtres vivants) et qui les rendent possibles n'est pas trop critique. Le hasard serait donc une explication possible à l'existence de ces lois.

3) La vie serait apparue par hasard.

4) La vie évolue par hasard avec, bien sûr, la sélection naturelle.

5) Le réel ultime est discontinu.

6) Les mondes suprasensibles n'existent pas.

7) Toute connaissance passe par les sens.

8) L'univers est auto-explicatif. Si le matérialisme est vrai, ce que nous observons dans l'Univers doit suffire à expliquer ce que nous observons dans l'Univers, à part peut-être les lois fondamentales. Et tout ce que nous observons, particulièrement bien sûr les êtres vivants, sont le produit d'atomes (atomisme) s'étant assemblés au hasard, ceux-ci étant régis par des lois. Toutes les propriétés des objets doivent donc pouvoir s'expliquer comme étant les propriétés d'une structure, en particulier :

9) La conscience est le produit du cerveau.

Il nous donc faut vérifier ces implications, or il se trouve que tous ces points sont soit invalidés, soit problématiques. Si tous ces points étaient vérifiés le matérialisme serait une idée parfaitement légitime ; bien qu'en toute rigueur on ne pourrait pas considérer qu'il soit prouvé. Encore faut-il s'en assurer et voir si le matérialisme explique ce que nous observons. Ainsi, le matérialisme, pour se valider, doit rendre compte :

* De l'existence de l'Univers.
* De l'existence des choses.
* De l'existence des conditions de possibilités (de l'existence des choses).
* De leurs propriétés.

Et ces choses sont ici les êtres vivants en premier lieu, bien entendu. Ne vous méprenez pas, je ne demande pas aux matérialistes d'expliquer tout. De même que nous ne leur demanderons pas de prouver leur idée. Nous ne leur demanderons pas non plus de prouver leurs théories explicatives. Mais nous réclamerons au moins que ces théories ne soient pas invalidées par l'expérience et nous leur demanderons donc de les mettre à l'épreuve de l'observation. Si nous ne leur demandons pas d'expliquer tout, nous leur demanderons de vérifier que rien de ce que nous pouvons observé ne soit inexplicable dans ce cadre, au moins en principe. Que devons-nous penser de la manière dont le matérialisme rend compte de la réalité observable ?

Comment le matérialisme pourrait-il se valider ?

Sartre a sans doute inventé la seule preuve qui ait jamais été trouvée de l'inexistence de Dieu : « L'idée de Dieu est contradictoire.[44] » Nous avions déjà la preuve ontologique de l'existence de Dieu, maintenant, grâce à Sartre, nous avons la preuve ontologique de son inexistence. Pour ceux qui ne s'en contenteraient pas, comment le matérialisme pourrait-il se valider ?

Le matérialisme est une affirmation négative, ainsi il ne peut pas se prouver, toute validation positive est impossible. Dieu ou l'âme, s'ils existent, peuvent avoir un effet ; mais ce qui n'existe pas ne peut donner lieu à aucun effet. Par contre, si le matérialisme est faux, il est peut-être possible de prouver sa fausseté. On pourrait penser que ce caractère négatif en fait une des idées les plus métaphysiques qui soient et cela a souvent été dit. En fait, il n'en est rien, et son rapport à l'expérience est seulement différent : il est négatif et non pas positif. Ce caractère négatif ne l'empêche pas de pouvoir être, éventuellement, une idée parfaitement légitime. Encore faudrait-il qu'il acquière cette légitimité par une démarche le validant et qui corresponde au caractère même de son affirmation. Par légitime, je ne veux pas dire vrai ; je ne demande pas non plus une preuve puisqu'il n'y en a pas, mais plutôt une validation. Cela signifie ici que cette idée aurait été obtenue au terme d'une démarche dont il n'y aurait rien à redire. Nous allons voir si c'est le cas.

Les matérialistes sont parfois conscients du caractère négatif de leur position et déplorent qu'elle ne puisse pas se prouver. Il le montre également en tentant de valider leur point de vue en opérant la critique des positions spiritualistes et ils ne peuvent pas faire autrement. Certains ont même eu le culot d'intituler le compte-rendu d'un colloque *Le matérialisme et ses détracteurs,* comme si c'était les spiritualistes qui étaient dans la position de détracteurs. Alors qu'en fait, la seule manière qu'ont les matérialistes de valider leur position consiste précisément à se mettre en position de détracteurs vis-à-vis des positions spiritualistes. Certains en sont conscients et affirment que le matérialisme n'a pas à se prouver, et c'est juste. Mais, s'il n'a pas à se prouver, il doit au moins se valider. Comment faire ?

Il semblerait cependant qu'assez peu de matérialistes aient compris que le matérialisme n'a pas de fondement positif possible. La plupart semblent croire qu'il a été fondé positivement par un raisonnement qui leur semble incontournable bien qu'ils soient incapables de nous le présenter. En prime, ils ont l'avantage que ce raisonnement échappe complètement à la critique puisqu'il n'existe pas.

Le matérialisme est parfaitement légitime s'il est possible de rendre compte dans son cadre, de façon satisfaisante, de ce que nous pouvons observer. Il n'y aurait en effet aucune raison d'affirmer l'existence de quelque chose qui ne se manifesterait en aucune manière.

Ainsi, si le matérialisme ne peut pas se prouver, il doit s'éprouver. S'il ne peut recevoir de validation positive, il doit au moins recevoir une validation négative, c'est-à-dire montré qu'il n'est pas invalidé par une quelconque observation. Or, les matérialistes non seulement ne prennent pas la peine de l'éprouver mais se dérobe devant toute tentative d'invalidation. Cela constitue le premier point clé de cette critique du matérialisme.

Ordre et intelligence

L'ordre suppose normalement l'intelligence. L'existence de l'ordre dans l'univers était autrefois considérée comme une preuve de l'existence de Dieu. On n'imaginait absolument pas comment un ordre pouvait s'élaborer sans intelligence.

Le matérialisme se trouve ainsi confronté à la difficulté qui consiste à expliquer comment un ordre extrêmement élaboré peut apparaître sans être le produit d'une intelligence et en plus comment l'intelligence et la conscience peuvent apparaître à la suite de l'élaboration de cet ordre. Quand on y réfléchit, c'est une idée invraisemblable. Francis Crick avait bien raison de nommer son ouvrage *L'hypothèse stupéfiante,* c'est bien le meilleur titre qui ait jamais été donné à un livre défendant le matérialisme. Quand on observe le monde par le petit bout de la lorgnette ou avec des œillères on peut penser que l'existence du mal rend peu crédible l'existence de Dieu. Mais qu'en est-il vraiment si on observe l'Univers d'un point de vue scientifique ou philosophique et que l'on se demande comment un ordre aussi étonnant ait pu apparaître.

La théorie de Darwin présente une véritable révolution. Elle explique comment un ordre peut s'élaborer, non strictement par hasard, mais grâce aussi à la sélection naturelle. Et cela est tout à fait étonnant. Le darwinisme, en fait, représente une révolution philosophique importante. Il est très surprenant, quand on y réfléchit, de voir comment un ordre aussi étonnant peut s'élaborer à partir d'un processus aussi simple. Nous n'imaginons absolument pas, dans le cadre du matérialisme, des processus autres que darwiniens pouvant créer un ordre véritable. Mais évidemment, l'élaboration de cet ordre nécessite la présence du vivant. C'est un premier problème que le darwinisme n'explique pas puisqu'il explique seulement l'évolution du vivant. Ainsi, quand ils veulent expliquer le vivant les matérialistes sont confrontés à trois problèmes :

1) Il n'est pas du tout sûr que le darwinisme soit suffisant pour expliquer l'évolution.
2) Il n'est pas du tout évident qu'ils peuvent expliquer l'apparition de la vie.
3) Ils n'expliquent pas l'existence des conditions de possibilité du vivant.

Nous avons vu que le matérialisme ne peut se valider et qu'il doit accepter le risque d'être invalidé. Nous allons donc voir ce qui serait susceptible de l'invalider.

À propos de l'existence des choses : le darwinisme

La théorie darwinienne a une immense importance. Elle est en effet la seule théorie susceptible d'expliquer l'ordre du monde vivant compatible avec le matérialisme. L'autre

théorie, le lamarckisme a perdu toute crédibilité. Michael Denton a fort bien perçu l'immense enjeu philosophique de cette théorie. Voici ce qu'il dit, dans cette citation dont vous voudrez bien me pardonner la longueur :

> « L'échec de la validation du modèle darwinien a des implications qui vont bien au-delà des sciences de la vie. Si la révolution darwinienne du XIX^e^ siècle a revêtu tant d'importance par rapport aux autres révolutions scientifiques, c'est parce qu'elle touchait des domaines très éloignés de la biologie. Depuis la publication de l'Origine, le modèle darwinien de la nature a étendu son influence sur tous les aspects de la pensée moderne. À ce propos, Ernst Mayr fait les remarques suivantes :
>
> « La théorie de la relativité d'Einstein ou la théorie quantique de Heisenberg ne risquait pas d'avoir beaucoup d'effet sur les convictions personnelles de tout un chacun. La révolution copernicienne ou la vision newtonienne de l'univers exigeait une certaine révision des croyances traditionnelles. Mais aucune de ces théories physiques n'a soulevé autant de questions concernant la religion et l'éthique que la théorie darwinienne de l'évolution par sélection naturelle. »
>
> La philosophie, l'éthique scientifique de l'homme occidental moderne est fondée dans une large mesure par la revendication centrale de la théorie darwinienne, à savoir que l'humanité n'est pas née d'une intention créatrice divine, mais d'un processus complètement aveugle de sélection de forme moléculaire aléatoire. L'importance culturelle de la théorie de l'évolution est donc incommensurable, car elle constitue la pièce maîtresse, le couronnement de la vision naturaliste du monde ; elle représente le triomphe final de la thèse séculière qui, depuis la fin du Moyen-âge, a évincé la vieille cosmologie naïve de la Genèse dans l'esprit de l'homme occidental.
>
> Notre siècle serait incompréhensible sans la révolution darwinienne. Les courants sociaux et politiques qui ont balayé le monde au cours des quatre-vingts dernières années auraient été impossibles sans sa sanction intellectuelle. Alors qu'au siècle précédent, c'est le succès croissant des idées laïques qui ouvrit la voie à l'acceptation du concept d'évolution, n'est-il pas ironique de penser qu'aujourd'hui c'est, peut-être, la vision darwinienne de la nature qui est avant tout responsable de l'agnosticisme et du scepticisme de notre temps ; ce qui fut autrefois une déduction du matérialisme est devenu son fondement.
>
> L'influence de la théorie de l'évolution dans des domaines très éloignés de la biologie est un des exemples les plus spectaculaires de l'histoire, il illustre comment une théorie hautement spéculative, dépourvue de preuves scientifiques réellement solides, peut réussir à façonner le mode de pensée d'une société toute entière et à dominer les perspectives d'une époque. Compte tenu de sa portée historique, des transformations morales et sociales engendrées dans la pensée occidentale, on aurait pu espérer que la théorie darwinienne serait en mesure de fournir une explication exhaustive et entièrement plausibles à tous les phénomènes biologiques – depuis l'origine de la vie, en passant par toutes ses manifestations, jusqu'à l'intellect de l'homme. Le fait qu'elle ne soit ni tout à fait plausible ni exhaustive est très préoccupant. On aurait pu s'attendre qu'une théorie aussi capitale, une théorie qui a littéralement changé le monde, soit autre chose qu'une spéculation métaphysique, qu'un mythe.
>
> En fin de compte, la théorie darwinienne de l'évolution n'est ni plus ni moins que le grand mythe cosmogonique du XX^e^ siècle. Comme la cosmologie de la Genèse qu'elle a remplacée, comme les mythes antiques de la Création, elle satisfait au même besoin psychologique profond qui […] a motivé tous les fabricants de mythes cosmogoniques du passé, le besoin d'une explication de l'origine du monde qui embrasse toute la réalité.
>
> En dépit du prestige de la théorie de l'évolution et des efforts intellectuels considérables dépensés pour enfermer les systèmes vivants dans les limites de la pensée darwinienne, la vérité est que la nature refuse de se laisser emprisonner. En dernière analyse, on en sait encore très peu sur la façon dont apparaissent les nouvelles formes de vie. Le « mystère des mystères » – l'origine d'êtres nouveaux sur Terre – est toujours aussi énigmatique qu'à l'époque où Darwin embarquait sur le Beagle.[45] »

Sans la théorie darwinienne, il ne serait pas possible de rendre compte de l'ordre des êtres vivants par le hasard uniquement. Ainsi, le matérialisme était une idée saugrenue avant qu'il ait pu produire une explication de l'évolution de la vie. Mais le darwinisme est-il une théorie satisfaisante ? Le darwinisme peut être considéré comme établi pour ce qui est de la microévolution ; mais le passage à la macroévolution demeure, et ce depuis Darwin, extrêmement problématique. Il est possible que demain il résolve ses problèmes, mais aujourd'hui ce n'est toujours pas fait.

On a pris l'habitude de renommer la théorie darwinienne et de l'appeler théorie synthétique de l'évolution. Je ne suivrais pas cette mode, cette nouvelle dénomination ne me paraît pas pertinente. Un jour on l'appelle darwinisme, ensuite néo-darwinisme maintenant théorie synthétique de l'évolution. Mais cela ne correspond à aucun changement fondamental dans la théorie, seulement à un enrichissement. Le darwinisme consiste à dire que les micromutations et la sélection naturelle sont suffisantes pour expliquer l'évolution. La prétendue théorie synthétique ne dit rien de plus, des concepts et arguments nouveaux ont bien sûr été intégrés au darwinisme, mais non des concepts fondamentaux.

Il a été clairement prouvé que des processus darwiniens font apparaître de nouvelles espèces. Mais le problème, que les darwiniens ne semblent pas voir, est qu'il faudrait montrer qu'il est suffisant. Autrement dit, qu'il n'existe pas d'observation dont le darwinisme ne parvienne pas à rendre compte.

Montrer qu'il est suffisant serait, sans doute, mission impossible. Mais il doit alors montrer, surtout s'il veut servir d'argument en faveur du matérialisme, qu'il n'est pas invalidé par certaines observations. D'autant qu'il ne doit pas seulement expliquer la structure des êtres vivants mais aussi la partie innée de leur comportement. Le monde vivant est sans doute beaucoup trop complexe pour que l'on puisse prouver que la théorie est suffisante, mais si elle est insuffisante, il est plus facile de le prouver.

Des quantités d'observations ont été avancées à l'encontre de la théorie darwinienne. Les darwiniens peuvent cependant presque toujours imaginer des scénarios possibles et passablement scabreux compatibles avec le darwinisme. Et si ces scénarios ne sont pas prouvés, ils peuvent au moins faire barrage aux arguments que l'on peut avancer à son encontre. Sauf que, donner une explication n'est pas expliquer, cela réclame quelque chose de plus. Pour qu'une explication explique réellement il faut vérifier que, dans la réalité, cela se passe effectivement ainsi. Mais, dans les explications qui sont données pour masquer les difficultés du darwinisme cette phase est escamotée. L'explication est considérée comme bonne car elle conforte le darwinisme et qu'il est la seule théorie compatible avec le matérialisme dont nous disposons.

Les scientifiques admettent souvent cette idée de Karl Popper qu'une théorie pour être scientifique doit être falsifiable. Et une théorie est scientifique quand elle a supporté l'épreuve des tentatives de falsification. J'ai montré que ce n'est pas mon idée du caractère de scientificité, mais c'est très souvent le leur. Mais, en ce qui concerne le darwinisme, ils se gardent bien de le mettre en pratique, c'est à dire de rechercher des observations qui seraient susceptibles de l'invalider. Ils se contentent d'apporter des preuves de sa validité alors que le problème n'est pas là et qu'il faudrait démontrer sa suffisance. Et, à tout le moins, d'essayer de vérifier qu'elle n'est pas insuffisante, or il se trouve qu'il y a bien des observations qui ne cadrent pas avec le darwinisme.

À commencer par les découvertes de la paléontologie, qui montrent que les espèces apparaissent brusquement dans les couches fossiles, restent relativement stables, et disparaissent, schéma qui ne concorde guère avec le darwinisme. Pour une théorie qui est

censée expliquer l'évolution, ne pas s'accorder avec ce que l'on observe de cette évolution, est tout de même assez gênant. Ces observations ne l'invalident pas à strictement parler, mais lui imposent certaines contraintes. Peut-il les supporter ? Je ne suis pas capable de répondre à cette question. Michael Denton a élaboré une critique du darwinisme, voici sa conclusion :

> « Quelle que soit notre opinion sur le statut actuel de la théorie darwinienne, quelles que soient les raisons de son attrait incontestable ou la réalité de son état de crise, il est une chose certaine, après un siècle d'efforts intensifs, les biologistes n'ont pas réussi à lui apporter une quelconque validation significative. De fait, la nature n'a pas été réduite au continuum exigé par le modèle darwinien et le hasard n'est pas non plus devenu plus crédible en tant qu'agent créateur de la vie.[46] »

Les darwiniens n'ont pas vraiment l'air de se rendre compte à quel point il y a des gens pour lesquels la proposition selon laquelle l'horloge du vivant pourrait fonctionner sans horloger semble toujours aussi ahurissante. Même quand on adopte une conception mécaniste de la vie, comme c'est le cas de Denton, il n'en reste pas moins que c'est une mécanique absolument extraordinaire ; et l'idée que cette mécanique ait pu se fabriquer toute seule reste une affirmation à priori absolument invraisemblable. Et une affirmation invraisemblable réclame des preuves dont la qualité soit à la hauteur de son invraisemblance. Ce qui n'est sans doute pas le cas ici. La contrainte logique et observationnelle est-elle réellement si forte que celui qui refuserait le darwinisme ne le devrait qu'à ses préjugés ou à sa mauvaise foi ?

Michael Behe

Une autre critique du darwinisme particulièrement forte a été élaborée par Michael Behe dans son ouvrage *La boîte noire de Darwin*. Cette boîte noire est la cellule qui, à l'époque de Darwin, était inaccessible. Il montre qu'au sein des cellules des processus se déroulent dont le darwinisme ne peut pas rendre compte. Behe montre que certains de ces processus sont irréductiblement complexes.

La complexité irréductible signifie que certains des pas du processus évolutif ne peuvent pas être petits ; et ainsi ne peuvent plus être expliqués par le hasard. Certaines fonctions réclament un bon nombre de protéines pour être opérantes. Et si une seule d'entre elles est seulement légèrement différente, la fonction n'est plus du tout assurée.

Or, le darwinisme suppose que toutes les fonctions existantes aient pu être améliorées pas à pas par une micromutation, et ont pu ainsi faire l'objet d'une sélection. C'est ce que l'on appelle le gradualisme. Les mutations ne peuvent être que des micromutations pour pouvoir être expliquées par le hasard. Et pour qu'elles puissent être sélectionnées il faut qu'elles correspondent à une amélioration, même minime, d'une fonction.

Ce qui est intéressant dans la critique de Behe est qu'il touche au postulat fondamental du darwinisme, le gradualisme. L'évolution ne serait plus progressive, au moins au regard de certaines fonctions, mais devrait procéder par saut. Bien entendu, les darwiniens ont émis des critiques envers celui-ci.

Le postulat fondamental du darwinisme est aussi son point aveugle, celui-ci est posé sans réel examen, sans discussion ; il est pourtant très loin d'être évident, c'est le moins que l'on puisse dire. Il n'est vraiment pas évident de comprendre comment une fonction peut être améliorée par un processus constamment graduel et que chaque pas corresponde à un gain de fonction permettant la sélection naturelle, et encore moins de comprendre comment on pourrait passer d'une fonction à une autre par un processus également graduel et qu'à chaque pas on obtienne une meilleure viabilité. Le postulat fondamental du darwinisme

mériterait tout de même un examen plus sérieux, aujourd'hui, il n'est pas seulement loin d'être évident, avec la critique de Behe il est apparemment réfuté.

Or, comme nous l'avons vu, le matérialisme repose sur la théorie darwinienne, et le darwinisme repose entièrement sur ce postulat. La critique de Behe est donc particulièrement importante, et c'est sans doute la raison pour laquelle elle n'est pas sérieusement examinée.

Il serait présomptueux de la part d'un non-spécialiste de prendre position sur ce problème ou de préjuger de l'avenir du darwinisme. Le monde vivant est extraordinairement complexe et un tel jugement réclame une connaissance approfondie.

Il n'existe pas de véritable spécialiste du darwinisme, c'est dommage. Le darwinisme est une théorie trop importante et cette absence de spécialiste manque. Pour en parler correctement, il faudrait connaître sérieusement la biochimie, la paléontologie, la zoologie, l'éthologie, la génétique, la dynamique des populations et même la botanique, ça fait beaucoup pour un seul homme. Beaucoup trop sans doute, il faudrait donc organiser des études collectives réunissant tous ces spécialistes. Encore faudrait-il qu'ils aient l'esprit ouvert et sachent laisser de côté leurs présupposés, mais c'est peut-être beaucoup demander dans le monde où nous vivons. Sauf que, pour l'invalider, il n'est pas forcément nécessaire de connaître tout cela.

En attendant, la critique de Denton et surtout celle de Behe, empêche que le darwinisme puisse être considéré comme validé scientifiquement.

Les darwiniens et les non-darwiniens se reprochent mutuellement d'avoir pris leur position en fonction de présupposés philosophiques, et il semble qu'ils aient tous les deux raison. Compte tenu des difficultés auxquelles la théorie se trouve confrontée, elle ne peut pas être considérée comme une théorie scientifique (au sens où sa validité serait garantie par la science), mais seulement comme une hypothèse, uniquement toutefois du point de vue de sa suffisance ; la microévolution semble prouvée, mais pas la macroévolution. Et je doute beaucoup que ceux qui la considèrent comme validée, ou invalidée, ait pu prendre leur position d'une manière détachée de leurs présupposés philosophiques.

Les physiciens n'arrêtent pas d'essayer de casser leurs théories en imaginant des expériences qui pourraient les mettre en défaut, normalement. Mais quand quelqu'un s'essaie à une critique du darwinisme, nombre de biologistes crient au scandale. De quel côté est-la science ? Mais voici ce que disait Pierre Thuillier :

> « P. Thuillier : Quitte à simplifier un peu, disons qu'il faut admettre que des processus physico-chimiques peuvent fournir l'explication ultime des phénomènes vitaux. Ce qui n'est pas évident pour tout le monde. Il serait possible, je pense, de montrer que des présupposés de ce genre sont partout présent dans les sciences biologiques. De ce point de vue, le néodarwinisme a aujourd'hui une grande importance, même s'il est critiqué. Car il constitue une sorte de philosophie biologique très large qui fournit de grands axes de recherche en embryologie, en génétique, en écologie, etc.
>
> E. Noël : Mais les scientifiques seraient-ils satisfaits de vous entendre parler de « philosophie » ? !
>
> P. Thuillier : Peut-être pas … Car ils se méfieraient. Or, en fait, la recherche scientifique ne se déroule pas dans le vide. Il faut avoir des idées, des hypothèses qui guident le travail. Mais les scientifiques n'aiment pas toujours en parler. Ils trouvent qu'il est indiscret, en quelque sorte, de les interroger là-dessus. S'ils sont un peu méfiants, s'ils n'aiment pas donner un jugement simple sur le « darwinisme » en général, c'est peut-être parce que le système darwinien est trop vaste, trop ambitieux : il se présente presque comme une philosophie, justement. Pour certains esprits positifs, il est plus raisonnable de s'en tenir à des discours plus précis, plus « expérimentaux » […]. Malgré les incertitudes, je crois que la

> solution, si elle doit être trouvée, sera trouvée du côté du néodarwinisme. Il me paraît plus vraisemblable et plus intéressant de croire que des processus naturels ont fait émerger la vie, puis formé les espèces. Je préfère cela aux pseudo-explications par Dieu ou par je ne sais quels « principes Vitaux ». Mais c'est un choix philosophique, et il faut le dire clairement.[47] »

Voici également ce que disait Richard Lewontin, professeur de génétique à Harvard :

> « Nous prenons le parti de la science en dépit de l'absurdité manifeste de certaines de ses constructions, en dépit de son échec à tenir bon nombre de ses extravagantes promesses [...] nous le faisons, car nous avons un engagement supérieur, un engagement envers le matérialisme. Non que les méthodes et les institutions scientifiques nous obligent d'une manière ou d'une autre à accepter une explication matérialiste du monde phénoménal, mais, au contraire, parce que nous sommes contraints, en vertu de notre adhésion à priori aux causes matérielles, de créer un système de recherche et un attirail de concepts qui produisent des explications matérielles, même si celles-ci vont contre 1'intuition, même si elles semblent insensées au profane. Qui plus est, ce matérialisme est absolu, car nous ne pouvons permettre à un dieu de passer un pied dans la porte.[48] »

Malheureusement, tout le monde n'est pas aussi honnête que l'était Thuillier ou Lewontin pour le reconnaître. Il faut voir que le darwinisme est la seule théorie compatible avec le matérialisme. Et il semble clair aussi que la plupart des biologistes ne l'acceptent, ou la refusent, qu'en fonction de présupposés philosophiques. Mais du coup, elle ne peut plus servir ni de validation, ni d'invalidation, au matérialisme.

Il n'est toutefois pas si courant que des matérialistes ne soient pas dupes de l'absence de fondement de la théorie darwinienne. Mais, soit on prend position en faveur du darwinisme en fonction de ses présupposés métaphysiques, et dans ce cas le darwinisme ne peut plus servir d'argument au matérialisme. Soit on est capable de prendre position en sa faveur indépendamment de ses présupposées métaphysiques, mais qui l'est, et alors seulement le darwinisme peut servir d'argument au matérialisme ; même si ce ne serait pas un argument décisif.

En fait, c'est un parti pris en faveur du matérialisme méthodologique. Celui-ci interdit de mettre en cause le darwinisme. Comme il est la seule théorie possible dans le cadre du matérialisme, toute remise en cause tend à invalider celui-ci. Bien des domaines de la science, particulièrement le darwinisme, sont lourdement grevés par ce principe, il me faut maintenant l'examiner.

Le matérialisme méthodologique

Le matérialisme méthodologique, parfois appelé naturalisme méthodologique, est une exigence selon laquelle toute hypothèse ou toute théorie en science doit être compatible avec le matérialisme.

Dans notre société, la science est la référence en matière de théories, or la science est dominée par ce principe. Il dicte les travaux, les publications et les crédits attribués à la recherche. On pourrait s'attendre à ce qu'un tel principe soit justifié de façon sérieuse, nous allons voir qu'il n'en est rien. Aussi et surtout, si l'on admet un tel principe, on doit en tirer les conséquences. Ce sera le second point clé de cette critique du matérialisme : il portera sur la pertinence de ce principe et des conséquences que son adoption devrait entraîner.

Je partirais des textes de Guillaume Lecointre, c'est ce que j'ai pu trouver de plus élaboré comme justification de ce principe. Sa position est intéressante pour plusieurs raisons. Elle représente un excellent exemple de ce sur quoi repose la pensée de notre époque, tout au moins la pensée matérialiste dominante. La position de Lecointre est claire et complète et permet de mettre plus facilement à jour son défaut. Il consiste à nous faire

croire que c'est par une attitude intellectuellement neutre et sans préjugé qu'elle serait parvenue au matérialisme. La justification de Lecointre est d'autant plus intéressante qu'elle ne peut être considérée comme une position isolée puisqu'elle a été publiée, dans un article indisponible aujourd'hui, sur le site du CNRS. Voyons tout d'abord :

> « La science ne peut s'initier que sur un *scepticisme radical concernant les faits*. Nous n'expérimentons sur le monde réel que parce que nous nous posons honnêtement des questions.[49] »

> « la science observe un matérialisme méthodologique, mais elle n'est pas pour autant une philosophie matérialiste. Les scientifiques n'ont d'ailleurs aujourd'hui aucun objectif collectif d'ordre philosophique.[50] »

La science doit être ontologiquement et philosophiquement neutre, nous sommes entièrement d'accord là-dessus. Pour ma part, j'aimerais mettre l'accent sur le " honnêtement " car je ne suis pas du tout convaincu de celle-ci en ce qui le concerne. Nous pouvons nous étonner de l'insistance avec laquelle Lecointre défend le matérialisme méthodologique. Il pense toutefois pouvoir préserver la neutralité philosophique. Nous allons voir comment il procède.

Certains scientifiques semblent beaucoup craindre ce non-respect du matérialisme méthodologique. Ce sont toujours des matérialistes (ontologiques) qui défendent le matérialisme méthodologique en science, je ne connais pas d'exception. Mais on peut se demander pourquoi : craindraient-ils que le matérialisme ontologique finisse par être invalidé si la science renonçait au matérialisme méthodologique ?

Si j'étais un matérialiste convaincu, il me paraît clair que je penserais que la science doit abandonner son matérialisme méthodologique afin de montrer que le spiritualisme est faux, elle ne pourrait le faire qu'à cette condition. Car, même quand elle semble valider le matérialisme, on peut toujours penser que c'est à cause de ce principe méthodologique. Mais nombre de scientifiques ne semblent pas l'entendre pas ainsi.

La défense du matérialiste méthodologique se fait bien sûr au nom d'une défense de la science. Mais comment se fait-il que les matérialistes soient les seuls à juger nécessaire ce matérialisme méthodologique pour la défense de la science. Les scientifiques spiritualistes aussi défendent la science, mais ils ne font tout au plus qu'accepter, sans le défendre, ce matérialisme méthodologique. Ils n'ont d'ailleurs pas le choix, ils ne l'acceptent que parce qu'il leur est imposé, et Lecointre, voudrait même leur imposer par contrat :

> « Il ne s'agit pas de délivrer une norme ni une description angélique de ce que font les scientifiques dans leur laboratoire, mais d'énoncer enfin les termes d'un contrat qui est le suivant : scepticisme initial sur les faits et leurs interprétations, réalisme de principe, matérialisme méthodologique et rationalité.[51] »

Les scientifiques l'adoptent par la pression sociologique, même quand ils ne sont pas matérialistes et quand bien même ils ne sont pas d'accord avec ce principe méthodologique, tout simplement parce que c'est nécessaire pour leur carrière. Lecointre accentue cette pression en prétendant que l'adoption du matérialisme méthodologique devrait faire partie d'un contrat. C'est effectivement ainsi que cela se passe, mais il s'agit seulement d'un contrat implicite, avec Lecointre, au moins, il deviendrait explicite. Mais peut-on tenir tout cela ensemble ? Et une telle exigence aurait, à tout le moins, besoin d'une justification solide, nous allons voir si c'est le cas.

Avec ce principe, certains scientifiques prétendent interdire à tout scientifique de faire des recherches incompatibles avec le matérialisme et à défaut, comme mesure de rétorsion – et on peut se demander s'il n'est pas heureux qu'ils n'en aient point d'autres – ils sont considérés comme non-scientifiques et éventuellement poussés vers la porte de sortie.

Les scientifiques spiritualistes préféreraient voir la science prendre en compte l'ensemble des observations et des hypothèses et ainsi rester philosophiquement neutre. Ils ont effectivement beaucoup de mal à comprendre, c'est le moins que l'on puisse dire, comment la science peut préserver sa neutralité philosophique en adoptant le matérialisme méthodologique.

Et comment Lecointre peut-il concilier : « scepticisme initial sur les faits et leurs interprétations » avec le matérialisme méthodologique ? Il définit six attendus que devrait présenter la méthode scientifique que voici :

1) Le scepticisme initial
2) Le réalisme
3) La rationalité
4) Le matérialisme méthodologique
5) La transparence des procédures
6) La prise en compte de toutes les données disponibles pertinentes au regard de la question posée.[52]

Voici un extrait de ses commentaires à propos du quatrième et du sixième attendu :

> « La science observe un *matérialisme méthodologique* : tout ce qui est expérimentalement accessible dans le monde réel est matériel ou d'origine matérielle. » [...]
>
> « Cela semble aller de soi, mais en sciences on ne fait pas son marché dans les données. C'est-à-dire qu'on ne se permet pas de ne prendre en compte que les faits qui vont dans le sens qui nous intéresse et de négliger les autres. Cela est évident et relèverait même du premier attendu : c'est en arrivant dans l'espace des sciences avec la volonté de prouver une conviction déjà faite qu'on se conduirait ainsi.[53] »

Je ne partage absolument pas ces exigences, penser ensemble constitue une exigence suffisante, comme nous l'avons vu, mais discutons de celles-ci. Le quatrième attendu est-il vraiment compatible avec le sixième ? Si le matérialisme est faux quelque chose comme l'esprit pourrait bien se manifester dans le monde et rendre impossible la conciliation de ces deux attendus, et la science ne pourrait plus alors respecter l'exigence de neutralité. Une telle compatibilité n'est donc possible que si le matérialisme ontologique est vrai. Ainsi, il n'est pas possible de tenir ensemble : 1) la neutralité philosophique et ontologique, 2) le matérialisme méthodologique, 3) la prise en compte de toutes les données.

Lecointre prétend que, s'il existe des scientifiques spiritualistes désirant voir la science abandonner le matérialisme méthodologique, ce n'est pas pour préserver sa neutralité, mais au contraire pour mettre la science au service du spiritualisme. Voici ce qu'il dit :

> « C'est en ce sens qu'on ne saurait demander à la science, comme le font les spiritualistes, de servir sur commande une posture philosophique, quelle qu'elle soit.[54] »

C'est tout de même assez surprenant, la démarche de Lecointre est assez clairement motivée par la tentative d'échapper à la critique constante que font les spiritualistes et qui voient dans le matérialisme méthodologique une attitude dogmatique. Il va même jusqu'à retourner la critique et reprocher aux spiritualistes de vouloir mettre la science au service de leur position philosophique.

Mais il faut voir que si l'on abandonnait ce principe matérialiste méthodologique, cela ne pourrait servir le spiritualisme qu'à la condition que le matérialisme ontologique soit faux, et si le matérialisme est vrai, il n'a évidemment absolument rien à craindre d'un tel abandon. Mais peut-être que les matérialistes ne sont pas vraiment convaincus de la validité

de celui-ci et que ce serait la raison pour laquelle ils craignent de voir la science renoncer à ce principe méthodologique.

Remarquons qu'il y a là une asymétrie. Les scientifiques spiritualistes ne réclament jamais le remplacement du matérialisme méthodologique par un spiritualisme méthodologique, contrairement à ce que dit Lecointre. Ils réclament la neutralité de la science du point de vue philosophique. Ils réclament que la science prenne en compte toutes les classes de phénomènes et d'hypothèses, pour cela ils considèrent que la science doit abandonner ce principe, ce qui paraît logique. Mais Lecointre réussi à renverser complètement cette logique et à affirmer à peu près le contraire. On devine déjà qu'il va lui falloir tenir des raisonnements assez scabreux pour y arriver ou tout au moins à faire semblant, son raisonnement sera effectivement assez facile à démonter. De plus, après avoir fait ce reproche, cela n'empêche nullement Lecointre de vouloir faire servir la science à la défense du matérialisme ontologique. Voici ce qu'il dit :

> « D'ailleurs, il existe bien des scientifiques qui sont irréprochables dans leur métier et qui ont pourtant choisi pour leur vie privée des options métaphysiques incompatibles avec un matérialisme philosophique. Par ailleurs, libre à certains philosophes de s'inspirer des contraintes inhérentes au matérialisme méthodologique des sciences pour conforter un matérialisme philosophique ; mais cela ne concerne pas la science dans ses méthodes ni dans son projet collectif de construction de connaissances objectives.[55] »

« irréprochables dans leur métier » cela veut dire aux yeux de Lecointre qu'ils respectent le matérialisme méthodologique. Mais peuvent-ils vraiment faire autrement ?

Cette phrase est très curieuse : « libre à certains philosophes de s'inspirer des contraintes inhérentes au matérialisme méthodologique des sciences pour conforter un matérialisme philosophique. » !!! Il est clair que ce serait plutôt une neutralité méthodologique qui pourrait conforter quelque chose, à ceci près que l'on ne pourrait plus choisir ce qu'elle confortera.

La tentative de justification du matérialisme méthodologique par Lecointre repose sur deux points :

1) C'est au nom d'un principe prétendument logique, le principe de parcimonie, que le matérialisme méthodologique doit être accepté en science.

2) L'adoption du matérialisme méthodologique étant faite au nom d'un principe logique, et non pas en raison d'une position ontologique, cela permet de prétendre que la science reste philosophiquement neutre.

Et ainsi, la science étant prétendument philosophiquement neutre, les philosophes sont invités à prendre en compte les données de la science.

C'est le premier point qui est important. Bien évidemment, on ne peut pas imposer en science un matérialisme méthodologique au nom d'un matérialisme ontologique. Sinon, la science n'est plus neutre et ne peut plus rien dire par rapport à l'ontologie. Et réciproquement, si on veut lui faire dire quelque chose sur le plan ontologique, il faudrait qu'elle renonce au matérialisme méthodologique. Mais il y aurait évidemment alors un risque à courir : que la science invalide le matérialisme ontologique. Ainsi, si l'on veut que la science valide (ou fasse semblant de valider) un matérialisme ontologique, sans prendre le risque qu'il puisse être invalidé, il faut imposer ce principe méthodologique au nom de tout autre chose qu'un matérialisme ontologique. Comment peut-on faire cela ? C'est assez simple, puisqu'on ne peut l'imposer au nom d'une position ontologique, on ne peut le faire qu'au nom de la logique. Voyons si c'est possible et regardons ce qu'il dit :

> « Troisième attendu : la rationalité
>
> La rationalité consiste à respecter la logique et le principe de parcimonie. [...]

> La parcimonie est également requise. Lorsque nous avons le choix entre plusieurs scénarios ou plusieurs théories, la parcimonie consiste à choisir le scénario ou la théorie qui minimise le nombre d'hypothèse surnuméraire. En somme, c'est le principe d'économie d'hypothèse, principe assez intuitif.[56] »

Le premier geste consiste donc à accorder en science la primauté à la logique. Mais en science, ce n'est pas la logique qui constitue le critère premier des raisonnements et encore moins le principe de parcimonie, mais l'observation. Si deux observations nous paraissent logiquement contradictoires, il ne s'agit pas de récuser l'une ou l'autre au nom de la logique, mais d'essayer de comprendre comment nous pouvons logiquement les tenir ensembles. L'histoire des sciences nous offre bien des exemples.

Le premier critère pour juger d'une théorie réside toujours dans les données factuelles. Le meilleur raisonnement n'est pas celui qui satisfait le mieux à la logique, et encore moins à la parcimonie, mais celui qui rend le mieux compte d'un ensemble d'observations.

L'inversion du rapport entre le réel et la logique est déjà, par lui-même, extrêmement suspect. En effet, pour mettre la science au service d'une idéologie quelconque il faut commencer par inverser ce rapport. C'est-à-dire commencer par juger des théories scientifiques au nom de principe philosophique et ensuite seulement les confronter au réel. Nous avons observé une telle inversion de ce rapport en URSS lors de l'affaire Lyssenko. Le marxiste était censé être une science, mais que faire quand la science ne confortait pas le marxisme ? Les théories devaient donc d'abord servir les objectifs des marxistes et ensuite seulement le réel avait droit à la parole.

Quand le réel est relégué au second plan c'est toujours le signe que la science est mise au service d'une idéologie, car c'est évidemment le seul moyen. Quand l'observation est première, on ne sait plus où l'on va, on ne peut plus décider quoi penser, c'est le réel qui décide.

Après avoir inversé ce rapport, le second pas consiste à intégrer un critère au nom duquel les théories scientifiques seront jugées. Ce second pas trahit la motivation. La simple inversion du rapport ne révèle pas au nom de quoi on veut asservir la science, mais avec le second point on révèle forcément la finalité de ce renversement. Voyons comment Lecointre procède pour ce second pas.

Il consiste à intégrer à la logique un principe de parcimonie. Il n'a pas à sa disposition une autre prétendue science, comme l'avaient les marxistes, au nom de laquelle il pourrait imposer le matérialisme méthodologique. Il ne dispose que de la logique.

Le non-respect de ce principe de parcimonie est vu comme une faute de logique : « La parcimonie est également requise. » Il dit aussi dans un autre texte : « Les théories les plus parcimonieuses sont donc les plus cohérentes.[57] » Ce principe de parcimonie est donc perçu comme faisant partie intégrante de la logique. C'est évidemment totalement faux. Je ne connais pas beaucoup la logique, mais je ne crois pas qu'il puisse exister un seul traité de logique qui fasse du principe de parcimonie un principe logique.

Il existe en mathématiques quelque chose qui ressemble à ce principe de parcimonie. Les mathématiciens ont souvent le choix entre plusieurs raisonnements pour parvenir à un même résultat. Ils choisissent toujours le plus simple non seulement en raison de sa simplicité mais aussi de son élégance. Mais il est clair que le choix premier revient toujours à la logique, quand on fait ce choix de la simplicité c'est toujours entre plusieurs raisonnements qui sont logiquement équivalents. Le choix de la simplicité est fait en fonction de critères pratique ou esthétique, et il n'est jamais compris comme un critère logique. La logique prévaudra toujours sur la simplicité, de même qu'en science

l'observation prévaut sur la logique. C'est même plus fort que cela, ou ça devrait l'être. Si l'on observe un phénomène incompatible avec notre façon de pensée, cela ne constitue en rien une raison pour le rejeter, mais au contraire il présente d'autant plus d'intérêt, nous verrons des exemples.

Toutefois, il y a ici une différence importante avec les mathématiques. Ce pseudo-principe de parcimonie ne concerne pas du tout la longueur ou la simplicité d'un raisonnement, mais les notions auxquelles il fait appel, c'est l'économie des hypothèses ou des notions. Il existe cependant une différence importante, il s'agit en mathématique d'une simplicité dans le déroulement logique d'un raisonnement, alors que le principe matérialiste méthodologique présente une portée ontologique.

En fait, ce principe de parcimonie ne pourrait, à la rigueur, être invoqué que pour départager deux théories non pas logiquement équivalentes, comme en mathématiques, mais épistémologiquement équivalentes. C'est-à-dire qui rendent aussi bien compte l'une que l'autre de la réalité, puisque c'est toujours l'observation qui est première.

Cela existe. Dans ce cas, on parle de sous-détermination des théories par l'expérience. Cette expression technique est facile à comprendre. Cela signifie tout simplement que deux théories peuvent rendre compte de façon aussi satisfaisante l'une que l'autre d'un ensemble d'observations et ainsi qu'on ne peut les départager. C'est rare, et il est possible que cela ne se rencontre qu'en physique. Et en fait, si deux théories concurrentes rendent aussi bien compte l'une que l'autre des données factuelles, il est préférable de les conserver toutes les deux en attendant que des données supplémentaires puissent les départager et c'est d'ailleurs ainsi que cela se passe, normalement. C'est même précisément en les conservant toutes les deux que la science peut préserver sa neutralité philosophique, au moins si ces théories ne sont pas philosophiquement neutres. Et cela signifie aussi que ce pseudo-principe de parcimonie, loin d'être neutre, affecte de façon tout à fait directe la neutralité de la science.

Ce principe de parcimonie est en fait hérité du rasoir d'Occam. Il est intéressant de comprendre qu'Occam introduisit son " rasoir " contre la manière dont raisonnaient les théologiens. Devant une difficulté logique ils introduisaient un concept ad hoc dont le seul but était de préserver la doctrine. Évidemment, ce concept introduisait d'autres difficultés que l'on résolvait par un autre concept ad hoc, ce qui conduisait à un embrouillamini invraisemblable.

Lecointre justifie ce principe ainsi : « les hypothèses suffisantes les plus simples sont les plus vraisemblables ». Le mot important ici est " suffisantes ". Mais, évidemment, la première chose que l'on attend d'une hypothèse n'est pas d'être simple mais de rendre compte au mieux des observations.

Mais le point essentiel est qu'il inverse les rapports du réel et de la raison. Il fait en sorte que c'est la raison qui doit juger des théories et non pas l'observation. Nous voyons que nous retombons dans une opposition analogue à celle d'une démarche encyclopédique et analytique, et en science c'est clairement l'observation qui doit être première. C'est sur une telle inversion des rapports entre l'observation et la raison que le matérialisme se fonde et c'est l'observation qui peut éventuellement le récuser ; et c'est en niant certaines observations par un discours prétendument rationnel qu'il parvient vaille que vaille à se maintenir, mais pour combien de temps encore ?

Il donne toutefois une autre justification qui consiste à dire que des entités non-matérielles seraient expérimentalement inaccessibles, et que seul ce qui concerne la matière

est accessible. D'ailleurs, celle-ci peut sembler à priori beaucoup plus intéressante et plus correcte. La justification de Lecointre du matérialisme méthodologique passe aussi par là :

> « Quatrième attendu : le matérialisme méthodologique
>
> Tout ce qui est expérimentalement accessible dans le monde réel est matériel, *ou matière*, ce qui est *changeant* (par définition), c'est-à-dire ce qui est doté d'énergie. [...]
>
> En d'autres termes, la science ne sait pas s'emparer d'entités définies *à priori* comme nécessairement immatérielles (esprits, élans vitaux, phlogistique, âmes, spectres, fantômes, anges, etc.) ; cela participe de sa définition.[58] »

Il semblerait que beaucoup ont l'impression que quand on fait référence à des entités non-matérielles on peut raconter absolument n'importe quoi et qu'aucune vérification n'est possible. Une telle justification semble beaucoup plus valable, au moins en apparence, que ce principe de parcimonie. Mais bien que cela paraisse très logique et pertinent, nous pouvons faire deux critiques : l'une que c'est complètement faux et l'autre que c'est très spécieux.

Tout d'abord, que fait-on quand on est face à des observations où une hypothèse comme celle de l'âme, par exemple, s'impose d'elle-même, au moins en tant qu'hypothèse ?

D'autre part, nous avons vu que les référents des concepts explicatifs auxquels la science fait appel ne sont pas localisés spatio-temporellement, sont donc inaccessibles à l'expérience directement, et qu'une théorie scientifique y a nécessairement recours. Et si les concepts explicatifs sont nécessairement métaphysiques, on ne voit pas pourquoi ils devraient être limités aux propriétés de la matière.

Les meilleures théories ne sont donc pas les plus parcimonieuses, ni celles qui respectent le matérialisme méthodologique, mais celles qui rendent le mieux compte des observations, c'est-à-dire en restant logique, bien entendu, mais surtout en n'excluant aucune observation. En somme, Lecointre affirme donc que les théories scientifiques doivent obéir :

Premièrement à la logique. De plus, cette logique devrait inclure le principe de parcimonie, celui-ci justifiant le matérialisme méthodologique.

Secondement à l'observation.

Je pense, et normalement les scientifiques considèrent, que les théories scientifiques doivent obéir :

Premièrement à l'observation.

Secondement à la logique.

Et à rien d'autre. C'est seulement à cette condition que la science pourra préserver sa neutralité philosophique. Ce n'est tout de même pas compliqué, et il faut développer des arguties assez scabreuses pour affirmer le contraire.

Il y a une autre raison pour laquelle le réel est mis en second. Les scientifiques s'intéressent aux théories avant de s'intéresser au réel, en ceci qu'ils ne s'intéressent qu'à ce qu'ils sont susceptibles d'expliquer. Être scientifique, ce n'est pas collectionner des faits, tout au moins ça commence par là mais ce n'est pas encore de la science, c'est tenter de les expliquer. Et expliquer, cela veut dire évidemment dans les termes déjà reconnus par la science, donc dans les termes de la physique. Mais que fait-on quand nous nous trouvons devant des phénomènes inexplicables dans les termes de la physique ?

Il existe pourtant une autre approche possible de la science où l'on n'exigerait pas d'elle de forcément comprendre mais d'abord de constater. En mettant l'observation en premier, on commencerait par faire un inventaire de tous les faits sans préjugé et sans parti pris. Et surtout ceux pour lesquelles nous n'avons à priori aucune explication, et en considérant que

ce sont ceux-là les plus intéressants car ce sont eux qui ont quelque chose à nous apprendre. On peut même dire que seul ce genre de démarche serait authentiquement scientifique, précisément parce qu'elle n'aurait aucun à priori. Car en ne s'intéressant qu'à ce que l'on est capable d'expliquer, on introduit un biais.

L'attitude que je préconise est déjà celle de certains scientifiques. Certains s'intéressent aux faits plutôt qu'aux théories. Ceux-ci ne peuvent certainement pas être matérialistes. En investiguant les faits sans parti et sans préjugé, on est vite amené à se rendre compte que certains ne collent pas avec le Dogme.

C'est ici que l'on voit que la science se trouve aussi confrontée à un choix entre une démarche encyclopédique ou analytique. Le tiraillement entre les deux est peut-être même pire en science qu'en philosophie. La science ne connaît en effet rien d'autre que l'observation et la rationalité, ce qui n'est pas forcément le cas en philosophie. Lecointre essaie bien de tenir les deux ensembles, mais est-ce possible ? Peut-on intégrer tous les phénomènes observables et produire en même temps une conception globalement satisfaisante et matérialiste, même si on ne connaît évidemment pas tous les détails. Il adopte d'ailleurs une attitude très ambigüe entre une démarche encyclopédique et analytique : « Cela semble aller de soi, mais en sciences on ne fait pas son marché dans les données. C'est-à-dire qu'on ne se permet pas de ne prendre en compte que les faits qui vont dans le sens qui nous intéresse et de négliger les autres. » Mais en même temps, il met en avant la logique et plus encore sa conception particulière de la logique. Et s'il existe des données apparemment incompatibles avec le matérialisme, qu'en fait-on ?

Remarquons qu'il a oublié de nous dire si le matérialisme méthodologique s'appliquait seulement aux théories et hypothèses ou s'il concernait aussi les phénomènes. Et c'est là que l'on peut voir que cette revendication du matérialisme méthodologique devient très spécieuse. Elle ne tient que si le matérialisme est vrai, mais la question n'est évidemment pas posée. Mais peut-être que la tentative de justification du matérialisme méthodologique est précisément d'éviter que la question de la validité du matérialisme ontologique soit posée.

Car ce matérialisme méthodologique permet de tenir à l'écart de la science non pas seulement des hypothèses ou des théories, mais aussi des observations pour la seule raison qu'elles n'ont aucune explication possible à l'intérieur du matérialisme. J'en donnerai des exemples. On ne peut s'empêcher de penser que ce principe méthodologique a bon dos. C'est même complètement inadmissible dans la mesure où l'observation est première en science. La science consiste à tenter de comprendre l'ensemble de l'observation humaine. Aucune observation n'est susceptible d'être ignorée par la science et cela même si les scientifiques n'y comprennent rien, et même surtout s'ils n'y comprennent rien. Car ce sont précisément les observations auxquelles ils ne comprennent rien qui sont les plus intéressantes, ce sont elles qui vont faire progresser la science et qui ont le plus à nous apprendre et n'avoir pas d'explication ne constitue en aucun cas un argument contre un fait.

En réalité, ce principe méthodologique est un véritable obscurantisme, il existe aussi en science, il consiste à mettre à l'écart certaines observations dérangeantes. Il permet de rester coincé dans les mêmes ornières et d'éviter de se remettre en cause.

Ils ont fait tant et tant de reproches, tout à fait justifiés d'ailleurs, à l'Église pour la mainmise qu'elle opérait sur la pensée. Mais ils ont repris le flambeau et ils font exactement la même chose qu'elle avec ce pseudo-principe. Ils tiennent ainsi le même rôle que jouait l'Église comme police de la pensée. C'est évidemment quand les scientifiques écartent certains phénomènes que l'on voit le mieux à l'œuvre cette police de la pensée. Le principe

premier en science est : « Il faut sauver les phénomènes », et évidemment tous les phénomènes. Et que fait-on des phénomènes qui n'ont aucune interprétation possible dans le cadre du matérialisme ?

Ils ont ainsi remplacé la chape de plomb que l'Église faisait peser sur la pensée. Aujourd'hui on risque seulement sa carrière au lieu de la prison ou du bûcher, mais c'est peut-être seulement parce que l'époque ne le permet plus. Il n'y a d'ailleurs pas très longtemps que l'époque ne le permet plus, en URSS nous avons vu les matérialistes faire pire que l'Église. Les matérialistes d'aujourd'hui qui prônent ce principe sont les mêmes que les juges de Galilée. Comme eux, ils se protègent de toute intrusion du réel dans leur pensée.

Mais ils devraient tout de même réaliser que si le matérialisme est vrai, les hypothèses et les théories spiritualistes seront tout simplement éliminées par le libre jeu de la démarche scientifique et qu'un tel principe n'est absolument pas nécessaire. Mais peut-être que celui-ci permet d'éliminer par avance des théories, des hypothèses et même des observations, sans prendre le risque de voir mis en question ses présupposés philosophiques. Mais s'il est faux, qu'avez-vous à perdre qu'ils soient invalidés ? À moins que vous préfériez vivre d'illusions.

Il faut voir en effet que ce n'est pas n'importe quelles observations qui sont éliminées à cause de ce principe méthodologique, mais celles qui ont une extraordinaire puissance de bouleversement pour notre pensée. Un bouleversement tel que l'on peut parler d'une nouvelle affaire Galilée, ce que nous verrons. Mais si les scientifiques avaient su préserver l'esprit de la science tel qu'il était à ses débuts, ils ne reculeraient pas devant un tel bouleversement de leur pensée. Vous êtes indignes de vos ancêtres. Les savants sont devenus des fonctionnaires, c'est dommage. Ils font passer l'idéologie avant la connaissance.

Nombre de matérialistes considèrent que les découvertes de la science valident ou au moins tendent à valider le matérialisme. Yvon Quiniou[59], par exemple, pense que si les découvertes ne prouvent pas *stricto sensu* le matérialisme, elles le soutiennent largement. Mais, à aucun moment il ne semble s'apercevoir que la science obéit au principe matérialiste méthodologique, à aucun moment il ne se demande si ce principe n'interdit pas que l'on prenne en compte des données qui seraient susceptibles d'invalider le matérialisme et à aucun moment il ne se demande ce qu'il adviendrait si la science abandonnait ce principe.

Ce matérialisme méthodologique est tellement bien passé dans les mœurs que l'expression " une explication scientifique " est terriblement ambigüe. Normalement, cela devrait signifier une explication qui satisfasse aux exigences de la science, mais très souvent cela signifie une explication qui présuppose le matérialisme. Une explication non-compatible avec le matérialisme n'est pas considérée comme une explication scientifique même si elle semble s'accorder bien mieux avec ce qu'elle est censée expliquer.

Par exemple, qu'est ce qu'une explication " scientifique " des EMI ? Une explication qui ramène ce phénomène à des processus cervicaux, la seule compatible avec le matérialisme. Mais, si l'électroencéphalogramme est plat et qu'apparemment le cerveau ne fonctionne plus et que la conscience perdure malgré tout, qu'est-ce alors qu'une explication scientifique ? Elle n'est, bien souvent, qu'un bavardage compatible avec le Dogme matérialiste, même si c'est au dépend de l'observation.

Quand les scientifiques élaborent une théorie ils essayent aussitôt d'imaginer une expérience ou une observation qui serait susceptible de la casser. Mais cela est interdit quand il s'agit du matérialisme, non seulement on récuse tout ce qui pourraient invalider le

matérialisme mais on interdit même aux scientifiques par contrat, implicite ou explicite, de le mettre en cause. Et si l'on se permet d'avancer des observations incompatibles avec celui-ci, elles sont ignorées.

Le matérialisme méthodologique n'ayant aucun fondement sérieux, la science perd du coup sa neutralité ontologique, mais ce n'est pas le point de vue de Lecointre :

> « Or, si la philosophie matérialiste a, au cours de l'histoire, créé les conditions d'une émancipation politique de l'activité des scientifiques ; si la science est matérialiste en méthodes, en revanche elle ne doit rien en retour à la philosophie matérialiste, pas plus qu'à n'importe quelle philosophie. Elle n'en est aucunement prisonnière : elle est tout simplement philosophiquement non intentionnée. Pour autant, elle n'est peut-être pas dénuée de conséquences vis-à-vis de la philosophie, certains philosophes comme Quiniou considèrent que les résultats de la science constituent une contrainte passive pour la philosophie. Passive dans le sens où cette contrainte n'a jamais été produite à dessein.[60] »

Il faut tout de même un certain aplomb pour déclarer à la fois : « La science ne travaille pas avec des catégories par définition immatérielles (esprits, élans vitaux, phlogistique, âmes, spectres, fantômes, anges, etc.) ; cela participe de sa définition. » et : « la science est [...] philosophiquement non intentionnée »

Mais nous aimerions voir la science philosophiquement neutre. Nous avons vu ce qu'est, au moins selon moi, la science ainsi que la pseudoscience. Il n'y a aucune nécessité pour la démarche scientifique d'introduire un tel principe, bien au contraire. Pire, cette introduction est déjà par elle-même une attitude typiquement pseudo-scientifique. Vouloir penser ensemble constitue une exigence suffisante, ce pseudo-principe interdit au contraire de penser ensemble certaines questions, il limite le champ de la science.

C'est évidemment cette prétendue neutralité qui permet à Lecointre d'inviter les philosophes à s'inspirer des acquis de la science. Le matérialisme méthodologique est tout à fait regrettable, mais puisque les scientifiques l'adoptent, il nous faut bien en tenir compte.

La science ne pouvant prétendre à une neutralité ontologique à cause de ce principe, les philosophes doivent grandement se méfier des théories scientifiques s'ils veulent s'en inspirer pour tenter de valider une position ontologique, tout au moins une position matérialiste, et il leur faut absolument étudier des disciplines comme la parapsychologie ou la métapsychique. Car, même en supposant que les scientifiques pourraient s'en désintéresser et les disqualifier en les qualifiant de pseudosciences au nom du matérialisme méthodologique, le philosophe, heureusement pour lui, n'a pas de telles restrictions.

Et aussi, si des théories scientifiques tendent à valider le matérialisme il conviendra d'être particulièrement prudent envers elles car ce pourrait être sous l'effet de ce pseudo-principe. En revanche, si des découvertes ou des observations scientifiques malgré ou en dépit de son principe méthodologique tendent à valider une position spiritualiste, il en existe, on peut alors en tenir compte sans réserve car ce ne sera certainement pas le résultat de ses présupposés. Et surtout, il faudra veiller à prendre en compte les observations respectant tout à fait les critères de scientificité mais reléguées dans l'enfer des laboratoires et n'ayant pas droit de cité en science à cause de ce pseudo-principe, qui est une attitude typiquement pseudo-scientifique.

Avec ce pseudo-principe, ce n'est pas le matérialisme qui est le produit de la science, comme veulent le croire nombre de personnes, mais la science qui est le produit du matérialisme. Sans ce principe, la science aurait peut-être pris un tout autre visage et le matérialisme tout court n'aurait sans doute jamais réussi à s'imposer, pour la simple raison que les phénomènes incompatibles avec celui-ci auraient eu droit de cité. Ainsi, tant que les

scientifiques n'auront pas abandonné ce principe méthodologique nous devrons parler de " science matérialiste " et associer étroitement ces deux mots.

La science est peut-être le seul domaine de la pensée où les hommes ont réussi à se mettre d'accord sans exercer de coercition ou de manipulation rien que par la force des arguments, et c'est en cela qu'elle est très intéressante. Malheureusement, la réalité n'est pas aussi idyllique, l'histoire de la science présente pas mal d'épisodes où les scientifiques ont exercé des pressions et même pire. L'histoire de Semmelweis, par exemple, est une honte pour la science. Mais les arguments ont tout de même finit par triompher, sauf justement pour le matérialisme. Il n'est pas nécessaire d'être prophète pour prédire qu'ils finiront ici aussi par triompher. Ce n'est pas étonnant, les idées les plus fondamentales sont aussi les plus difficiles à remettre en cause, car elles déclenchent plus d'émotions.

Beaucoup de scientifiques ont un rapport émotionnel profond avec le matérialisme. Les scientifiques comprennent bien que la science ne peut pas prendre position sur le matérialisme ontologique alors ils se rabattent sur le principe matérialisme méthodologique. Et la coercition est toujours à l'œuvre en ce qui le concerne et elle a sans doute empêché les scientifiques de se mettre d'accord sur le matérialisme ontologique. Lecointre tente de justifier cette coercition, d'habitude ce principe est imposé sans plus de justification. Mais un esprit ouvert devra toujours avoir présent à l'esprit que c'est certainement le principal domaine où la science n'est pas neutre.

Admettons qu'il faille en science imposer un tel principe, alors il y a au moins une chose qu'il faudrait faire auparavant : c'est un débat sérieux sur sa nécessité, conformément aux habitudes de la science. Mais cela n'a jamais été fait. Si l'on ne peut pas penser en dehors des clous, il faudrait au minimum penser soigneusement où l'on met les clous.

La science consiste, comme nous l'avons vu, à penser ensemble, mais tout de même il y a des limites. Quand le matérialisme est en question, il semble que nous touchions à ces limites. La science s'élabore par le dialogue, sauf ici semble-t-il.

Bien des personnes considèrent que les données de la science valident le matérialisme, mais sans se rendre compte que le matérialisme méthodologique biaise complètement ces données, il faut voir que ce matérialisme méthodologique est la clé de voûte du matérialisme tout court. Le jour où les scientifiques comprendront que ce principe n'a aucune justification ni aucune raison d'être, le matérialisme commencera à s'effondrer, en supposant qu'il soit faux bien entendu. Ils pourront alors prendre en compte des observations et des expériences qui, bien qu'elles satisfassent à tous les critères de scientificité, sont rejetées pour cause d'incompatibilité avec le matérialisme, nous verrons cela.

En fait, le matérialisme est aujourd'hui l'idéologie dominante. Les matérialistes ne sont pas les plus nombreux, mais cela ne les empêche pas de dominer. On le voit par exemple en ceci qu'aucun crédit n'est accordé à des expériences incompatibles avec le matérialisme, comme celles qu'opère la parapsychologie. Ce principe introduit un biais dans les catégories de phénomènes que la science prendra en considération et il est introduit par rapport à la question la plus fondamentale qui soit.

La science devrait être quelque chose d'extraordinaire, d'exceptionnel : une entreprise humaine qui ne soit pas soumise à une idéologie ! Mais à cause des scientifiques et de ce principe, elle est rabaissée à une démarche triviale, et en réalité c'est encore une idéologie.

Elle pourrait avoir un impact énorme sur nos idées que personne ne dirigerait. Mais il existe beaucoup de gens que cela dérangent, y compris des scientifiques, et on peut penser qu'ils veulent contrôler cet impact éventuel sur nos idées. Si bien que la neutralité est encore un objectif à atteindre et que nous en sommes loin.

Il n'y a d'ailleurs pas que le matérialisme méthodologique qui plombe la science. Elle est de plus en plus sommée de valider des idées toutes faites et complètement conformistes ou de défendre des intérêts financiers, mais c'est une autre histoire.

Par exemple, nous voyons la science dénier l'existence des races humaines, c'est absurde. Ainsi, les races existent et sont reconnues pour bien des espèces mais pas pour l'homme. Qui prétendrait qu'il n'y a pas de races de chiens ? C'est un mode de lutte stupide contre le racisme et cela rend service à ce contre quoi il est censé lutter. Il conviendrait de dire que les races humaines portent sur des caractères inessentiels plutôt que de dire qu'elles n'existent pas. Et surtout, quand bien même elles porteraient sur des caractères plus essentiels, cela ne justifierait en rien le mépris ou l'exploitation.

Ce principe méthodologique conduit à créer une séparation entre science et religion et limite en même temps son impact sur la religion. Imaginer qu'elle renonce à ce principe. Il faudrait alors envisager sérieusement, dans le cadre du problème corps/esprit par exemple, l'hypothèse que nous aurions une âme. Et cela introduit le risque pour la religion de montrer que nous n'en avons pas ou pour le matérialisme de montrer que nous en avons une. Le refus d'envisager une telle hypothèse permet aux uns comme aux autres d'éviter de tels risques et de continuer à penser de la même façon, c'est dommage.

Les scientifiques aiment poser des questions à la nature. Ils savent même faire preuve pour cela d'une habileté et d'une ingéniosité extraordinaire ; mais très souvent ils détestent que ce soit la nature qui leur pose des questions. Car quand c'est elle qui pose les questions, ils ne maîtrisent plus les questions qu'ils peuvent poser.

Penser ensemble ne nécessite nullement d'adopter une perspective matérialiste, au contraire. Il faut remarquer que le matérialisme méthodologique n'interdit pas une idée mais une hypothèse. Il n'interdit pas, bien sûr, aux scientifiques de penser ce qu'ils veulent, mais il leur interdit d'envisager un type d'hypothèse dans le cadre de la science, de toutes les sciences et dans toutes les situations. Même dans celles où cette hypothèse semblerait devoir s'imposer et parfois s'imposer si fort que l'on n'en voit pas d'autres. Alors que fait-on dans une telle situation ? Et bien tout simplement, pour rester scientifique, on l'ignore. J'en donnerai quelques exemples. Peut-être, mais pour un philosophe, c'est justement ces situations-là qui sont particulièrement intéressantes.

Pour nombre de scientifiques, les théories intéressantes sont souvent celles pour lesquelles ils espèrent des applications. Pour le philosophe, ce qui l'intéresse, ce sont les implications. Cela n'a évidemment rien à voir et ça signifie que les observations qui n'intéressent pas le scientifique, et c'est plus prudent pour sa carrière, sont précisément celles qui devrait intéresser au premier chef le philosophe. Ce principe méthodologique n'a strictement aucun sens pour le philosophe, il doit plutôt s'en méfier, quand bien même en aurait-il un pour les scientifiques.

Le philosophe n'a pas les mêmes exigences que le scientifique. Et surtout, si ces phénomènes sont riches d'implications philosophiques il ne peut pas se permettre de les ignorer, le philosophe doit mettre en cause tout présupposé.

Ce principe empêche de penser ensemble au moins certains types de phénomènes et restreint le penser ensemble aux phénomènes compatibles avec le matérialisme. La science devrait être une pensée de groupe, c'est là que le penser ensemble devrait la mener. Avec le matérialisme méthodologique elle devient une pensée groupale, c'est-à-dire une pensée que l'on construit ensemble mais avec des limites et des contraintes propres au groupe et au risque d'être exclu pour ceux qui ne respecteraient pas ces limites. Nous avons l'habitude des pensées groupales, l'humanité depuis des millénaires est piégée par ce genre de

comportement. Avec la science, nous avions une chance unique d'échapper à ces modes de penser, malheureusement les scientifiques l'ont gâchée. Pour combien de temps encore ? En tout cas, le philosophe n'a rien à faire des pensées groupales, la philosophie s'est même constituée en opposition à ces modes de pensée.

On peut voir les effets du matérialisme méthodologique en ceci que quand un scientifique fait une observation ou une expérience incompatible avec le Dogme, il ne peut pas la publier dans une revue scientifique, aucune ne l'accepte. Il lui faut publier un livre chez un éditeur, et s'il le fait on l'ignore. Et il en est même qui poussent la perversion jusqu'à le critiquer pour n'avoir pas publié dans une revue. Il en va ainsi des expériences de Sylvie Déthiollaz ou des observations d'Ian Stevenson.

D'autre part, et surtout, adopter un présupposé réclame que l'on paye le prix de cette attitude. Ainsi, comme Bunge ou Lecointre et bien d'autres, si l'on réclame de la science qu'elle doive adopter un principe matérialiste méthodologique, cela ne peut se faire qu'à la condition expresse de déclarer explicitement que la science ne peut pas se prononcer sur la question du matérialisme ontologique et que les philosophes ne doivent pas s'en inspirer sur ce point. Mais c'est justement ce que, généralement, ils ne font pas, et que Lecointre n'a pas fait puisque qu'il invite les philosophes à tenir compte des données de la science sans émettre aucune réserve. Voyons maintenant les effets de ce principe.

Le problème de la conscience

Le matérialisme a très bien réussi à expliquer nombre des propriétés des choses, mais il doit pouvoir expliquer toutes les propriétés de toutes les choses. Il doit donc expliquer ce qui semble à priori le plus inexplicable dans ce cadre et le plus difficile semble d'expliquer comment le cerveau peut produire la conscience.

Pour un matérialiste, une propriété comme la conscience ne peut que résider dans une structure particulière, le cerveau. Alors que, pour le spiritualiste, elle serait la propriété de quelque chose qui serait simple, non-composé d'éléments. Elle serait donc soit la propriété d'une structure, soit d'une substance.

La liberté et la conscience semblent très difficiles, voire impossibles, à expliquer dans le cadre du matérialisme, elles vont d'ailleurs ensemble. Il est relativement facile de nier la liberté pour régler le problème, mais reste la conscience. Au temps du matérialisme conquérant le problème de la conscience avait été complètement écarté, notamment par Watson, mais une telle relégation ne peut avoir qu'un temps. En quoi consiste la difficulté ?

Le matérialisme implique que tous les phénomènes psychologiques soient le produit de phénomènes physiologiques. Ainsi, un phénomène psychologique conscient pourrait recevoir une double description. L'une, celle de l'expérience vécue, l'autre, comme le résultat de processus à l'intérieur du cerveau. La jonction entre ces deux descriptions est extrêmement problématique, c'est le moins que l'on puisse dire. C'est ce que l'on appelle le problème corps/esprit qui occupe nombre de neurophysiologistes, et constitue aujourd'hui un problème central.

Les matérialistes commencent d'ailleurs à mesurer de mieux en mieux la difficulté de ce problème et parlent de fossé explicatif. Nous allons essayer d'évaluer la largeur et la profondeur de ce fossé et essayer de voir s'ils ont la moindre chance de le franchir.

Avant les années 80, les matérialistes arguaient que notre connaissance du cerveau était trop limitée pour pouvoir aborder cette question. Mais, quand on a compris comment fonctionnait un neurone, il devenait possible, au moins en principe, d'expliquer la conscience, ainsi ce problème est devenu incontournable.

Intuitivement, nous avons le sentiment que la conscience serait la propriété de quelque chose qui serait simple, non composé d'éléments, c'est-à-dire d'une âme. La réflexion n'arrange rien du tout. En effet, les propriétés d'un système proviennent des relations entre ses éléments. Ces relations sont réductibles à des forces d'attraction/répulsion ou des processus d'émission/absorption. Comment comprendre qu'un ensemble de telles relations puisse devenir conscient ?

Si la matière procède de l'Esprit, le problème corps/esprit ne se pose pas. Mais si la l'esprit procède de la matière, il faut expliquer comment certains arrangements de la matière peuvent produire l'esprit. Ce problème fait ressortir très clairement, et plus clairement peut-être que n'importe où ailleurs, l'attitude des scientifiques vis-à-vis de l'opposition matérialisme/spiritualisme. Nous allons donc voir les problèmes dans lesquels ils sont embourbés et nous allons examiner leur comportement.

Considérons une première position, l'éliminativisme, voici ce qu'en dit Wikipedia :

> « Bien que l'on attribue parfois à l'éliminativisme l'idée que la conscience n'est qu'un épiphénomène de certaines fonctions du cerveau dont la description ne peut en ce sens intégrer le champ de la science, l'approche éliminativiste de la conscience implique en réalité qu'il n'existe rien de tel que ce que l'on entend habituellement par ce terme, et que son concept sera éliminé au fur et à mesure des progrès en neurosciences.[61] »

Des positions aussi extrêmes semblent tout à fait absurdes. Mais les positions extrêmes ont souvent quelque chose à nous dire et il nous faut comprendre pourquoi certains en viennent à les adopter.

Ceux qui défendent cette position sont, au moins d'une certaine manière, plus perspicaces que d'autres. Ils comprennent l'énorme difficulté que pose le problème de la conscience pour le matérialisme. En fait, en cherchant à éliminer la conscience, c'est plutôt le problème qu'ils visent à écarter. Et comme il n'est pas question d'en finir avec le matérialisme, on préfère éliminer le problème. Mais en procédant ainsi, ils ne convainquent personne, même pas les matérialistes, au moins la plupart d'entre eux. Examinons maintenant la position de ceux que la tentative d'éliminer la conscience n'a pas convaincu.

La première chose dont on peut se rendre compte est la manière dont est évacué le spiritualisme. Elle témoigne d'une méconnaissance, d'une incompréhension ou d'une escroquerie.

Si on veut aborder une question honnêtement, il faut envisager toutes les hypothèses plausibles. Mais si on veut l'aborder " scientifiquement " il faut rejeter d'emblée toute hypothèse incompatible avec le matérialisme. Mais, bien entendu, il faut en même temps faire semblant de rester honnête. Sur le présent problème, la manière de procéder est presque toujours la même (le presque est là par prudence), on peut l'observer dans les textes qui prennent la peine de justifier le choix d'une explication matérialiste de la conscience, elle très simple :

1) Enfermer le problème dans une alternative présentée comme les seules options possibles.

2) On montre comment l'un des termes de l'alternative est faux et on en conclut que l'autre position s'impose.

Une telle stratégie est tout à fait classique. Et, bien évidemment, la question escamotée est de savoir si cette alternative est réellement la seule qui se présente. Dans ce cas, cette stratégie consiste à envisager une option faussement baptisée " dualisme cartésien ", l'autre option étant que tout ce qui relève de l'ordre de l'esprit serait le produit du cerveau.

Une fois que l'on a posé cette dualité, la question est pliée. Il suffit de remarquer que les états de conscience peuvent être profondément modifiés par des phénomènes physiologiques. Ce que, évidemment, Descartes savait très bien, un peu d'alcool suffit pour observer cela. Le problème corps/esprit est capital par rapport à la question de savoir si la matière procède de l'esprit ou l'inverse et voilà comment elle est expédiée.

En effet, Descartes n'a jamais été dualiste au sens où ils l'entendent. Il était ce que l'on appellerait aujourd'hui interactionniste, cela signifie simplement que l'expérience vécue serait le produit de l'interaction entre l'esprit et le cerveau. Voici ce qu'il disait :

> « La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui.[62] »

Est-ce que nos scientifiques ignoreraient complètement cette position qu'est l'interactionnisme ? C'était, par exemple, celle de John Eccles, prix Nobel de physiologie. Il n'y a pas que cela qu'ils ignorent d'ailleurs, et c'est beaucoup plus intéressant, mais tout un ensemble d'expériences ou d'observations qui invalident totalement leur position, que certains d'entre eux les ignorent, c'est normal, mais sûrement pas tous.

Ignorer complètement la seule position qui s'impose véritablement en faisant appel à quelqu'un dont c'était précisément la position, tout en la trahissant totalement, il faut le faire. Mais il est vrai aussi que c'est tout à fait courant de déformer complètement les positions de ses adversaires. L'interactionnisme est, en effet, la seule position qui permette de prendre en compte l'ensemble des phénomènes, aussi bien l'influence des phénomènes physiques sur l'expérience vécue que tout un ensemble d'observations incompatibles avec le matérialisme.

Par exemple, les EMI donnent aujourd'hui beaucoup de poids au dualisme, ou plutôt à l'interactionnisme. Ou bien encore, tout ce qui est qualifié de psychosomatique, comme l'effet placebo. Si celui-ci n'était pas aussi pleinement reconnu il ferait partie de la parapsychologie et l'on se gausserait de ceux qui y " croient ". Maintenant qu'il est reconnu, tout le monde le trouve normal et personne ne s'interroge sur ce qu'il peut avoir de très bizarre pour le matérialisme.

*

* *

Deux systèmes de structures semblables, constitués avec des éléments différents, posséderont des propriétés similaires. Et aussi, avec exactement les mêmes éléments, on pourra construire des systèmes aux propriétés complètement différentes ; un arbre, un oiseau et un homme ont des propriétés complètement différentes bien qu'ils soient constitués des mêmes éléments. Et, à l'inverse, avec des éléments différents (par exemple tubes ou transistors) on pourra construire deux circuits structurés semblablement et possédant des propriétés similaires.

On peut aisément concevoir comment le système que l'on appelle arbre peut décomposer le gaz carbonique et assimiler le carbone. Mais, c'est une toute autre affaire de s'imaginer comment un système composé d'éléments pourrait être conscient. Voici ce que dit Thomas Nagel :

> « C'est la conscience qui fait que le problème corps-esprit est vraiment difficile à résoudre […] Sans la conscience le problème du rapport corps-esprit serait beaucoup moins intéressant. Avec la conscience il paraît sans espoir de solution.[63] »

Il a écrit un article très connu intitulé *Qu'est-ce que cela fait d'être une chauve-souris ?*[64] Il explique que : même si nous avions une connaissance complète de ce qui se passe dans le cerveau d'une chauve-souris, nous ne pourrions absolument pas savoir ce que cela fait que d'être une chauve-souris. Il creuse ainsi le fossé entre la connaissance que nous avons de ce qui passe dans le cerveau et l'expérience vécue. David Chalmers parle du difficile problème de la conscience, les problèmes faciles étant la façon dont fonctionne le cerveau. Voici ce que disait Rudolf Steiner :

> « Du Bois-Reymond croit que les atomes […] engendrent par leur position et leur mouvement sensation et sentiment, pour ensuite parvenir à la conclusion : nous ne pouvons jamais parvenir à une explication satisfaisante au sujet de la façon dont matière et mouvement engendrent sensation et sentiment, car il est précisément tout à fait et pour toujours incompréhensible qu'ils ne devraient pas être indifférent […] On ne peut d'aucune façon comprendre comment, à partir de leur interaction, pourrait naître la conscience.[65] »

Citons encore l'Évangile de Thomas :

> « Jésus disait :
>
> Si la chair est venue à l'existence à cause de l'esprit, c'est une merveille
>
> mais si l'esprit est venu à l'existence à cause du corps, c'est une merveille de merveille.[66] »

On retrouve la problématique corps/esprit dans l'intelligence artificielle. L'idée qu'il pourrait y avoir une intelligence artificielle fût avancée par ceux qui sont convaincus que l'homme n'est rien d'autre qu'un système d'éléments. Si l'on pose que toutes les facultés humaines sont le produit d'un système, et dès lors que l'on sait que les propriétés d'un système dépendent de l'organisation de ses éléments et non des éléments eux-mêmes, il n'existe aucune raison de supposer qu'il ne soit pas possible de reproduire toutes ces propriétés dans un ordinateur.

Mais, les tenants de l'IA ont complètement escamoté la question de la conscience. Espèrent-ils réaliser une intelligence sans conscience ? On ne voit pas très bien ce que cela pourrait vouloir dire. Ou bien, espèrent-ils qu'un ordinateur, à partir d'un certain niveau de complexité, deviendrait automatiquement conscient ? Ou bien encore, espèrent-ils réaliser délibérément un ordinateur qui serait conscient ? S'ils ont escamoté le problème ce n'est nullement par hasard. Ils n'imaginent absolument pas comment il faudrait assembler un réseau de transistors pour qu'il se mette à manifester une propriété comme la conscience.

Plus exactement, cette attitude se manifestait plutôt dans les débuts de l'IA quand elle était encore en projet ; aujourd'hui on en parle plutôt comme si c'était une réalité. Comme personne de sérieux ne prétend que nos ordinateurs sont conscients, cela signifie qu'il pourrait exister une intelligence sans conscience. C'est tout de même loin d'être évident, en fait, la question est toujours escamotée. Searle avait soulevé ce problème avec sa parabole de la chambre chinoise[67].

Pour échapper au problème, certains ont élaboré la notion de propriété émergente. Avec une telle notion, la conscience émergerait toute seule, soit par l'évolution du vivant, soit à partir d'un certain niveau de complexité de nos ordinateurs. Mais la notion de propriété émergente n'a pas plus de valeur explicative que la vertu dormitive pour l'opium. En effet, on n'a pas expliqué ni comment elle émerge, ni surtout comment elle peut être la propriété d'un système. Il existe une autre conception de la notion d'émergence que j'examinerai plus loin.

Peut-on raisonnablement penser que la conscience va émerger spontanément de nos ordinateurs en assemblant des transistors n'importe comment ? N'importe comment du point de vue de l'apparition de la conscience, bien sûr. Quant à assembler ces transistors

délibérément pour qu'ils manifestent une telle propriété, nous aimerions savoir comment vous pourriez faire. Voici ce que disait Bertrand Russel :

> « Tout le monde, à l'exception des philosophes adonnés au béhaviorisme, est persuadé que des choses se passent en nous, qui ne se passent pas dans les machines. Si vous avez mal aux dents, vous savez que vous éprouvez une douleur. Vous pourriez faire une machine qui gémirait et qui même dirait « c'est intolérable », mais vous ne croiriez toujours pas que la machine souffre ce que vous souffrez quand vous avez mal aux dents.[68] »

Malebranche battait son chien comme plâtre en prétendant qu'il ne souffrait pas. Il adoptait la théorie des animaux-machines de Descartes et en fonction de cette théorie les animaux étaient censés ne pas souffrir. Une machine ne peut pas souffrir, les cris de son chien n'étaient donc pour lui que des grincements de la machine.

Pour nombre de penseurs modernes, ce ne sont plus seulement les animaux mais les hommes aussi qui sont des machines. Mais nous ne comprenons toujours pas plus que Descartes ou Malebranche comment une machine pourrait souffrir. De quelle manière faudrait-il brancher un réseau de transistors pour qu'il soit capable de souffrir ; c'est une énigme totale. Pourtant, pour un matérialiste, il n'existe aucune raison de penser que cela ne soit pas possible. Toutefois, comme dit Lecomte :

> « Les biologistes du cerveau, les concepteurs d'ordinateurs, les psychologues, les éthologues, les linguistes butent tous sur le problème de la spécificité de l'esprit humain dont la nature profonde et les règles n'en finissent pas de se dérober.[69] »

Tout le monde ne semble pas aussi gêné voici, par exemple, ce que dit Jean-Pierre Changeux :

> « Rien ne s'oppose plus désormais sur le plan théorique, à ce que les conduites de l'homme soient décrites en termes d'activités neuronales.[70] »

Cette incompréhension radicale dans laquelle nous sommes d'imaginer comment un système pourrait être conscient ne constitue nullement un argument contre cette idée. Mais cela devrait au moins nous inciter à être très prudent et réservé dans l'affirmation que la conscience serait la propriété d'un système. Cette impossibilité de pouvoir imaginer une solution à cette question devrait être une raison suffisante pour se demander si la conscience ne serait pas plutôt le produit de quelque chose qui serait simple, non-composé d'éléments. Mais, bien que nous ne comprenions absolument pas comment la conscience pourrait être la propriété d'un système, poser l'hypothèse inverse, est pour beaucoup une insanité. Gerald Edelman a produit une théorie dont le propos est d'expliquer la conscience. À ce sujet il disait :

> « Pour être scientifique, la théorie doit partir de l'hypothèse que la cognition et l'expérience consciente ne reposent que sur des processus et des types d'organisation qui existent dans le monde physique. Elle doit par conséquent prendre soin de préciser quels sont les liens existants entre processus psychologiques et physiologiques.[71] »

Le problème est évidemment dans le « doit partir de l'hypothèse », voilà le matérialisme méthodologique qui pointe son nez. Je pense qu'il faudrait mieux dire : pour être scientifique il faudrait chercher s'il existe des observations qui tendraient à montrer que la conscience serait, ou non, la propriété du cerveau. Nous n'avons manifestement pas la même conception de la science.

Mais si, en réalité, la conscience est la propriété d'une âme, la tentative de l'expliquer comme propriété du cerveau risque de durer longtemps. En fait, jusqu'à ce que l'on change la définition de ce qui est scientifique, et en attendant la science devra, pour rester " scientifique ", fournir des explications fausses.

Edelman pensait pouvoir fournir une explication de la conscience. Il est toujours possible de fournir une douzaine d'explications à n'importe quoi et beaucoup ne s'en privent guère. Il est même possible, surtout quand on est scientifique, de donner l'allure d'une théorie scientifique à ces explications. Mais cela n'en fait pas, pour autant, une théorie scientifique. Le problème commence quand on se demande quel rapport ont ces explications avec la réalité. Pour que cela puisse prétendre être de la science, il faut s'efforcer de confronter cette théorie à l'expérience ; il le savait évidemment très bien.

Cependant, Edelman n'a pas eu un mot dans son ouvrage pour les expériences de Benjamin Libet. Pourtant, ces travaux concernent aussi la conscience. Il y a tout de même une différence en ceci que le travail d'Edelman est une théorie censée expliquer la conscience alors que celui de Libet est constitué d'observations. Et il se trouve que le travail de celui-ci invalide la théorie de celui-là. On comprend ainsi pourquoi il n'en parlait pas, comme pratiquement tous (pour ne pas dire tous, je n'ai évidemment pas pu vérifier) qui prétendent répondre au problème corps/esprit. Chez beaucoup de scientifiques aussi les théories font fi de l'expérience. Surtout s'il s'agit d'une notion fondamentale qui est en cause. Et c'est bien le cas ici, en effet, comme le dit cette phrase dans l'ouvrage de Daniel Dennett :

> « Si les expériences de Libet étaient un jour convenablement reproduites, ce serait un jour sombre pour le matérialisme.[72] »

Et bien entendu, les matérialistes se sont bien gardés de les répéter ; normal, ils évitent même d'en parler. L'attitude d'Edelman peut fort bien s'expliquer, le problème de la conscience est passablement dérangeant pour un matérialiste. En fait, le but de ces théories n'est absolument pas de comprendre quelque chose au phénomène de la conscience, comme ils donnent à croire. Mais plutôt de croire que nous y avons compris quelque chose afin de pouvoir continuer à penser de la même façon. En effet, nombre d'entre nous dépense énormément d'énergie pour continuer à penser de la même façon quoi qu'il advienne.

S'ils avaient vraiment envie de comprendre ce qu'il se passe, ils s'intéresseraient à l'expérience de Libet (la première série) et ils tenteraient de les refaire. Il est toujours facile d'inventer des théories, mais si elles ne sont pas testables, ce qui est le cas de toutes ces théories de la conscience, c'est un pur verbiage. Or, il se trouve que Libet a réalisé des observations qui réfutent d'un coup toutes ces théories. Les matérialistes peuvent encore s'en tirer aujourd'hui en arguant que ces observations n'ont pas été répétées et en se gardant bien, évidemment, d'essayer de les répéter. Mais combien de temps cela durera-t-il ?

Si un ordinateur pourrait, en principe, être conscient, pourquoi vous ne nous présentez pas un schéma de câblage qui nous dirait comment brancher ensemble des transistors pour qu'il manifeste une telle propriété ; plutôt que de nous abreuver de ces théories plus bavardes et plus fumeuses les unes que les autres. Une théorie censée expliquer la conscience comme propriété d'une structure ne vaut pas un clou si elle ne présente pas le schéma d'une structure qui serait censée être consciente. Nous attendons toujours un tel schéma. Mais voici ce que pense un matérialiste, John Searle, des théories corps/esprit :

> « Le schéma que l'on retrouve presque invariablement dans ces discussions est le suivant : un philosophe avance une théorie matérialiste de l'esprit. Il le fait, avec l'intime conviction qu'une version ou une autre de la théorie matérialiste de l'esprit doit être la bonne – après tout, ne savons-nous pas, grâce aux découvertes de la science, qu'il n'y a vraiment rien d'autre dans l'univers que des particules physiques et des champs de force agissant sur des particules physiques ? Or, à l'évidence, on doit pouvoir donner une explication des êtres humains qui soit compatible et cohérente avec notre explication de la nature en général. Et ne s'ensuit-il pas, à l'évidence, de tout cela que notre explication des êtres humains doit être un matérialisme intégral ? Voilà donc notre philosophe en quête d'une explication

matérialiste de l'esprit. C'est alors qu'il rencontre des difficultés. Il semble toujours qu'il laisse quelque chose de côté. Si l'on s'en tient au schéma général de la discussion, on peut voir que les critiques de la théorie matérialiste de l'esprit prennent ordinairement une forme plus ou moins technique ; mais en réalité, sous les objections techniques, se cache une objection plus profonde, laquelle peut se formuler plus simplement comme suit : la théorie en question a laissé de côté l'esprit ; elle a laissé de côté quelque caractéristique essentielle de l'esprit, comme la conscience ou les « qualia » ou le contenu sémantique. On rencontre sans cesse ce schéma. Une thèse matérialiste est avancée. Mais la thèse rencontre des difficultés ; les difficultés prennent différentes formes, mais elles sont toujours la manifestation d'une difficulté sous-jacente plus profonde, à savoir que la thèse en question nie des faits évidents que nous connaissons tous sur notre esprit. Et cela conduit à des efforts encore plus effrénés pour s'accrocher à la thèse matérialiste et essayer de contrer les arguments avancés par ceux qui s'obstinent à vouloir préserver les faits. Après quelques années de manœuvres désespérées pour expliquer les difficultés, on avance tel ou tel nouveau développement qui est censé résoudre les difficultés, quitte à s'apercevoir alors que de nouvelles difficultés surgissent, à ceci près qu'elles ne sont pas si nouvelles que cela – ce sont les mêmes que par le passé.[73] »

Ainsi donc, nos théoriciens ne réussissent à élaborer des théories corps/esprit qu'en laissant de côté l'esprit, on aurait pu s'en douter dès le début. En fait, leur propos ne sont pas fait pour expliquer l'esprit mais pour masquer le problème et s'arranger pour le noyer dans le verbiage. Ces théories retombent toujours sur la difficulté que j'ai signalé plus haut qui est de faire se rejoindre les deux descriptions possibles de la conscience : celle de l'expérience vécue, et celle décrivant un système neurophysiologique. Continuons la lecture :

« Les explications causales fournies par les sciences de la nature ont, selon Nagel, une sorte de nécessité causale. Nous comprenons, par exemple, comment le comportement des molécules d'H_2O est la cause de l'état liquide de l'eau, parce que nous voyons que la liquidité est une conséquence nécessaire du comportement des molécules. [...] Supposons que nous comprenions la physique en question, il est inconcevable que si les molécules se comportent ainsi, l'eau ne soit pas alors dans un état liquide. En bref, soutient Nagel, les explications scientifiques impliquent la nécessité et la nécessité implique l'inconcevabilité du contraire. Or, dit Nagel, nous ne pouvons parvenir à ce type de nécessité s'agissant des rapports entre la matière et la conscience. Aucune analyse possible du comportement neuronal n'expliquerait pourquoi, étant donné ce comportement, il nous faut, par exemple, avoir mal. Aucune analyse n'expliquerait pourquoi la douleur est une conséquence nécessaire de certaines sortes de déclenchements neuronaux. La preuve que l'analyse ne nous donne pas de nécessité causale, c'est que nous pouvons toujours concevoir le contraire. Nous pouvons toujours concevoir un état de choses dans lequel la neurophysiologie se comporte exactement comme on veut, et néanmoins, le système n'éprouve aucune douleur. Si l'explication scientifique adéquate implique la nécessité – et que la nécessité implique que le contraire est inconcevable, alors, par contraposition, la possibilité de concevoir le contraire implique que nous n'avons pas de nécessité, ce qui implique à son tour que nous n'avons pas d'explication.[74] »

Ainsi, John Searle, bien que matérialiste convaincu, n'est absolument pas dupe du bavardage autour des théories corps/esprit. Ce qu'il nous dit est tout à fait juste. « la nécessité implique que le contraire est inconcevable, alors, par contraposition, la possibilité de concevoir le contraire implique que nous n'avons pas de nécessité, ce qui implique à son tour que nous n'avons pas d'explication. » Une explication non-nécessaire n'est pas une explication. Et on ne nous a jamais fourni que des explications non-nécessaires au problème corps/esprit. C'est-à-dire en somme que l'on n'a produit que du vent. En une phrase, Searle démolit toutes les prétentions des théories corps/esprit. D'autre part, comme il le remarque, on voit très mal comment les tenants de ces théories pourraient en avancer une qui répondrait à l'exigence de nécessité.

Il ne manque pas de théories matérialistes expliquant le phénomène de la conscience. Depuis celle de Bouddha[75] jusqu'à celle, beaucoup plus sophistiqué, d'Edelman, nous n'avons que l'embarras du choix. Plutôt que de produire des théories en veux-tu, en voilà, il serait plus intéressant de commencer par établir un bilan des phénomènes que ces théories sont censées expliquer. Et il serait plus intéressant de dresser d'abord un inventaire général des propriétés du cerveau, c'est-à-dire d'adopter une démarche encyclopédique. Et il se pourrait bien que, quand on aura dressé un tel bilan, il ne restera plus grand chose de la plupart de ces théories. Nous allons voir maintenant ce qui pourrait être une position beaucoup plus intéressante de la part d'un matérialiste :

" Certes, nous ne comprenons absolument pas comment la conscience pourrait être la propriété d'un système organisé. Et intuitivement, il est clair que nous avons le sentiment que la conscience devrait plutôt être la propriété de quelque chose qui serait simple, c'est à dire d'une âme. Cependant, nous avons d'excellentes raisons de penser qu'il n'en est rien. Le problème de la double substance constitue déjà une grave objection à l'idée d'une âme. Mais surtout, pratiquement chacun d'entre nous a fait l'expérience de la façon dont un peu d'alcool, ou n'importe quelle drogue, peut modifier la conscience, voire la supprimer. Ainsi, bien que nous ne comprenions rien au phénomène de la conscience, c'est une bonne raison de penser qu'elle est bien la propriété du cerveau. Si elle était la propriété d'une âme, comment des phénomènes physico-chimiques pourraient avoir sur elle un tel effet ? "

Une telle position, serait plus solide et sérieuse. Et surtout, elle ne repose pas sur un à priori philosophique. Et après tout, il n'est pas forcément nécessaire, pour un matérialiste, d'élaborer une théorie de la conscience. Il est tout à fait suffisant de montrer qu'elle est effectivement la propriété du cerveau pour valider le matérialisme ; même si nous n'y comprenons rien. Cela n'est peut-être pas très satisfaisant d'un point de vue philosophique, nous aimerions comprendre. En revanche, élaborer une théorie de la conscience n'est absolument pas suffisant, il faudrait, en plus, la valider, ce qui semble à peu près impossible.

Cependant, il est sans doute tentant pour un matérialiste d'écarter le problème de la conscience, comme l'a fait Watson ou Dennet, ou de renoncer à l'expliquer ; mais cela reste gênant. En effet, si le matérialisme est vrai, la conscience ne peut être que la propriété d'un système, et la méthode scientifique est tout à fait adaptée à l'étude des propriétés des systèmes. Pourquoi donc celle-ci lui échapperait ?

Examinons maintenant les deux arguments intéressants de la position ci-dessus : le problème de la double substance et celui de la dépendance de la conscience vis-à-vis des phénomènes physico-chimiques. L'argument de la double substance est fort contre le dualisme corps/esprit. Comment une substance spirituelle pourrait-elle interagir sur une substance matérielle, de nature tout à fait différente ? Voici un exposé moderne de cet argument par Hofstadter :

> « Depuis que Descartes s'est attaqué à cette théorie pour la première fois, les interactionnistes se sont toujours heurtés à un problème apparemment insurmontable, comment expliquer qu'un événement sans propriétés physiques – sans masse, sans charge, sans position ni vitesse – puisse provoquer un changement physique dans le cerveau (ou ailleurs) ? Pour qu'un événement non physique créé une différence, il devrait engendrer un événement physique qui ne se produirait pas si ledit événement non physique n'avait pas eu lieu. Mais si nous découvrions un événement de ce type, ayant ce genre d'effet, pourquoi ne déciderions-nous pas pour cette raison même que nous aurions découvert un nouveau genre événement physique ? [76] »

Lui, au moins, comprend la position de Descartes comme étant interactionniste. Ainsi, d'un côté nous avons une position qui se heurte à l'impossibilité de comprendre comment

un système pourrait être conscient ; et de l'autre, une position qui se heurte à l'impossibilité de comprendre les interactions entre les deux parties d'une dualité.

Seulement voilà, cette objection de la double substance était tout à fait intéressante du temps de Descartes et même jusqu'à il y a une septantaine d'année. Elle semblait effectivement insurmontable. Personne, en effet, n'avait imaginé que la matière n'était pas une substance, mais un phénomène. Mais, peut-on continuer à faire une telle objection aujourd'hui en ignorant la théorie quantique ? Et, comment Hofstadter, qui non seulement a une formation de physicien, mais dont le père est prix Nobel de physique, peut-il ignorer, qu'une particule sans masse ni charge, est capable d'interagir avec une particule ayant une masse et une charge, comme le photon et l'électron ? Et surtout, qu'une " particule " quantique peut prendre, de façon indéterminée, plusieurs états sans que cela corresponde à une différence d'énergie.

Le problème de la double substance suppose que l'on considère la matière comme une substance. Hofstadter, avec ce qu'il sait de la physique, considère-t-il encore que la matière serait une substance ? De plus, si le réel ultime ne peut plus être tenu pour discontinu, comme nous le verrons, la question de l'existence de l'âme ne peut plus être considérée comme une insanité. Maintenant que cette objection très puissante à l'encontre d'une conception dualiste ou interactionniste est levée, il devrait être possible de pouvoir poser à nouveau l'hypothèse puisqu'il n'y a plus d'obstacle logique.

Examinons maintenant l'argument de la dépendance de la conscience vis-à-vis des phénomènes physico-chimiques. Qu'est ce qui, dans notre expérience, nous permettrait d'éclairer ce problème ? Tout d'abord, nous observons que des perturbations apportées au système cérébral telles que le sommeil, un traumatisme ou l'absorption de substances chimiques interrompent, modifient la conscience ou l'expérience vécue. C'est un argument très fort en faveur du matérialisme, et même si nous ne comprenons pas comment la conscience pourrait être la propriété d'un système, ces observations nous invitent à le penser.

Sauf que ce n'est pas si simple, nous avons aujourd'hui bien des témoignages qui nous donnent à penser qu'il n'en est pas toujours ainsi et qu'une fonction comme la conscience n'est pas toujours interrompue par un traumatisme ou une anesthésie. Ce qui devrait toujours être le cas si la conscience était la propriété du cerveau. Il arrive que des opérés revenant d'une anesthésie témoignent avoir vu l'opération et même des choses extérieures à la salle d'opération que même leurs sens éveillés ne leur auraient pas permis de connaître. Des témoignages semblables existent dans le cas de traumatisme comme les EMI.

On peut bien sûr refuser ces témoignages sans aucun examen sérieux ; mais on ne prouve jamais ainsi que sa propre fermeture d'esprit. La seule attitude intelligente consiste à étudier ces témoignages, à concevoir des critères qui devraient nous permettre de les accepter ou de les refuser, et de voir s'ils satisfont, ou non, à ces critères. Et non de les refuser à priori pour la raison qu'ils seraient contraires au Dogme. Jean-Pierre Jourdan a effectué une remarquable étude de ces phénomènes qu'il a présentée dans son ouvrage *Deadline, dernière limite*. Et ce qu'il montre, c'est que la conscience peut exister même avec un électroencéphalogramme plat. Pensez-vous que l'on puisse encore le considérer comme scientifique ? En fait, la question de savoir si ce sont des faits scientifiques ne nous intéresse pas ; la question qui nous intéresse est de savoir si ce sont des faits tout court.

L'argument de loin le plus puissant en faveur du matérialisme est la dépendance de la conscience vis-à-vis des phénomènes physico-chimiques. Deux raisons font toute sa force : la première est que cette dépendance est un fait indéniable, incontournable, chacun peut la

constater, la seconde raison est qu'il est direct. Il traite directement des rapports de la matière et de l'esprit. Le darwinisme, par exemple, est un argument beaucoup plus indirect, car même s'il était prouvé, il ne prouverait pas pour autant le matérialisme, ce ne serait qu'un argument intéressant en sa faveur.

Toutefois, l'argument de la dépendance de la conscience n'est pas décisif. Le matérialisme exige en effet que cette dépendance soit totale, et si cette dépendance est absolument évidente, rien ne nous dit pour autant qu'elle soit totale. Certains témoignages et observations permettent de penser le contraire. Dès lors, pour que cet argument soit recevable, il faudrait aussi étudier soigneusement les témoignages qui tendent à montrer que notre conscience pourrait être indépendante de ces phénomènes. En refusant ces témoignages sans aucun examen sérieux, les matérialistes rendent irrecevable un de leurs meilleurs arguments, sinon le seul. Seul l'interactionnisme prend en compte à la fois la dépendance de la conscience vis-à-vis des phénomènes physico-chimiques et son indépendance.

Il serait donc beaucoup plus intéressant de se poser d'abord la question de savoir si la conscience est, ou non, une propriété du cerveau indépendamment de tout présupposé philosophique. Comment pourrions-nous répondre à une telle question ? Si on ne veut pas partir d'un à priori philosophique, il conviendrait de commencer par se demander s'il existe des propriétés observables chez l'être humain qui ne pourrait pas être intelligible comme propriétés du corps. C'est ce qu'étudie la parapsychologie.

La parapsychologie

Tous les phénomènes qu'étudie la parapsychologie sont incompatibles avec le matérialisme, à part peut-être la télépathie, et cela impacte directement l'attitude de nos intellectuels vis-à-vis d'elle. C'est le lieu où le postulat fondamental sur lequel repose (ou presque) notre société est mis en question ; et plutôt que d'en faire une occasion de s'interroger sur sa validité on préfère dénigrer ce qui le met en question. Ce sera donc un lieu privilégié d'études pour un philosophe qui ne veut pas partir d'un quelconque présupposé, c'est-à-dire un authentique philosophe, pas comme Alain (nous verrons pourquoi). Et ce sera aussi un lieu privilégié pour observer le comportement de nos élites intellectuelles.

Malgré son importance elle reste une science marginale, les matérialistes diront une pseudoscience. Mais, selon la définition que j'ai donnée de cette notion, on peut se demander qui sont les pseudo-scientifiques. Cette relégation dans la marginalité est peut-être déjà le signe d'une attitude suspecte. Tous les travaux en parapsychologie se font sur des fonds privés, pourquoi une science aussi importante ne reçoit aucun crédit alors même qu'elle en nécessite très peu et que ses implications sont immenses ?

Tout d'abord, selon la définition que j'ai donnée de la science, la parapsychologie est clairement une science. Les parapsychologues réclament de leurs pairs d'être écoutés et pris au sérieux et attentent l'examen de leur travaux et leurs critiques. Bien entendu, il existe aussi nombre de guignols qui se sont proclamés " parapsychologues " sans avoir le moins du monde l'intention de respecter les exigences de la science, mais les parapsychologues authentiques ne sont nullement responsables de cet abus de langage, de même que la biologie n'est pas devenu une pseudoscience suite à l'affaire Lyssenko.

Comment nous faire une idée de la valeur et de la scientificité de la parapsychologie sans prendre la peine de l'étudier ? Il y en a qui l'ont fait pour nous. Et nous pouvons nous intéresser à l'avis de ses adversaires, nous ne prendrons pas en compte l'avis de ceux qui n'y connaissent rien. Il existe d'autres personnes, peu nombreuses, critiques de la

parapsychologie et qui savent de quoi elles parlent. Jean-Michel Abrassart est l'une d'entre elles.

Il reconnait tout à fait, non seulement que la parapsychologie obtient des résultats, mais même qu'elle respecte les critères de scientificité et il la considère comme une science authentique[77], même s'il n'est pas convaincu par ses résultats. Et voici ce qui est important : quand il s'est intéressé à la parapsychologie il voulait démontrer que c'était une pseudoscience. Il a échoué dans sa tentative et reconnait aujourd'hui qu'elle satisfait aux critères de scientificité. Ainsi, à son corps défendant, il est dorénavant un de ses meilleurs défenseurs ; en effet, on peut toujours soupçonner quelqu'un qui prend sa défense d'être de parti pris, mais pas lui. Abrassart cite par ailleurs un autre critique de la parapsychologie, Richard Wiseman, qui dit :

> « Je suis d'accord que par les standards appliqués dans n'importe quel autre domaine de la science la vision à distance [...] est prouvée, mais je pose alors la question : avons-nous besoin d'exigence plus élevées quand nous étudions le paranormal ? Je pense que oui.[78] »

Toutefois, il semblerait qu'il n'ait pas trop insisté là-dessus, il doit se rendre compte que c'est loin d'être évident, et surtout, il faudrait justifier ces nouvelles exigences, il n'est pas sûr que ce soit si facile. En effet, compte tenu du niveau d'exigences que la parapsychologie satisfait, au moins évidemment dans ses travaux les plus sérieux, il est difficile de réclamer plus.

Voici encore deux autres critiques de la parapsychologie, Chris French et Anna Stone, qui disent : « Le point central est que la science, qu'importe la façon dont on la définit, n'est pas un corpus de faits établis ; c'est une méthode pour approcher la vérité. La parapsychologie, sous son meilleur visage, adhère à la méthodologie scientifique et il n'y a donc aucune raison de la rejeter en la qualifiant de pseudoscience.[79] »

Voici donc quatre personnes, critiques de la parapsychologie et qui savent de quoi elles parlent, qui reconnaissent la parapsychologie comme une science authentique, alors que les perroquets proclament qu'elle serait une pseudoscience sans même avoir pris la peine de l'étudier et surtout sans le montrer. Bien sûr, il existe aussi des critiques de la parapsychologie qui la considèrent comme une pseudoscience et qui la connaissent, comme Henri Broch ou James Alcock, il serait d'ailleurs intéressant qu'ils en discutent entre eux et qu'ils se mettent d'accord.

Prétendre que les mondes suprasensibles n'existent pas est une affirmation audacieuse, surtout devant toutes les personnes qui témoignent de contacts ou de phénomènes qui impliquent de tels mondes. Mais, le proclamer sans aucun examen de ces témoignages, cela devient une affirmation stupide. Mais que dire de ceux qui prétendent que ceux qui ont pris la peine d'effectuer un tel examen sont des pseudo-scientifiques et sans aucun examen de leur démarche ? Ces quatre-là ne méritent pas un tel jugement, mais ils sont plutôt rares.

Bien qu'Abrassart reconnaissent que la parapsychologie est une science authentique et qu'elle obtient des résultats, il continue à être matérialisme, sa position est difficile, combien de temps pourra-t-il la tenir ? Il déplore d'ailleurs l'attitude des zététiciens qui ont abandonné la critique de la parapsychologie[80]. Mais peut-être qu'il devrait se demander pourquoi. Ne serait-ce pas, précisément, parce qu'ils n'arrivent plus à élaborer une critique sérieuse.

Et ce n'est pas surprenant, l'histoire de la parapsychologie montre que chaque fois que des critiques pertinentes ont été faites à celle-ci, les parapsychologues ont répété leurs expériences en tenant compte de ces critiques et ils ont continué à obtenir des résultats. Si

vous voulez vous faire une idée des découvertes et des arguments autour de cette science je vous conseille l'excellent ouvrage de Dean Radin *La conscience invisible, Les phénomènes paranormaux existent : les preuves scientifiques*.

Mais, si la parapsychologie n'est pas une pseudoscience, cela change tout. C'est d'ailleurs sans doute précisément parce que cela change tout qu'elle a été abusivement qualifiée de pseudoscience. Mais, puisque ça change tout, il conviendrait plutôt d'y réfléchir sérieusement.

Les matérialistes ont à peu près systématiquement nié, dénigré, rejeté sans aucun examen sérieux tous les phénomènes incompatibles avec celui-ci. S'ils les avaient assumés, c'est à dire s'ils les avaient examinés attentivement et honnêtement, en acceptant d'avance une éventuelle réfutation du matérialisme, celui-ci en serait ressorti ruiné ou renforcé. Ce refus d'examen rend précaire la position matérialiste, mais lui évite sans doute la ruine. Mais, allez demander à des hommes d'examiner soigneusement des phénomènes incompatibles avec leur façon de penser. On n'a jamais vu que des individus agir ainsi, pas un troupeau.

James Alcock, psychologue critique de la parapsychologie, a réalisé une enquête auprès de ses étudiants en leur demandant qui avait été témoin d'un phénomène parapsychologique. Il a trouvé que 10 % d'entre eux en ont été témoin. Cette étude présente un biais en ceci que la question est posée à des jeunes. Combien de ceux qui ont répondu non en auront l'expérience au cours de leur vie ? Il vaudrait mieux réaliser une telle enquête auprès de personnes âgées. D'autres évaluations parlent de 30 à 50 %[81].

L'idée que ces phénomènes seraient illusoires n'est, à priori, qu'une hypothèse possible, et celle-ci doit subir l'épreuve d'un examen attentif ; d'autant plus attentif et plus urgent que la philosophie tourne autour de cette question. Ces phénomènes font partie intégrante de l'expérience humaine et dans toutes les sociétés ils étaient admis. Les matérialises ont rejeté ces phénomènes sans jamais réaliser un examen soigneux, ni même accepté le travail de ceux qui ont pris la peine d'effectuer honnêtement un tel examen.

Ils arrivent, bien sûr, que des matérialistes s'occupent de phénomènes dit parapsychologiques, ils choisissent alors les phénomènes les plus fragiles et les plus douteux et ignorent les plus probants. Il en va ainsi de ceux qui se proclament zététiciens, qui se disent sceptiques, mais qui sont surtout sceptiques vis-à-vis des idées des autres, jamais par rapport au matérialisme. Mais, s'ils étaient honnêtes, ils s'occuperaient en priorité des phénomènes qui semblent les plus probants.

Je vais maintenant examiner les arguments des matérialistes vis-à-vis de la parapsychologie. Un argument couramment employé à son encontre est la prétendue contradiction avec les lois de l'Univers. Voici une définition donnée par Alcock :

> « Le terme « paranormal » est employé pour décrire des phénomènes qui sont supposés se produire et ne peuvent s'expliquer dans le cadre des théories naturelles admises aujourd'hui parce qu'ils violent un ou plusieurs des principes de base ou axiomes de la conception scientifique du monde.[82] »

Prétendre que ces phénomènes violent les lois de la Nature est une attitude très courante. Voici ce que disait Rémy Chauvin :

> « Dans son enquête sur la compréhension humaine, […] le grand philosophe (Hume) exprime avec pompe une des sottises les plus évidentes qu'on n'ait jamais vu figurer dans l'histoire de la philosophie, et Dieu sait pourtant si l'on en trouve … Voilà ce qu'il dit : « Aucun témoignage n'est suffisant à établir un miracle, à moins qu'il ne soit tel que sa fausseté serait encore plus miraculeuse que le fait qu'il tente d'établir […]. La traîtrise et la

folie des hommes sont telles que je croirais plutôt aux événements les plus extraordinaires naissant de leurs concours que d'admettre une violation des lois de la nature ».

Cette histoire des violations des lois de la nature nous a été présentée depuis plusieurs siècles sous toutes sortes d'accommodements, alors qu'un peu de bon sens suffit à réduire l'argument à zéro. Hume suppose en effet, pour n'en rester qu'au miracle :

a) qu'il possède la liste complète des lois de la nature, ce qui est grotesque.

b) qu'il y a violations des lois connues en cas de miracle, ce qui n'est nullement démontré.[83] »

Ce n'est pas tout à fait exact. Il n'est pas nécessaire de posséder la liste complète des lois de la Nature, il suffirait qu'une seule loi soit violée pour que l'argument soit valable. Cependant, Hume est bien plus grotesque que Chauvin le pensait. En effet, il est connu comme étant un des plus sceptiques parmi les philosophes. Pire encore, son travail le plus célèbre est la critique de la méthode inductive ; méthode par laquelle ces lois sont censées être connues. Ainsi, selon sa critique, il ne devrait même pas être possible de prétendre connaître une seule de ces lois.

Mais, le pire est que : si nous arguons de notre connaissance des lois de la Nature pour rejeter certaines observations, alors cela veut dire que nous connaissons ces lois indépendamment de l'expérience. Nous aimerions savoir comment. Ainsi, Hume était surtout sceptique vis-à-vis des idées des autres. Si tous les matérialistes, pour ce qui est du grotesque, n'atteignent pas de tels sommets, beaucoup ont une attitude semblable. Par ailleurs, ces lois de la nature ont été élaborées en observant les phénomènes se déroulant dans la matière et concernent la matière, mais en quoi et pourquoi diraient-elles qu'il n'y aurait rien d'autre que la matière ?

En fait, nous ne savons même pas si l'Univers obéit, ou non, à des lois ; il n'y a peut-être que des régularités. Et le simple fait de parler de lois de la Nature c'est déjà là, sans doute, une authentique option métaphysique. Pour continuer à parler imperturbablement, comme si nous étions encore au XIX^{e} siècle, de notre connaissance des lois de la Nature, il faut être complètement ignorant des problèmes d'interprétation de la théorie quantique.

Mais le plus important est que : quand bien même ces phénomènes seraient incompatibles avec les prétendues lois de la Nature, ils n'en seraient que plus intéressants et mériteraient un examen d'autant plus soigneux. Car, comment connaîtrions-nous ces lois (en supposant que nous les connaissions), sinon par l'expérience ? Remarquer la contradiction avec les lois de la Nature, si contradiction il y a, c'est en souligner l'intérêt comme excellent test possible de la validité de ces lois, de leur domaine de validité ou de leurs limites. Et en l'occurrence, les phénomènes étudiés par la parapsychologie représente au moins un excellent test possible de la validité du matérialisme, c'est d'ailleurs précisément la raison pour laquelle elle est rejetée. Mais, arguer de cette contradiction pour récuser ces phénomènes sans examen, c'est faire preuve de dogmatisme. Et c'est parfaitement contraire à l'éthique scientifique, même si ce n'est pas du tout contraire à la pratique scientifique habituelle, et c'est bien là le problème.

Un autre des arguments couramment utilisé est la non-répétabilité de ces expériences. Est-ce vraiment si simple ? En fait, cette répétabilité est très diverse. La parapsychologie étudie beaucoup de phénomènes spontanées non-répétables, mais pas seulement. Certains sont parfaitement répétables et ne devraient même pas se trouver dans le domaine de la parapsychologie, mais devrait faire partie de la science elle-même, nous allons voir quelques exemples.

De toute façon, même si les phénomènes " paranormaux " n'étaient nullement répétables, cela ne constituerait, en aucune manière, un argument contre leur existence, mais

seulement contre leur scientificité. Cela montrerait qu'ils ne pourraient pas faire l'objet d'une étude scientifique, selon les critères en usage dans la communauté scientifique, tout au plus. Et la question intéressante, n'est pas de savoir si ces phénomènes sont scientifiques, mais s'ils existent. Et il n'y a pas que la méthode scientifique pour tenter de découvrir ce qui est, il existe d'autres voies.

Une des voies possibles, dans le domaine de la logique, s'appelle l'abduction. L'abduction est fondée sur l'observation, pas sur l'expérience. C'est ce que fait un paléontologue quand il étudie les fossiles, ou un commissaire de police quand il enquête. Et pourquoi donc la parapsychologie ne serait pas scientifique si la paléontologie l'est ? En fait, la parapsychologie n'utilise pas l'abduction, c'est seulement la métapsychique qui l'utilise. La parapsychologie s'apparente à la science en tentant de réaliser des expériences, alors que la métapsychique s'apparente à l'histoire en étudiant des phénomènes particuliers qu'ont pu manifester certains individus, par exemple les guérisons inexpliquées.

Les négateurs de ces phénomènes utilisent souvent cette non-répétabilité comme argument contre leur existence. Que les scientifiques respectent les critères de scientificité, c'est tout à fait normal, mais nous ne voyons pas pourquoi les phénomènes devraient respecter ces critères pour qu'on leur accorde le droit d'exister. Mais quand les scientifiques réclament des phénomènes qu'ils satisfassent aux critères de scientificité pour leur accorder ce droit, ce sont eux qui ne satisfont plus à ces critères et qui deviennent des pseudo-scientifiques.

Mais il y a beaucoup plus grave en ceci que : quand une observation est répétable, les matérialistes se gardent bien de la répéter, et c'est là que leur attitude devient extrêmement suspecte. La parapsychologie se trouve presque constamment confronté à deux écueils : la fraude et la difficulté de répéter les expériences. Toutefois, il en existe, que l'on peut qualifier de " paranormaux ", qui échappent à ces deux écueils. En voici quelques exemples :

Mr Ill a fait l'expérience suivante. Il voulait mesurer la résistance à un produit d'une colonie de cellules. Pour cela, il en a prélevé régulièrement une partie, sur laquelle il a testé la résistance à ce produit. Pour avoir une mesure valable, il devait répéter ce test plusieurs centaines de fois. Il s'est alors aperçu que la résistance augmentait. Et ceci, sans qu'une communication soit possible entre la souche mère et les cellules testées[84]. Or, depuis 40 ans que cette expérience a été publiée elle n'a jamais été répétée.

Messieurs les scientifiques, puisque vous aimez soumettre vos idées à un test expérimental ; qu'attendez-vous pour la répéter et pour soumettre le Dogme à un tel test ? Qui plus est, si réellement une communication est possible entre cellules qui ne passerait pas par la voie chimique, c'est une révolution extraordinaire pour la biologie.

Voici un autre exemple : elle consiste à injecter sur les points d'acupuncture répertoriés par la médecine chinoise un produit radioactif et à observer la diffusion de ce produit dans les minutes suivantes. Or, il se trouve que cette diffusion s'effectue selon les méridiens d'acupuncture[85]. Cette expérience est très facile à faire, alors pourquoi ne s'y intéressent-ils pas ? Manifestement, les scientifiques aiment poser des questions à la nature, mais ils détestent que ce soit la Nature qui leur pose des questions.

Le problème, en effet, est qu'ils n'y comprennent rien. Les méridiens et les points d'acupuncture ne correspondent à aucune structure anatomique connue. Or, nous connaissons aujourd'hui l'anatomie du corps humain de façon si fine et si détaillée que l'on ne voit pas du tout comment une telle structure, si elle existe, aurait pu passé inaperçue. Ainsi, cette expérience suggère fortement l'existence d'un corps subtil, ce qu'enseigne

d'ailleurs la médecine chinoise. Ce qui ne fait qu'augmenter l'enjeu de la question pour la médecine. Il faut dire que nos médecins ont une " excellente " raison de ne pas reconnaître l'existence d'un corps subtil. En effet, ce ne serait certainement pas une découverte dont notre médecine pourrait s'enorgueillir puisque cette idée est soutenue par beaucoup de médecines traditionnelles et qu'ils l'ont ignorée. Ainsi, non seulement il leur faudrait reconnaître que certaines médecines en connaissaient, au moins sur certains points, plus long qu'eux. Mais surtout, expliquer comment ils auraient pu passer si longtemps à côté de cette connaissance et la nier aussi superbement. Ils auraient là de quoi raser les murs. Mais ce ne serait pas la première fois que les professionnels chargés de notre santé portent des œillères.

Rupert Sheldrake nous propose *Sept expériences qui peuvent changer le monde*[86]. Elles sont toutes répétables, réalisables avec un faible budget et exclues la fraude. Qu'attendons-nous pour les réaliser ? Elles font appel à des animaux, et en excluant la fraude c'est sans doute un terrain d'exploration intéressant pour la parapsychologie.

Les EMI sont un autre phénomène, reconnu aujourd'hui car il ne pouvait plus être nié par les matérialistes car étant trop fréquent et qu'ils tentent laborieusement d'expliquer dans le cadre du matérialisme et sans jamais se questionner sur sa validité. Les EMI donnent par ailleurs beaucoup de poids au dualisme " cartésien " et devraient permettre que l'on pose à nouveau la question de sa validité.

Les observations d'Ian Stevenson constituent un autre exemple de phénomènes d'ordre " paranormal " dont l'observation est parfaitement répétable et qui excluent la fraude. Ses travaux sont tellement importants que j'y consacrerai un chapitre.

Ainsi, quand les matérialistes entendent parler d'expériences non-répétables, ils tirent un argument de cette non-répétabilité pour s'en désintéresser. Quand ce n'est pas pour nier le phénomène ; comme si non-répétabilité était synonyme de non-existence. Mais, quand elles sont répétables, ils ne les répètent pas. Mais, pire encore, s'il advient qu'une expérience soit répétée, ils ont alors recours à une autre tactique, ils l'ignorent. Il en va ainsi des observations de Stevenson, et d'autres, qui étaient une tentative pour observer plus systématiquement des phénomènes qui avaient déjà été observés.

Conscience et causalité

Mais revenons au problème corps/esprit et voyons maintenant un autre problème. Par rapport à la causalité, il y a trois positions possibles sur la question de la conscience :

1) La conscience est non-causée et causale (spiritualisme).

2) La conscience est causée et non-causale (matérialisme éliminativiste ou déterminisme).

3) La conscience est causée et causale (matérialisme).

Examinons maintenant deux problèmes qui ne semblent guère être perçus. Le premier est qu'il y a une vraie difficulté à comprendre comment la conscience pourrait être à la fois causée et causale, et encore plus d'imaginer comment elle pourrait être causée mais non-causale.

La première difficulté est escamotée par ceux qui tentent d'élaborer une théorie corps/esprit. C'est sans doute à cause de celle-ci que certains pensent que la conscience est un épiphénomène, seulement, ils tombent dans une autre difficulté qui est de comprendre comment la conscience pourrait être non-causale. C'est-à-dire, comment concevoir qu'un homme pourrait se comporter de la même façon qu'il soit, ou non, conscient ?

Pour expliquer cela plus clairement posons : A est cause de B et B est cause de C. Que l'on peut représenter ainsi : $A \rightarrow B \rightarrow C$. A représente les processus neuronaux, B la conscience et C nos prises de décision.

Pour que B soit réellement cause de C, il faut que B échappe à la causalité. Sinon nous pourrions écrire directement $A \rightarrow C$. Dans ce cas, B serait un sous-produit qui n'interviendrait pas dans nos prises de décisions et, conscient ou non, nos actes seraient exactement les mêmes. C'est, comme nous l'avons vu, l'éliminativisme. C'est assez difficile à penser.

Mais, si la conscience prend part à nos décisions, il faut penser, si on est matérialiste, qu'elle est à la fois causée par les phénomènes neuronaux tout en pouvant échapper en même temps à la causalité. Que $A \rightarrow B$ et que $B \rightarrow C$ sans pour autant que $A \rightarrow C$. Ce qui est aussi assez difficile à penser. Comment la conscience pourrait-elle être le produit de phénomènes physico-chimiques et soit capable d'échapper en même temps à la causalité ? C'est évidemment le problème que l'on tente de résoudre avec la causalité descendante, que nous allons voir, mais il me semble qu'exposé ainsi cela semble encore plus difficile.

Voyons maintenant un autre problème. La conscience serait une propriété du cerveau de tous les spécimens humains plus celle de beaucoup d'animaux, pour le moins. Or, les cerveaux présentent des variations propres à l'espèce et aussi à chaque individu, qui plus est la conscience perdure dans le temps pour chaque individu alors même que la structure du cerveau varie. C'est donc une propriété extrêmement commune et qui perdure malgré les multiples variations spécifiques, individuelles et temporelles. C'est tout de même curieux, et cette propriété si commune, on ne parviendrait pas à comprendre en quoi elle consiste ! C'est tout de même assez bizarre qu'elle puisse persister à travers toutes les modifications de ces structures alors même qu'elle est censée dépendre complètement d'une telle structure.

La première question qu'il faudrait poser, sans l'évacuer subrepticement, serait de se demander si la conscience est bien la propriété du cerveau, autrement dit, de savoir si nous avons une âme. Le principe méthodologique matérialiste interdit que l'on se pose une telle question, au moins dans le cadre de la science, que voulez-vous, il faut absolument économiser des hypothèses, et surtout les hypothèses susceptibles de mettre à mal nos présupposés. Heureusement pour eux, les philosophes n'ont pas de telles contraintes, et il ne leur est pas interdit de se poser la question, en principe. Non seulement ce n'est pas interdit, mais il n'est vraiment pas sérieux d'être philosophe sans jamais s'être posé cette question sérieusement.

Quand la question de l'existence de l'âme est abordée, comme dans les travaux sur le problème corps/esprit, elle est rapidement expédiée, comme nous l'avons vu. Cependant, on peut voir comment l'attitude des matérialistes vis-à-vis du problème corps/esprit est extrêmement suspecte à deux choses :

* La manière dont ils évacuent toute hypothèse non-matérialiste de la conscience.

* La manière dont ils évacuent les observations sur la conscience incompatibles avec le matérialisme.

C'est une attitude totalement non-scientifique ou plutôt pseudo-scientifique. Les scientifiques pensent souvent que ce qui compte pour une hypothèse n'est pas qu'elle soit validée, mais qu'elle n'ait pas été invalidée ; ce que l'on appelle la réfutabilité ou la falsifiabilité. C'est-à-dire que ce qui compte vraiment, ce ne sont pas les exemples qui pourraient la valider, mais les contre-exemples qui seraient susceptibles de l'invalider, et il faudrait montrer qu'en fait ceux-ci ne l'invalident pas.

Ainsi donc, par rapport au problème corps/esprit, ce qui compte vraiment ce ne sont pas les arguments validant la thèse (la dépendance de la conscience vis-à-vis des phénomènes physico-chimiques) mais les contre-exemples. Existe-t-il des observations qui tendent à montrer l'indépendance de la conscience par rapport au cerveau ?

Une telle erreur de logique est extrêmement courante. Nous raisonnons souvent en dépit du bon sens, nous croyons volontiers avoir démontré une thèse en avançant quelques exemples à l'appui, alors que d'autres pensent démontrer la thèse contraire en avançant quelques autres exemples. Ainsi, ce qui est beaucoup plus intéressant pour valider une thèse, ce ne sont pas les exemples mais les contre-exemples, c'est sur eux qu'il faut s'appesantir et démontrer qu'ils n'invalident pas la thèse.

Nous observons ici l'absence presque totale de questionnement sur l'existence d'observations qui pourraient nous donner à penser que la conscience ne serait pas le produit du cerveau. On ne prend en compte que les observations qui donnent à penser que la conscience serait le produit du cerveau et les autres, on les ignore. Mais rappelons Lecointre et son 6ème attendu :

> « La prise en compte de toutes les données disponibles pertinentes au regard de la question posée [...]
>
> Cela semble aller de soi, mais en sciences on ne fait pas son marché dans les données. C'est-à-dire qu'on ne se permet pas de ne prendre en compte que les faits qui vont dans le sens qui nous intéresse et de négliger les autres. »

Et bien, voici maintenant une donnée, parmi tant d'autres, que l'on a oublié de prendre en compte.

L'expérience de Benjamin Libet

Le but de Benjamin Libet était de tenter d'établir, de façon expérimentale, le lien entre l'expérience vécue par le patient et les événements physiologiques correspondant, et ce qu'il a observé était tout à fait inattendu. Il a montré qu'un événement vécu peut dépendre d'un phénomène postérieur à cette expérience vécue.

Relier un phénomène psychologique à un événement physiologique ne dirait absolument rien sur la question de savoir si la conscience est, ou non, le produit du cerveau. En effet, la question intéressante, et qui resterait posée, serait de savoir si l'événement physiologique serait la cause ou le produit du phénomène psychologique. Il faudrait déterminer l'antécédent.

L'immense intérêt de la première série des expériences de Libet est que, précisément, elles disent quelque chose de cette question. Avec les observations sur les cerveaux sectionnés (split-brain), les expériences de Libet sont pratiquement les seuls qui traitent directement des rapports entre le cerveau et la conscience. En quoi consiste-elle ?

L'expérience se déroule sur des patients ayant le cerveau ouvert. En stimulant le cerveau en des points précis par un train d'impulsions électriques, il peut créer une sensation qui est ressentie comme se produisant dans le corps ; ce train doit durer 500 ms pour provoquer une sensation. Ensuite, il mesure quand survient cette sensation. Or, elle survient 25 ms après le début du train d'impulsions. L'expérience vécue dépend ainsi d'un évènement qui n'est pas encore arrivé : la fin du train d'impulsions[87]. Ce décalage temporel interdit toute tentative de description d'un supposé lien, en termes causaux, entre l'expérience vécue et ce qui se passe au niveau des neurones. Ainsi, il se trouve que ces observations sont totalement incompatibles avec toutes les versions des théories matérialistes de la conscience. Ceci peut sans doute expliquer pourquoi il n'est pratiquement jamais question de cette série d'expériences dans les ouvrages portant sur le problème corps/esprit.

Libet est en fait le seul à avoir réalisé une approche authentiquement scientifique du problème de la conscience, son approche expérimentale ne part d'aucun à priori théorique. Il convient aussi de remarquer qu'il était matérialiste avant cette série d'expériences et qu'il avait cessé de l'être.

Libet n'a produit aucune théorie de la conscience mais seulement des expériences en cherchant à voir ce qui se passait dans un cerveau au moment de l'expérience vécue. Une approche authentiquement scientifique ne consiste pas à partir d'un présupposé quelconque ni à élaborer des théories fumeuses mais commence avec l'observation. Il se trouve que celle de Libet invalide toutes ces théories. Et ainsi, on comprend pourquoi ceux qui élaborent ces théories ne tiennent aucun compte de l'expérience de Libet.

Il faut remarquer que Libet est par ailleurs tout à fait reconnu par la communauté scientifique. La seconde série de ses expériences a vivement intéressée les neurophysiologistes et elle a été reproduite et confirmée. Et pratiquement chaque fois qu'il est question de Libet dans un texte traitant du problème corps/esprit, il s'agit de cette seconde série d'expériences, pas de la première, je n'ai pas trouvé d'exception. On parle d'ailleurs le plus souvent de l'expérience de Libet au singulier, c'est-à-dire en oubliant la première série. Wikipédia fait de même, dans son article sur Libet, pas un mot de cette première série d'expériences. S'intéresser à un type d'expérience, tout en ignorant la première série réalisée par la même personne, pourtant beaucoup plus intéressante précisément parce qu'elle remet sérieusement en question nos présupposés, il faut tout de même le faire.

C'est la seule expérience qui tente de mettre en relation l'expérience vécue et l'événement physiologique qui lui correspond. Et le rapport cause/effet est précisément tout le contraire de ce qu'il est habituellement, c'est ce qui fait tout l'intérêt de cette expérience, c'est comme si la conscience était hors du temps.

L'expérience de Libet présente ainsi un intérêt extraordinaire. Non seulement pour ce qu'elle dit de la conscience, mais elle touche en même temps à quelque chose qui n'a rien à voir avec la physiologie mais avec la physique. Et à un niveau extrêmement profond puisqu'il s'agit du principe de causalité. En effet, nous observons ici un phénomène, l'expérience vécue, qui dépend d'un évènement qui n'est pas encore arrivé, la fin du train d'impulsions ; ainsi, l'expérience de Libet n'a pas uniquement une portée neurophysiologique. La notion de causalité a déjà été mis à mal par la physique quantique avec l'indéterminisme. Elle l'a été aussi, peut-être, avec l'expérience étrangement nommée gomme quantique à choix retardé, et elle l'est avec cette série d'expériences.

Le principe de causalité dit évidemment que la cause précède l'effet. Une expérience qui montrerait le contraire c'est tout à fait extraordinaire comme révolution pour notre pensée. Ce n'est pourtant du tout une idée nouvelle, une affirmation constante chez les mystiques est de dire qu'au niveau de l'âme le temps et l'espace n'ont aucune signification. Et si Libet avait démontré scientifiquement cette affirmation ?

On pourrait parler du rapport qualité/coût d'une expérience, ce rapport est ici extraordinairement élevé. La qualité d'une expérience serait la force et la profondeur avec laquelle elle remet en question nos idées reçues et aussi, bien sûr, la contrainte logique qu'elle exerce sur celles-ci. Parler de l'impact d'une expérience serait peut-être plus approprié.

L'expérience de Libet ne coûte pas grand chose, cela n'a absolument rien à voir avec les milliards de dollars consacrés à des expéditions qui ne nous apprennent pas grand chose, comme de poser le pied sur la Lune, quant à l'impact, il est énorme. D'autre part, le risque

de gâcher de l'argent est faible, puisque cette expérience a déjà été faite par quelqu'un de tout à fait de reconnu par la communauté scientifique et que personne n'a jamais rien trouvé à redire à son protocole expérimental.

Remettre en cause à la fois le matérialisme et modifier le principe de causalité avec une expérience qui ne coûte que quelques milliers de dollars, c'est tout de même pas mal. Avez-vous quelque chose de mieux à proposer sous le rapport qualité/coût ? J'ai mieux encore à vous proposez, ça coûte moins cher et c'est encore plus intéressant. Nous examinerons les observations de Stevenson.

Le problème corps/esprit est tellement central que l'on peut dire qu'il existe un test possible pour le matérialisme que l'on pourrait considérer comme une preuve de celui-ci. Ce serait de fabriquer un circuit électronique qui serait conscient. On peut même considérer que cela prouverait la non-existence de Dieu, en effet, Dieu n'a pas de cerveau. Pour admettre l'existence de Dieu, dans ce cas-là, il faudrait supposer qu'une propriété comme la conscience puisse être à la fois le produit d'une structure et, tout aussi bien, de quelque chose qui serait simple, non composé d'éléments. C'est totalement impensable.

Il ne reste plus aux matérialistes qu'à fabriquer un tel circuit. L'ennui, c'est qu'il est déjà très clair que la conscience n'est pas une propriété du cerveau. Je leur souhaite bon courage.

La question de savoir si la conscience est, ou non, une propriété du cerveau est une question clé pour la pensée de notre époque. Devons-nous être surpris de voir cette question traitée par dessus la jambe ? Avons-nous jamais vu les questions essentielles être traitées autrement ?

L'intuition

L'affirmation que toute connaissance passe par les sens date au moins d'Aristote. Depuis, nombre d'entre nous l'ont acceptée, elle fait partie des quelques rares affirmations qui sont admises par presque tous les philosophes, et elle signifie que l'intuition n'existerait pas. Je prends évidemment ce mot au sens courant d'une connaissance qui ne passerait pas par les sens.

La question de savoir si l'intuition est un mode de connaissance possible est très importante pour la philosophie. S'il existe une telle faculté, c'est sans doute la distinction la plus profonde que l'on peut faire entre science et philosophie (au moins sur le plan de la méthode). Traiter de la question de l'intuition d'une façon aussi rapide et inconséquente qu'on le fait généralement relève d'une extraordinaire légèreté.

Je serais curieux de savoir combien de professeurs de philosophie, plutôt que de répéter comme des perroquets, et sans aucun examen sérieux, que toute connaissance passe par les sens, ont pris la peine d'interroger dans leur entourage des personnes censées être intuitives, ou qui se prétendent telles, pour tenter de voir, sans parti pris et sans préjugé, s'il existe réellement un tel mode de connaissance. Et s'il s'en trouve un qu'il l'ait fait, et qui ait conclu qu'un tel mode existait, et qui ait tenté d'en parler à ses collègues, je serais curieux de connaître leurs réactions. Bien sûr, établir l'existence d'une telle faculté ne prouverait rien quant à l'existence d'une intuition métaphysique ; mais cela en ouvrirait au moins la possibilité. Est-ce que les philosophes se fondent sur l'expérience de la vie, ou sur leurs présupposés ? Est-ce qu'ils ont réellement l'intelligence de la vie ou comprennent-ils seulement la conception qu'ils s'en font ?

Nous avons vu que 30 à 50 % d'entre nous témoignent avoir fait l'expérience d'un phénomène d'ordre " paranormal ". Dans un bon nombre d'entre eux, on y trouve

l'acquisition d'une connaissance qui ne passe pas par les sens, et quantité de travaux en parapsychologie donnent à penser qu'une telle connaissance est possible. On peut toujours les récuser sans aucun examen sérieux mais on ne prouve alors que de sa propre sottise. Mais que pensez-vous de cette formule ? :

$$\frac{1}{\pi} = \frac{2\sqrt{2}}{9801} \sum_{n=0}^{\infty} \frac{(4n)!}{(n!)^4} \times \frac{1103 + 26390n}{(4 \times 99)^{4n}}$$

Cette invraisemblable formule de π n'a pas été démontrée par celui qui l'a énoncée, comme nombre d'autres formules qu'il a découvertes par ailleurs. De toute façon, il ne savait pas faire de démonstration, ce qui ne l'a pas empêché d'être considéré par certains comme un des plus grands mathématiciens du XX^e^ siècle ; il s'agit de l'indien Ramanujan. Cette formule a cependant été démontrée depuis, comme nombre de celles qu'il a découvertes.

Mais ce qui est intéressant ici est de savoir comment il l'a trouvée. D'après lui, c'était sa déesse qui l'a inspiré. Si l'on n'accepte pas cette interprétation, il s'agit alors d'une intuition. De quelle sorte ? Peut-on penser sérieusement qu'il aurait pu en faire une démonstration inconsciemment et qu'il n'aurait pas su la faire consciemment ? Et comment l'a-t-il découverte s'il n'a pas fait une telle démonstration ? Que ce soit sa déesse, comme il le prétendait, ou une intuition, comment l'expliquer à l'intérieur du matérialisme ?

Physique et astrophysique

Examinons maintenant les problèmes que le matérialisme rencontre en provenance de la physique et de l'astrophysique. Le matérialisme doit rendre compte de l'existence de l'Univers.

Pour cela, il a toujours été associé à l'idée que l'Univers existerait de toute éternité et il n'est pas pensable autrement. Ce n'est pas une réponse satisfaisante, mais il n'y a pas à cette question de réponse satisfaisante, quelque soit le point de vue que l'on adopte. En effet, si l'on dit que c'est Dieu qui a créé l'Univers cela rend bien compte de l'existence de l'Univers, mais il faut alors expliquer celle de Dieu. On le fait de la même façon que les matérialistes en disant qu'Il existe de toute éternité. La réponse n'est pas plus satisfaisante, mais nous n'en avons pas d'autres.

Parménide a émis trois principes intéressants. Le premier est que l'Être ne peut pas sortir du néant. Le second que l'Être ne peut pas retourner au néant. J'éviterai le troisième, car il est douteux bien qu'intéressant. Ces deux propositions semblent tout à fait incontournables et elles restent tout aussi valables quelque soit la nature de cet Être. Le problème de l'origine n'a de toute façon aucune solution pensable. Comme nous l'avons vu, la question : pourquoi existe-t-il quelque chose et non pas plutôt rien ? n'a pas de réponse.

Quoi qu'il en soit, il faut voir si la réponse est compatible avec ce que nous observons et la confronter avec les théories astronomiques et évidemment la théorie du Big-bang. Cette confrontation est fortement défavorable au matérialisme, sans toutefois l'invalider franchement. D'une part, cette théorie n'est pas tout à fait acquise, bien qu'il semble vraiment difficile d'y échapper. D'autre part, même en l'acceptant, il reste des interprétations possibles dans le cadre du matérialisme, notamment l'idée d'un Univers fermé et oscillant, bien que cette hypothèse ne soit pas non plus confirmée par l'astronomie. Si la théorie du Big-bang n'invalide pas le matérialisme ; elle devrait suffire au moins à ce que le matérialisme cesse d'être considéré comme une évidence. Jean-Marc Lévy-Leblond

cherche à nous rassurer, en effet : « L'idée même d'une " origine " de l'Univers ne laisse pas de troubler les esprits.[88] », ou encore : « Ce conte de fées [...] que l'on peut interpréter de diverses façons, de façon à traiter le trouble intellectuel que suscite l'idée de commencement.[89] » À cette fin, il réinterprète la notion de temps de manière à ce qu'il n'y ait plus aucun sens à se demander : qu'est-ce qu'il y avait avant ? Pour la raison qu'il n'y aurait pas d'avant.

Le propos de Lévy-Leblond ne semble pas avoir pour but de rendre compte de la réalité, mais de pouvoir continuer à penser de la même façon et éviter ainsi une remise en question de la validité du matérialisme. N'y voyez cependant qu'une critique tout à fait relative. En effet, il a au moins le mérite d'être conscient du problème que pose à un matérialiste la théorie du Big-bang et tente d'y apporter une réponse. Si sa position est scabreuse, cela vaut tout de même mieux que l'attitude de la plupart des matérialistes qui n'ont même pas l'air d'être conscient qu'il y a là un problème, qui peuvent adopter la théorie du Big-bang, il est vrai que c'est vraiment difficile de faire autrement, sans pour autant sembler voir le problème.

Ainsi, la théorie du Big-bang semble être une pierre d'achoppement au matérialisme. Mais en fait, nous allons voir que celle-ci n'est plus un véritable problème car un autre problème, beaucoup plus sévère, l'a relégué aux oubliettes. Nous allons voir comment ils sont tombés de Charybde en Scylla avec une découverte beaucoup plus intéressante.

La contingence de la matière

Le matérialisme doit également rendre compte de l'existence des conditions de possibilité du vivant. Les lois, les constantes et les conditions initiales de l'Univers sont évidemment de telle sorte qu'elles permettent l'existence de la vie. Si les lois et les constantes de l'Univers avaient été autres la vie aurait pu prendre d'autres formes ou bien certaines combinaisons n'auraient même pas permis l'apparition de la vie. Il y a une cinquantaine d'années, on pouvait penser que l'ajustement des lois, des constantes et des conditions initiales n'était pas critique et ainsi que le hasard pourrait les expliquer. On ne pouvait rien dire de cet ajustement, mais on sait clairement aujourd'hui que celui-ci est extraordinairement précis et cela pose un problème très difficile aux matérialistes.

C'est ce que l'on appelle le principe anthropique ou l'ajustement fin, c'est une idée tirée de l'ensemble de la science. Il touche à la physique, à l'astronomie, à la chimie et à la biologie. Il nous dit que la vie n'était possible que dans le cadre d'un ajustement extrêmement étroit des lois, des constantes de l'Univers et des conditions initiales et que celles-ci auraient pu être à priori quelconques.

Cette présentation n'est pas habituelle. Mais, l'exposition usuelle est très maladroite et prête le flanc à une critique facile. Celle que je donne me semble plus claire et l'idée fondamentale est la même. Elle est souvent mal présentée en ceci qu'il est dit que l'homme serait la finalité de l'univers ; ce qui lui donne un relent anthropocentrique inadmissible. Mais, rien dans l'argumentation qui conduit à poser ce " principe " ne donne à penser que l'homme pourrait être cette finalité ; mais seulement qu'il pourrait y en avoir une et qu'elle serait la vie. Pour préciser un peu l'idée, voici deux exemples :

Certaines fenêtres de transparence de l'air et de l'eau correspondent au spectre d'émission du Soleil, ou des étoiles évidemment. Si elles ne correspondaient pas, l'air et/ou l'eau serait opaque et nous ne serions pas là. Cet ajustement n'est pas très précis. Mais le problème est qu'il existe une quantité de tels ajustements et certains sont beaucoup plus précis.

Il en va ainsi d'une constante, nommée constante de couplage, qui est de 1/137 environ, c'est le rapport entre plusieurs paramètres. On ne voit pas pourquoi elle est ce qu'elle est, et elle pourrait être à priori quelconque. Mais, si elle était très peu différente, le nombre des atomes possibles serait beaucoup plus petit et la vie serait impossible.

Quelles que soient les constantes et les lois de l'univers il faut qu'elles satisfassent à certaines conditions pour que la vie soit possible. D'une part, permettre l'apparition de sources d'énergie et que celles-ci durent suffisamment longtemps pour permettre l'évolution. D'autre part, que l'Univers soit suffisamment riche en atomes de par leur nombre et leur variété. Réunir toutes ces conditions impose des contraintes drastiques, et il y en a d'autres. Un très, très petit nombre parmi les univers possibles présenteraient les caractéristiques appropriées.

Le raisonnement qui conduit au principe anthropique est extrêmement robuste et c'est peu dire. En effet, il est cumulatif. C'est-à-dire qu'il consiste en différents constats dont chacun multiplie l'improbabilité de l'ajustement. Chacun des items est indépendant, ainsi, récuser un des items ne ferait que diminuer l'improbabilité.

On trouve ainsi une soixantaine de nombres dont il est nécessaire qu'ils se situent à l'intérieur d'une fourchette plus ou moins étroite pour que la vie soit possible[90]. Trinh Xuan Thuan[91] estime à 10^{-60} la probabilité. Pour donner une idée de ce qu'un tel chiffre peut représenter, il donne l'image d'un archer qui tirerait au hasard, sans même connaître la direction, dans une cible d'1 cm^2 située à l'autre bout de l'Univers.

Bien entendu, un tel nombre est contestable, il ne représente qu'une estimation. Mais, même si on le réduisait autant qu'il soit possible il resterait immense. Et il est aussi possible, et même très probable, qu'il soit fortement sous évalué. Depuis, des estimations plus récentes accroissent sérieusement cette improbabilité. Par exemple, Trinh Xuan Thuan ne se base que sur la physique et l'astrophysique ; mais Michael Denton à montrer qu'il fallait étendre ce raisonnement à la chimie et à la biologie[92].

L'appellation " principe anthropique " a été donnée par Brandon Carter. Compte tenu de la définition qu'il en donnait, celle-ci était légitime. Mais l'idée a pris une extension qu'il n'attendait pas du tout, dont il se désole d'ailleurs, si bien qu'elle a rendu l'appellation impropre et qu'il serait préférable de le rebaptiser. Certains ne manquent pas de profiter de cette mauvaise appellation pour le critiquer trop facilement.

Ainsi, je propose de rebaptiser le principe anthropique et de parler de contingence de la matière. Cela présenterait un certain nombre d'avantages. C'est bien de contingence dont il est question dans le raisonnement qui conclut au principe anthropique ; il serait donc ainsi beaucoup mieux nommé. Cela évoquerait également Kant et sa " démonstration " selon laquelle on ne pourrait jamais prouver l'existence de Dieu ; car il faudrait pour cela prouver la contingence de la matière. Je ne prétends pas toutefois que cela prouverait l'existence de Dieu, comme nous allons le voir. L'intérêt également est que cela dirait quelque chose de la profondeur et la radicalité de l'idée. Quelle que soit, par ailleurs, sa validité ou son invalidité, qui est une autre question. D'autre part, cela éviterait les critiques faciles qui n'ont de sens qu'en fonction d'une désignation malencontreuse.

Cette idée de la contingence de la matière se situe à un tout autre niveau que, par exemple, la critique du darwinisme. Une réfutation du darwinisme montrerait peut-être qu'il existe une intention derrière le monde, alors que la contingence de la matière tendrait à montrer qu'il y aurait une intention à l'origine de l'Univers. La distinction est importante, notamment par rapport au bouddhisme, dont la doctrine est incompatible avec l'idée d'une telle origine et contingence.

Cette contingence représente, au moins aux yeux d'un philosophe, la plus grande découverte scientifique du XX^e siècle, et elle mérite une bien plus grande attention que celle qu'on lui accorde généralement. Elle est cependant passée à peu près inaperçue, sans doute parce qu'elle n'a strictement aucune application pratique. Les militaires, les politiciens ou les industriels ne risquent pas de la récupérer pour rendre, au nom du progrès, la terre encore un peu plus invivable. Ce qui contraste agréablement avec l'évolution répugnante de la science vers un pragmatisme débridé, sa portée se situe uniquement sur le plan philosophique. C'est la raison pour laquelle je la considère comme la plus grande découverte, à l'inverse de la plupart des découvertes scientifiques qui peuvent sans doute servir à quelque chose mais dont il n'y a strictement rien à en tirer sur le plan philosophique. Cela signifie aussi qu'il n'y a pas une seule découverte, dans tout le XX^e siècle, qui ait autant d'implications sur ce plan car elles se situent sur le plan ontologique. Il n'y a pas beaucoup de théories scientifiques qui aient des implications à ce niveau, s'il y en a, et nous en avons vu l'importance. Dans le cadre du matérialisme, il y a quatre réponses possibles à ce problème :

1) Le hasard : Quand la science était moins avancé, on pouvait toujours penser que l'ajustement des lois, des constantes et des conditions initiales n'était pas trop critique. On peut toujours affirmer n'importe quoi au sujet de ce que l'on ignore. Le caractère incontournable de la contingence de la matière rend l'explication par le hasard abracadabrante et continuer d'adopter ce genre d'explication, pour un matérialiste, relèverait purement et simplement de l'ignorance ou de la mauvaise foi.

Certains ont trouvé une façon habile de noyer le poisson et de reconduire l'idée que l'ajustement fin des lois et des constantes serait dû au seul hasard en distinguant un principe anthropique faible et fort. Le principe anthropique faible consisterait en ceci que : pour que la vie existe, il faut que les conditions nécessaires soient réunies. Le principe fort serait que ces conditions sont intentionnelles. Ils acceptent le principe faible, qui est une pure tautologie, et récusent le fort. Mais cette distinction ne rend absolument pas compte de ce qui est précisément en question dans le principe anthropique, qui est de savoir comment il se fait que l'ajustement des lois et des constantes de l'Univers soient aussi remarquablement précis. Heureusement, tout le monde ne se paye pas aussi facilement de mots, et certains, bien que restants matérialistes, reconnaissent la valeur de l'argumentation et adoptent des attitudes plus intéressantes.

2) Il y aurait un lien logique entre ces lois et ces constantes. Dans cette optique, on postule qu'il serait possible de rendre compte logiquement des lois et des constantes de l'Univers les unes par rapport aux autres. La limite de cette position serait de répondre à la question : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Sans aller jusque là, on pourrait retomber dans une situation où le hasard redeviendrait une explication possible. Quoi qu'il en soit, cela n'en prend pas le chemin, depuis sa découverte cet ajustement nous est apparu au contraire de plus en plus critique.

Il est possible que des découvertes à venir permettent de réduire dans une certaine mesure la criticité de cet ajustement. Mais il n'est guère imaginable qu'ils puissent être réduits de manière à ce que le hasard redevienne une explication possible. Je ne suis pas physicien pour pouvoir critiquer valablement une telle position. Pour ceux qui ne craignent pas de pénétrer dans les difficiles arcanes de la physique et qui aimeraient une critique plus fournie, je les renvoie au livre de John Barrow, Frank Tipler et Marie-Odile Monchicourt[93].

Une fois n'est pas coutume, je vais apporter un peu d'eau au moulin des matérialistes. La notion de lois de l'Univers est extrêmement problématique. Elle fait partie de ces notions

qui sont censées aller de soi et sur laquelle on ne s'interroge guère. Pourtant, si on y réfléchit un peu, elle n'a rien d'évident. Husserl pensait que les lois de l'Univers possédaient un statut ontologique, il disait :

> « Si toutes les masses soumises à l'attraction disparaissaient, la loi de l'attraction ne s'en trouverait pas détruite, mais elle resterait simplement sans application possible. La loi, en effet, ne dit rien de l'existence des masses attractives, mais de ce qui inhérent à ces masses, comme telles.[94] »

Une telle interprétation est implicite dès que l'on parle de lois. Mais l'idée qu'il existerait une loi extérieure aux masses et qui les obligerait à s'attirer est tout de même assez bizarre. Cette idée de lois extrinsèques à la matière me semble difficultueuse, à fortiori pour un matérialiste. D'où viendraient ces lois ?

Un spiritualiste peut penser que ces lois auraient été édictées par Dieu. D'ailleurs, quand la science s'est élaborée, la plupart des scientifiques étaient croyants et ils concevaient Dieu comme législateur. On a abandonné l'idée de Dieu mais nous n'avons pas vraiment réfléchi à cette idée de lois.

Qui plus est, si ces lois sont autonomes les unes par rapport aux autres, on ne voit pas pourquoi elles seraient aussi étroitement ajustées. Mais on peut fort bien supprimer la notion de lois et parler des propriétés de la matière (ou de l'éther quantique). La matière n'obéirait pas à des lois mais simplement à des propriétés inhérentes. Aristote ne pensait pas que les choses obéissaient à des lois extérieures, mais se comportaient comme elles le font en fonction de leur nature propre, il parlait de propensions. Je pense, qu'au moins sur ce point, il nous faut revenir à Aristote.

Cela réglerait la question de l'origine de ces lois et de leur statut ontologique. La notion de lois fait sans doute partie des notions inutiles. Mais surtout, il faudrait poser à leur sujet deux questions que les physiciens ne semblent guère se poser :

1) Quel est leur statut ontologique ?
2) Quel est leur mode opératoire ?

Le matérialisme peut fort bien être réinterprété en parlant de propensions ou de propriétés et non de lois. Le problème de leur ajustement ne serait pas réglé pour autant, il faudrait alors rendre compte de l'ajustement de ces propriétés. Mais il me semble que cela diminuerait l'impression subjective que nous pouvons avoir vis-à-vis de l'ajustement de ces lois et qui tient en partie à l'idée que nous avons de l'autonomie des lois les unes par rapport aux autres et qui est corrélative de la notion de lois. D'autre part, cela ne concernerait que l'ajustement des propriétés de la matière, mais pas celui des conditions initiales.

En l'occurrence, puisque la matière n'est pas une substance mais un phénomène, ce que nous allons voir, il s'agirait peut-être plutôt des propriétés de l'éther quantique.

3) Les théories scientifiques sont des créations humaines. Et donc, leur rapport à la réalité serait très problématique. La coïncidence que prétend montrer la contingence de la matière serait une pure fiction. Cette position correspond à l'interprétation instrumentaliste de la science.

Le problème de cette position est que les observations et la logique exercent une contrainte extrêmement forte sur les théories scientifiques. Les scientifiques ne manquent pas d'imagination pour inventer des théories, à condition qu'elles soient compatibles avec le matérialisme, bien entendu. C'est la contrainte qu'exercent le réel et la logique qui réduit le nombre des théories acceptables. C'est d'ailleurs quand ils ont exercé une telle contrainte et qu'il ne reste plus qu'une seule théorie qu'elle peut recevoir la caution de la scientificité. Si cette hypothèse était recevable le nombre des théories serait indéfini.

Les théories scientifiques peuvent présenter trois fonctions distinctes : descriptive, prédictive ou explicative, et peuvent très bien n'en assurer qu'une seule. Prenons un exemple, considérons la formule newtonienne de la gravitation : $F = (g \times m_1 \times m_2)/d^2$. Pratiquement toutes les formules de physique font intervenir un coefficient, ici g représente la constante gravitationnelle. Cette constante est mesurée et pourrait être à priori quelconque. Il n'y a apparemment aucune logique pour qu'elle soit ce qu'elle est. Si elle était très légèrement différente, le visage de l'Univers serait différent. Le Soleil serait un peu plus gros, ou un peu plus petit, les planètes n'auraient pas les mêmes orbites, etc. Et si elle était un peu trop différente la vie ne serait plus possible ; les étoiles ne s'allumeraient pas, ou brûleraient trop vite. On retrouve cette problématique bien des fois dans le raisonnement qui conduit à la contingence de la matière.

Or, il faut considérer ici deux choses : d'une part la formule, et d'autre part les concepts explicatifs qui sont censés rendre compte de la gravitation (action à distance, courbure de l'espace, échange de particules ou autres). Les formules sont prédictives et/ou descriptives et les concepts explicatifs, et les formules demeurent valables quelques soient les concepts que l'on élabore pour tenter de les expliquer. Or, les positions non-réalistes sont assez fortes si ce sont les concepts qui sont en question ; mais très faibles s'il s'agit des descriptions ou des prédictions. La contingence de la matière est fondée sur la description que nous avons de l'Univers et reste donc valable même dans le cas d'une interprétation non-réaliste de la science. Sauf évidemment dans le cas d'une interprétation instrumentaliste forte ; c'est à dire où l'on prétendrait que la description même est subjective. Mais une telle interprétation serait absurde ; chaque scientifique devrait alors pouvoir concocter ses propres formules qui devraient marcher tout aussi bien. Ainsi, une réponse non-réaliste à cette éventuelle contingence semble totalement inacceptable.

Les scientifiques n'ont généralement pas la formation philosophique qui leur permettrait d'escamoter les problèmes en opérant des distinguos subtils. Seuls les contraintes logiques et observationnelles sont des arguments qu'un scientifique bien-né est capable d'entendre. Et justement, nombre de scientifiques, bien que restant matérialistes, ont parfaitement compris la contrainte logique liée à cette idée de contingence de la matière et l'ont acceptée. Cela les dérange mais ils ont trouvé un autre biais pour neutraliser le problème plus sérieux que ces bavardages :

4) Il y aurait une multitude d'univers, chacun ayant des lois, des constantes et des conditions initiales différentes et la vie ne serait possible que sur un très, très petit nombre d'entre eux. Le raisonnement qui conduit à la contingence de la matière présente une telle force de conviction que certains vont jusqu'à estimer que la pluralité des univers serait prouvée. Comme si l'idée qu'il pourrait y avoir une intention à l'origine de l'Univers est tellement absurde qu'elle n'est même pas à considérer. Les scientifiques n'ont jamais prouvé que Dieu n'existe pas, mais ils ont prouvé qu'ils étaient prêts à tout et à n'importe quoi pour éviter l'hypothèse Dieu. Voici ce dit Richard Morris :

> « Pour être favorable à la vie, l'univers doit être très particulier. La véritable question que nous posons est la suivante : « Pourquoi l'univers est-il si particulier ? » […]
>
> C'est comme si l'univers avait été consciemment modelé de manière à ce que la vie soit inévitable. Les scientifiques des époques précédentes n'auraient pas hésité à conclure que ces considérations prouvaient l'existence du Créateur […]
>
> Un moyen très évident de contourner la difficulté consiste à imaginer qu'il y a un nombre infini d'univers. Les univers qui ne possèdent pas le caractère particulier du nôtre existent aussi, mais ils n'abritent aucune vie. La raison pour laquelle notre univers à certaines propriétés spéciales est que, s'il ne les avait pas il n'y aurait personne pour s'en rendre compte. […]

> Il faut bien préciser que l'hypothèse selon laquelle il existerait un nombre infini d'univers n'est absolument pas une théorie scientifique reconnue. Cependant, je ne vois pas comment on pourrait éviter cette conclusion. Il n'y a tout simplement pas d'autres solutions raisonnables.[95] »

Il disait cela avant 1984 et depuis cela ne s'est pas arrangé pour les matérialistes. Il a tout à fait raison de remarquer que ce qui eût été accepté comme preuve de l'existence de Dieu il y a quelques siècles ne l'est plus aujourd'hui. On pourrait même ajouter que le raisonnement qui conduit à la contingence de la matière est tel qu'il eût vraisemblablement été accepté comme la meilleure preuve. Mais, Morris ne s'est malheureusement pas interrogé sur la question de savoir ce qui a changé.

Interrogeons-nous sur « Un moyen très évident de contourner la difficulté ». Ainsi, si l'Univers est tel qu'il nous donne à penser qu'il pourrait y avoir une intention à son origine, ce n'est pas une raison pour s'interroger pour savoir s'il y en a effectivement une, mais c'est une difficulté à contourner. On pourrait le dire autrement, par exemple : comment continuer malgré tout à penser de la même façon ? Ou bien encore : comment nous débarrasser de cette idée dérangeante ? Ou : comment continuer à nous débarrasser de Dieu ? La réponse est : en imaginant une multitude d'univers. Mais, bien sûr, on se s'interroge pas sur ce que cela implique et les conséquences que l'on doit tirer d'une telle hypothèse. Je vais donc les aider à les tirer.

Adopter l'idée d'une multitude d'univers est d'abord une reconnaissance de la valeur du raisonnement qui démontre cet extraordinaire ajustement. Cette hypothèse offre aux matérialistes, en prime, l'avantage de pouvoir se débarrasser de l'encombrant problème que représente la théorie du Big-bang, on pourrait penser que ces univers multiples existeraient de toute éternité.

Il expose clairement le problème. Un esprit naïf penserait immédiatement que si les constantes et les lois de l'Univers sont si étroitement ajustées ce pourrait être par l'effet d'un calcul génial de la part du personnage que l'on appelle Dieu. Mais les scientifiques n'ont pas de ces naïvetés et depuis la répartie fameuse de Laplace : « Sire, je n'ai pas besoin de cette hypothèse. », ils manifestent une extraordinaire résistance à envisager une telle hypothèse. On dirait que le mot leur écorche la bouche. Ce n'est pourtant pas par timidité, ni qu'ils auraient l'esprit timoré ou qu'ils manqueraient d'imagination. D'imagination et d'audace, ils savent parfaitement en faire preuve, surtout quand il s'agit d'éviter cette hypothèse. Pour cela, ils sont prêts à tout, même à se lancer dans une spéculation métaphysique de haute voltige, ce à quoi normalement ils répugnent profondément. Ils sont prêt à envisager n'importe quelle hypothèse, mais surtout pas celle-ci.

Au XVIII^e^ siècle, la contingence de la matière aurait été certainement considérée comme la meilleure preuve de l'existence de Dieu, comme le reconnaît Morris. Aujourd'hui, non seulement elle ne prouve plus rien, mais elle ne conduit même pas les scientifiques à se poser la question de son existence. Mais il faudrait au moins se demander pourquoi et ce que vaut la notion de preuve quand on voit que ce que l'on considère comme prouvant quelque chose à une époque ne prouve plus rien à une autre.

La notion de preuve a-t-elle changé ? Serions-nous plus exigeants sur les qualités d'une preuve ? Certainement pas. Mais parce que, comme le dit Morris, l'idée n'est pas raisonnable. Mais comment se fait-il qu'une idée qui aurait paru raisonnable il y a quelques siècles ne le soit plus aujourd'hui ? Je vois trois réponses possibles :

1) Les hommes auraient fait des progrès, seraient devenus plus raisonnables, et sauraient aujourd'hui mieux distinguer ce qui est raisonnable de ce qui ne l'est pas.

Il faudrait une foi dans l'humanité à toute épreuve pour croire encore à une telle sornette.

2) La science aurait démontré que cette idée est déraisonnable.

Raisonnable ne signifie pas rationnel et la science n'a évidemment rien démontré du tout de ce point de vue. La science est rationnelle, elle n'est pas raisonnable.

3) C'est un pur conformisme, une habitude mentale ou une mode intellectuelle qui nous fait trouver la même idée raisonnable à une époque et déraisonnable à une autre.

C'est la position qui me semble juste. Et je pense qu'il serait beaucoup plus intéressant de tenter de dégager notre pensée de ces conformismes et des habitudes mentales, plutôt que de décréter aussi rapidement que les idées qui n'ont pas cours dans le milieu où nous vivons sont déraisonnables.

L'attitude de Morris est révélatrice, dire que la position adverse n'est pas raisonnable est l'argument qui reste quand on en a plus. Et Morris semble être conscient de n'avoir pas d'argument. C'est peut-être le seul argument qui reste aux matérialistes, mais comme il n'en est pas un, on peut se demander si le matérialisme est encore raisonnable.

En plus, il y a une gratuité totale dans cette affirmation. Einstein, Pascal, n'étaient donc pas des personnes raisonnables ? Pire encore, le matérialisme est une position minoritaire, même si elle est dominante. Dire que l'hypothèse Dieu n'est pas raisonnable, c'est dire que vous seriez les seuls à être raisonnables. De plus, il se trouve bien des scientifiques qui depuis quelques dizaines d'années ont abandonné leur position matérialiste en raison des avancées de la science, eux non plus ne doivent pas être raisonnables.

Les matérialistes adoptent souvent cette attitude arrogante qui consiste à prendre ceux qui ne pensent pas comme eux pour des imbéciles. Il est vrai que c'est très courant, et peut-être que plus l'idée en question est fondamentale et essentielle plus l'on montre une tendance à prendre ceux qui ne l'adoptent pas pour des imbéciles.

Mais on ne voit vraiment pas pourquoi, sinon au nom d'une affirmation qui fonctionne comme un dogme, l'idée selon laquelle cet ajustement serait intentionnel serait déraisonnable. Et surtout, pourquoi l'idée que la matière procède de l'Esprit serait plus déraisonnable que l'inverse.

Si l'hypothèse des univers multiples n'est pas critiquable d'un point de vue logique, l'attitude des matérialistes face à elle peut cependant faire l'objet d'une sévère critique. Car adopter une position quelconque n'est pas en soi suffisant, il convient aussi d'en déduire les implications. Et c'est là que le bât blesse et il blesse tellement que je n'ais pas encore observé de matérialiste tirer les conclusions incontournables de cette multitude d'univers. Comme la plupart d'entre nous, ils renâclent à payer le prix de leur pensée. Et si la logique est sauve, nous allons voir que la crédibilité du matérialisme s'en trouve néanmoins sérieusement affectée.

L'idée des univers multiples entraîne en effet un prix à payer très lourd pour le matérialisme et nous allons essayer d'évaluer ce poids. C'est sans doute parce que certains matérialistes pressentent ce tribut qu'ils refusent le principe anthropique, comme Christian Magnan, sans argument sérieux par ailleurs.

Pour ceux qui seraient intéressés par une approche plus élaborée de cette question je conseille vivement l'excellent ouvrage de Stephen Meyer, *Le retour de l'hypothèse Dieu*.

Remarques

On peut remarquer ici un point très intéressant. Mise à part la position 1, qui est stupide, quelle que soit la position que l'on adopte, elles ont ceci en commun qu'il n'est plus possible de prétendre connaître les lois de l'Univers, ou les propriétés de la matière si nous remettons en cause la notion de lois. En effet, dans la position 2 les lois de l'Univers nous sont peut-être connaissables, mais nous ne les connaissons pas encore. Nous ne connaîtrions que des lois secondes, non les lois fondamentales. Dans la position 3 elles sont de toute façon inconnaissables. Dans la position 4 elles nous sont définitivement inconnaissables faute d'informations possibles sur les autres univers. Nous ne pourrions connaître que les lois qui régissent le nôtre, non les lois fondamentales de l'ensemble des univers.

Il en va de même d'ailleurs pour une position spiritualiste, ces lois nous sont peut-être connaissables mais c'est une intelligence suprême qui les aurait édictées. Ce qui fait que notre connaissance est finalement très superficielle. Sauf que ce n'est pas gênant pour un spiritualiste, il sait déjà qu'il ne comprend pas grand chose à l'Univers.

On peut remarquer aussi que, si l'on admet seulement comme hypothèse recevable à cet ajustement soit l'existence de Dieu, soit une multitude d'univers, il est alors tout à fait justifié de parler de contingence de la matière. Car alors, la matière est contingente, soit par rapport à Dieu soit par rapport à un ensemble de lois physiques plus vaste et auxquelles nous n'avons aucun accès. La matière n'est plus alors ontologiquement première et elle aurait besoin d'être expliquée. Maintenant, essayons de tirer d'autres conséquences de cette hypothèse que les matérialistes rechignent à envisager.

Implications de l'hypothèse des univers multiples

Avec la contingence de la matière, ce que nous observons dans l'Univers ne peut plus expliquer ce que nous observons dans l'Univers. L'Univers cesse d'être auto-explicatif, première conséquence gênante.

L'ambition la plus profonde du projet scientifique, ou plutôt scientiste, est de découvrir les lois de l'Univers. Celui-ci est donc radicalement remis en cause par la découverte de la contingence de la matière. Dans cette optique, elle remet totalement en cause, non pas notre connaissance, mais seulement notre interprétation de celle-ci en tant que lois fondamentales. La contingence de la matière affecte très directement et de façon incontournable la confiance que nous pouvons avoir dans notre connaissance de l'Univers. Elle nous oblige, de toutes les façons, non seulement à reconnaître que nous ne connaissons vraiment pas grand chose, mais que notre connaissance restera définitivement extrêmement limitée. La découverte de la contingence de la matière vient à bout d'un scientisme fort, quant au faible, il devient singulièrement faible, en ceci que notre connaissance devient extrêmement limitée, deuxième conséquence gênante.

Cette idée d'une multitude d'univers est typiquement une hypothèse métaphysique, troisième conséquence gênante, et qui n'est pas elle-même sans conséquence. Et sans doute définitivement métaphysique, ces univers ne pourront jamais faire l'objet d'une observation.

Dans cette situation, une première possibilité pour les matérialistes consiste à se résoudre à parler uniquement de notre univers puisque c'est le seul que nous pouvons observer. Ils restent dans une démarche scientifique mais qui renonce à dire quoi que ce soit sur l'ensemble de la réalité, les théories ne portant plus que sur une fraction infime de celle-ci. Et ils ne peuvent plus, à partir de cette parcelle, tirer de conclusion valable universellement. C'est-à-dire qu'en procédant ainsi, ils rouvrent du même coup la question

de l'existence de Dieu, puisque leur vision est si réduite que Dieu redevient une hypothèse possible.

Pour la fermer, il leur faut élaborer des théories censées décrire l'ensemble de ces univers. Dans un cas comme dans l'autre, il leur faut définitivement renoncer à élaborer une vision du monde à peu près satisfaisante. Soit parce qu'elle se contenterait de parler d'une infime partie de la réalité, soit parce que les théories seraient totalement spéculatives.

Cela signifie que le matérialiste est tenu, s'il ne se résout pas à parler uniquement de l'infime fraction que nous observons, d'élaborer une théorie du Tout. Non pas au sens que cette théorie décrirait tout. Mais au moins au sens où il doit fournir une explication cohérente et vraisemblable de la manière dont l'ordre s'est élaborée. Dans le cadre de l'hypothèse des univers multiples, il faut au minimum fournir une description de cette multitude d'univers. Même si cette description est purement spéculative et qu'elle reste invérifiable et complètement métaphysique.

La grande force du matérialisme à la fin du XIX^e^ siècle et au XX^e^ réside en ceci qu'il pouvait fournir une explication de la manière dont surgissait l'ordre que nous observons. De plus, cette explication était du domaine de l'observable. La physique nous donnait les lois du jeu des atomes, et la théorie darwinienne, expliquait l'ordre du vivant. Elle offrait une certaine crédibilité en semblant correspondre à ce que nous observons. Et même une adéquation qui pouvait sembler valable, à la condition d'offrir des explications, même tordues, à tout phénomène difficilement compatible à priori avec celle-ci. Pour cela, les matérialistes ont fait preuve de beaucoup d'ingéniosité mais de peu de réalisme.

L'ordre pouvait être conçu comme provenant d'une auto-organisation surgissant d'une matière existant de toute éternité et par le libre jeu des lois de la Nature. Quant à la question de l'ajustement des lois et des constantes de l'Univers elle pouvait être écartée par l'argument que si ces lois et ces constantes avaient été différentes la vie se serait organisé sans doute différemment, mais par un processus semblable. La structure des êtres vivants aurait simplement été différente. Nous ne savions pas si cet ajustement était, ou non, critique, maintenant nous le savons et cela change tout.

Le point crucial et qui change tout est que la criticité de cet ajustement les oblige à faire passer l'ordre un cran en dessous. La contingence de la matière ramène le matérialisme à une situation analogue à celle d'avant Darwin, et il n'y a pas de sélection naturelle qui pourrait expliquer cet ordre, quatrième conséquence gênante.

Avant Darwin, les hommes voyaient un ordre dans le monde qui était absolument évident, indéniable, l'ordre du monde vivant. Aujourd'hui, pour beaucoup d'hommes modernes, cet ordre n'apparaît plus comme problématique puisqu'il est censé être expliqué par le darwinisme. Ce qui saute aux yeux des hommes d'aujourd'hui, c'est plutôt le désordre : les guerres, les catastrophes. Un nouvel ordre apparaît aux physiciens, aux astronomes, ou à ceux qui ont une culture scientifique et qui peuvent comprendre la force avec laquelle cette contingence de la matière s'impose, mais il ne saute plus aux yeux comme avant. Cependant, tout le monde peut comprendre l'idée et admettre le constat que les lois, les constantes et les conditions initiales de l'univers sont très étroitement ajustées.

Ainsi, pour pouvoir fermer la question de l'existence de Dieu, les matérialistes sont contraints de se lancer dans une inflation spéculative et métaphysique sans frein. Une spéculation bien pire que celle qu'ils ont toujours reprochée aux spiritualistes, la situation ne manque pas de piquant. En effet, les spiritualistes ne sont absolument pas à court d'observations ou de témoignages. Ils ont la parapsychologie, le témoignage des mystiques ou les communications médiumniques, ce n'est pas rien, loin s'en faut. S'il est vrai que les

spiritualistes se sont souvent lancés de façon excessive dans des spéculations, ils ont tout de même toujours eu du grain à moudre.

Aujourd'hui, les matérialistes non seulement n'ont point de grain à moudre, mais ils sont contraints à une inflation spéculative et métaphysique pire que celle qu'ils ont toujours reproché aux spiritualistes. Les observations qui pourraient valider ou invalider les spéculations des matérialistes sur la multitude des univers sont absolument inexistantes et extrêmement difficiles à imaginer.

La contingence de la matière renverse donc totalement la situation. À vrai dire, la situation n'est pas vraiment renversée. En fait, les spiritualistes ont toujours eu du grain à moudre alors que les matérialistes n'en avaient guère, à part le darwinisme. Ils ont cependant réussi à faire croire exactement l'inverse, que le matérialisme se fondait sur l'expérience et la science alors que le spiritualisme ne s'appuyait que sur des nuages. Aujourd'hui, ce n'est plus possible.

Les matérialistes, dans le prolongement de Kant, voulaient interdire toute spéculation métaphysique, tout ce qui était de la raison pure, selon eux, sans rapport avec l'observation. Mais voici qu'avec les spéculations sur la multitude des univers, c'est de la raison garantie pure à 100 %, ou peut-être plutôt de la déraison.

Du coup, les spiritualistes se trouvent dans une position très confortable. Pour commencer, il leur est facile de retourner l'argument que ce serait au déclarant de prouver son affirmation et de dire : prouvez-nous donc que ces univers multiples existent. Pire encore, les matérialistes, devant cet argument, sont une position bien plus inconfortable que celle dans laquelle étaient les spiritualistes. Ils ont beaucoup trop utilisé l'argument pour pouvoir y échapper. Non seulement ils en ont abusé, mais ils en ont usé à tort, puisqu'ils n'ont jamais ni vu ni compris que si leur propre idée ne peut pas se prouver, alors ils doivent l'éprouver.

De plus, ils n'ont strictement aucune preuve, et sans même parler de preuves, d'aucun indice, de l'existence de ces univers dont l'affirmation est purement gratuite et n'a d'autre rôle que d'échapper à l'hypothèse Dieu. Mais on ne peut pas poser une telle affirmation pour la seule raison qu'elle permet d'échapper à une hypothèse que l'on refuse d'examiner.

La contingence de la matière bouleverse ainsi complètement l'équilibre de la balance et le matérialisme devient une position difficile. On peut dire que Morris a fort bien vu le problème en affirmant : « Il n'y a tout simplement pas d'autres solutions raisonnables. », c'est le seul argument qui reste aux matérialistes. L'argument décisif, qui tranche la question, est complètement non-rationnel. Je crains que cela soit souvent le cas dans bien des situations, mais au moins ici c'est clair.

Mais un argument non-rationnel n'est pas forcément léger, or celui-ci est extrêmement léger, c'est le moins que l'on puisse dire. Comment évalue-t-il la raisonnabilité de l'hypothèse Dieu ? Peut-on penser que cette évaluation reste à peu près dégagée des processus psychologiques et sociologiques tels que les habitudes mentales, le conditionnement ou l'avantage psychologique que présenterait cette hypothèse ? L'existence ou la non-existence de Dieu ne dépendent pas des avantages ou des inconvénients que les hommes pourraient, à tort ou à raison, y trouver. Mais ces inconvénients et avantages supposés représentent une sérieuse raison, pour les matérialistes, de s'interroger sur l'origine de leur foi quand il ne leur reste plus qu'un argument aussi faible que la pluralité des univers pour la soutenir.

La démarche scientifique conduit de façon incontournable à constater l'extraordinaire ajustement des lois, des constantes et des conditions initiales de notre univers. Et cet

ajustement conduit le matérialiste soit à renoncer à décrire le Tout, soit à tenter de le décrire avec les conséquences que nous avons vu. Ainsi, la contingence de la matière disjoint la conjonction entre rationalisme et matérialisme. Cette disjonction opérée, le refus d'examen de tous les phénomènes incompatibles avec le matérialisme le rend complètement déraisonnable.

L'hypothèse des univers parallèles

Une autre conséquence que les matérialistes ne semblent pas avoir perçue est que l'idée des univers multiples ne leur permet plus guère de refuser l'hypothèse des univers parallèles. La différence est que les univers multiples nous sont complètement inaccessibles, nous n'avons avec eux aucune communication possible. Alors que les univers parallèles, au contraire, seraient proches de nous, nous pourrions éventuellement communiquer avec eux par la voyance, la médiumnité ou autrement. On voit très mal comment on pourrait accepter l'idée des univers multiples, dont on ne peut faire aucune observation, tout en refusant simultanément l'hypothèse des univers parallèles qui peuvent faire l'objet d'observations, au moins indirectes. « N'est-il pas vrai, en effet, que la conscience moderne a mis fin au règne des arrière-mondes ? [96] » nous disait Robert Misrahi. C'est peut-être plutôt ce qu'a cru faire la conscience moderne ; mais c'est peut-être aussi là que réside toute la sottise de la modernité.

L'hypothèse des univers multiples conduit à d'étranges conclusions. Il est nécessaire que ces univers n'interfèrent pas entre eux, tout au moins pas avec le nôtre. En effet, ils seraient si nombreux que même si une très petite proportion d'entre eux interférerait avec le nôtre, ils le perturberaient sérieusement. Même une très faible fraction représenterait un nombre immense. L'hypothèse des univers multiples doit donc s'accompagner d'une autre hypothèse : ce ne sont point des univers parallèles, ils n'interfèrent en aucune manière avec le nôtre.

Ainsi, en admettant l'hypothèse des univers multiples les matérialistes ont mis le doigt dans un engrenage qui pourrait les entraîner loin. Ils ont toujours refusé d'attribuer tout crédit et d'effectuer tout examen sérieux aux phénomènes spirites ou d'autres du même genre. S'il existe une multitude d'univers, on voit mal pourquoi à priori les tables ne pourraient pas tourner sous l'effet de quelque chose se trouvant dans un univers parallèle. Et s'ils ne peuvent pas observer ces univers multiples, on voit mal pourquoi ils pourraient spéculer sur des univers qu'ils ne peuvent pas observer, tout en refusant systématiquement d'expérimenter des modes de communication avec des univers parallèles possibles puisque, par principe, il semble qu'il leur soit difficile d'en refuser à priori l'existence. Et si les matérialistes continuent de refuser toute expérimentation avec ces univers parallèles, quel crédit pourra-t-on encore leur attribuer ?

Statut de la physique

Le statut de la physique s'en trouve aussi profondément modifié. Lee Smolin nous dit :

> « Pour ce qui concerne les univers, nous avons au moins trois possibilités :
>
> 1. Notre univers est un parmi un grand nombre d'univers avec des lois aléatoires.
>
> 2. Il y a eu un créateur intelligent.
>
> 3. Il existe un mécanisme encore inconnu, qui doit expliquer le caractère propice à la vie de notre univers, et qui fournira des prédictions testables dont on se servira pour le vérifier ou le falsifier.
>
> Étant donné que les deux premières possibilités sont en principe non testables, il est plus rationnel de choisir la troisième. En effet, c'est la seule des trois que nous, scientifiques,

devons considérer, car accepter une des deux autres reviendrait à annoncer la fin prochaine de notre discipline.[97] »

Pour échapper à l'hypothèse Dieu, Smolin suppose qu'il y aurait un mécanisme qui ferait en sorte que notre univers soit propice à la vie parmi tous les univers possibles ; un mécanisme qui ferait le boulot de Dieu en somme. Il faudrait aussi que ce mécanisme puisse donner lieu à des prévisions testables sinon évidemment c'est un pur bavardage. Supposer un tel Dieu mécanique serait plus rationnel, selon lui. Mais, ce qu'il a bien vu, est que le regard que nous pouvons porter sur la physique s'en trouve changé.

Il me semble moins aventureux et plus rationnel de penser que la physique est morte et de se demander si les scientifiques ont ressuscité Dieu.

Ce qui ne veut pas dire que l'on ne puisse plus faire de physique. Il faut voir que l'objectif suprême de la physique est de découvrir les principes premiers qui régiraient l'Univers et que c'est cela qui est terminé. Elle n'est plus la reine des sciences, tout au plus le chef du troupeau. L'ambition de la physique suppose que la matière ne soit pas contingente. Et il n'y a peut-être pas que la physique qui soit morte, le matérialisme aussi, auquel il ne reste plus que la force d'inertie.

Einstein, sur ce point, nous avait déjà dit : « Toute tentative de déduire logiquement d'expériences élémentaires les idées et lois fondamentales de la mécanique est vouée à l'échec.[98] » Avec la contingence de la matière et le soi-disant " vide quantique ", il paraît clair que l'ambition de la physique est vouée à l'échec. Les principes premiers, qu'il s'agisse des principes régissant le pseudo-vide quantique, ou ceux qui régissent les univers multiples ou de Dieu, ne peuvent plus être découverts par la seule observation de notre Univers.

J'espère avoir aidé à faire prendre conscience aux matérialistes du prix à payer pour leur pensée et qu'ils garderont désormais pour eux leurs réflexions sur la métaphysique. Le prix à payer est lourd et ils ne peuvent guère y échapper. On peut d'ailleurs penser qu'ils en sont tout à fait conscient intuitivement et que s'ils avaient trouvé le moindre chemin, pour contourner le constat de la contingence de la matière, gageons qu'ils l'auraient empruntée. Ils ont certainement sentis intuitivement que la seule voie qu'il leur restait était très coûteuse, mais ne semble pas avoir encore vraiment réalisé quel était ce coût.

Mais si les rôles entre matérialistes et spiritualistes sont maintenant totalement renversés, nous ne serons cependant pas surpris d'observer les tenants du dogme d'aujourd'hui réagir aussi sottement que ceux du dogme d'hier.

Autres implications de la contingence de la matière

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, les implications ontologiques de la contingence de la matière les plus intéressantes ne concernent pas l'opposition matérialisme/spiritualisme, mais plutôt l'opposition théisme/panthéisme.

Pour un spiritualiste, cette opposition est extrêmement délicate, car il y a très peu d'argument en faveur de l'un ou de l'autre terme. Je n'en vois que trois. Tout d'abord, la position panthéisme (ou panenthéiste) me paraît forte intuitivement, même si ce n'est pas vraiment un argument. Ensuite, l'expérience vedantine constitue un argument très sérieux en sa faveur. En faveur du théisme, il y a le fait que les panthéistes ne réussissent pas à vivre en accord avec leur conception. J'examinerai plus loin cette question.

La contingence de la matière constitue un argument très fort en faveur du théisme. La proposition fondamentale du Vedānta (la branche principale de l'hindouisme) est l'affirmation de Sankarâchârya : « Il n'y a qu'une seule substance et cette substance c'est le

Brahmā. » Comment le Brahmā pourrait-il modifier sa propre substance pour rendre la vie possible ? La contingence de la matière évoque très fort l'idée d'un Dieu-potier, extérieur à sa création, et non un Dieu panthéiste (ou plutôt panenthéiste) manifestant l'Univers à partir de sa propre substance. Ce n'est peut-être pas un argument décisif, on peut, peut-être, imaginer un Dieu-potier qui créerait à partir de sa propre substance, mais cela semble vraiment difficile, car il semble qu'il lui faudrait modifier la nature même de cette substance.

Il y a pas mal de scientifiques qui ont abandonné leur position matérialiste suite aux développements de la science. Or, beaucoup d'entre eux, peut-être la plupart, ont opté pour une position panthéiste. Curieusement, ils ne semblent pas s'être aperçus de la difficulté que pose la contingence de la matière pour le panthéisme.

Le nom que l'on donne à ce que l'on appelle habituellement " Dieu " dépend beaucoup de la conception que l'on s'en fait. Ainsi, les adeptes du new age parlent plutôt de la Source. En utilisant ce mot, ils laissent ouverte la question de son intentionnalité à créer l'Univers. Mais avec la contingence de la matière, c'est peut-être bien le mot Dieu qu'il conviendrait d'utiliser et cela change pas mal de choses.

Je dois ajouter que je ne prêche pas pour ma paroisse. La contingence de la matière me pose aussi problème.

Ontologie

Que nous dit la science à propos de l'ontologie ? L'ontologie n'est pas son objet, elle ne traite que des phénomènes ; mais il se pourrait que les théories que la physique a élaborées nous disent quelque chose de l'ontologie. Je vais m'attarder un peu sur la théorie quantique en essayant de vous faire partager la fascination que j'éprouve pour elle. Si la science a quelque chose a nous dire par rapport à l'ontologie, c'est à la théorie quantique qu'il faut le demander. Nombre de matérialistes considèrent volontiers que les découvertes de la physique valident l'atomisme et partant, le matérialisme. Nous allons voir que c'est faux. Toutefois, je vais m'écarter du présent sujet car elle a bien des choses à nous dire et pas que sur l'ontologie.

Si les physiciens ont dû suer pour mijoter la théorie quantique le philosophe se régale. Elle constitue une mine d'or où il peut puiser. Malheureusement, nos philosophes manifestent à son égard une ignorance qui rivalise avec celle que Roger-Pol Droit a très justement dénoncée à propos de l'Inde[99].

La théorie quantique est un formalisme mathématique qui décrit le comportement des " particules " élémentaires, que j'appellerai désormais " quantons " comme le suggère, avec juste raison, Lévy-Leblond. Elle est acceptée par tous les physiciens, n'a reçu aucun démenti de l'expérience et, contrairement à ce que l'on dit souvent, Einstein ne s'y est jamais opposé, sa position ne concernait que l'interprétation que l'on en faisait.

La physique fut autrefois relativement simple dans son expression, alors qu'en fait il y a toujours eu des problèmes difficiles qui furent, en général, escamotés. La physique moderne s'est bigrement compliquée, présente encore plus de difficultés et il est de moins en moins facile de les évacuer. Cela n'empêche pas nombre d'entre nous de croire que tout est simple. Nous voyons, par exemple, certaines personnes utiliser sans vergogne le mot " quantique " et le mettre à toutes les sauces, comme si nous avions compris quelque chose à ce qu'est un quanton, et surtout comme si ceux qui utilisent ce mot y auraient eux-mêmes compris quelque chose.

On peut diviser l'histoire de la physique en trois temps. Le premier est la physique antique élaborée par Aristote, elle est intuitive et intelligible. On peut dire qu'elle représente le mariage de la raison et de l'intuition. La seconde période est celle de la physique classique initiée par Galilée. Cette physique est contre-intuitive et intelligible. Par exemple, un des principes fondamentaux de cette physique est : le mouvement rectiligne uniforme est comme nul. Une telle proposition n'est nullement évidente intuitivement mais compréhensible après réflexion. Cette physique représente le divorce de la raison et de l'intuition, au profit de la raison. Elle a contribué à l'avènement de la philosophie des Lumières. Le troisième temps, la physique moderne, correspond à la fondation de la théorie quantique. Celle-ci est complètement contre-intuitive et inintelligible et bien plus radicalement contre-intuitive que la physique classique.

Ainsi, la raison a triomphé d'une manière totalement inattendue, en mettant la pensée en déroute. Les raisonnements que nous avons coutume d'élaborer nous semblent satisfaisants et compréhensibles. Nous n'avons absolument pas l'habitude de construire des raisonnements qui nous dévoilent une réalité absurde et invraisemblable, au moins à nos yeux. C'est pourquoi elle est fascinante.

C'est la première fois dans l'histoire de la pensée que l'on a produit une théorie qui présente ce double caractère. Pour l'esprit des Lumières, la raison était censée pouvoir triompher de la réalité, mais non de la pensée. La physique était censée nous révéler un réel intelligible, pas un réel ou nous ne comprenons rien et qui soit aussi totalement déroutant pour notre esprit. Ainsi, la physique quantique ne nous dit pas seulement quelque chose à propos de la matière ; mais aussi par rapport à notre faculté de connaître et/ou de ses limites.

On dit souvent qu'elle nous contraint à changer nos représentations, mais ce n'est cela du tout. Changer de représentations ne nous poserait pas de difficultés, ce n'est pas la première fois que nous faisons cela. Il nous faut effectivement se débarrasser de certaines images mais le problème est que, précisément, nous n'en avons pas d'autres à mettre à la place. Nous ne comprenons absolument pas ce que peut être un quanton.

Ce qui, pour une théorie scientifique, qui devrait au contraire nous aider à comprendre, témoigne d'un manque total de savoir-vivre. Beaucoup se croyaient autorisés à la traiter avec un mépris souverain, comme d'une domestique engendrée par un bricoleur, dont on ne pourrait se passer de ses services, mais avec laquelle on ne saurait frayer. Elle a, par exemple, le mauvais goût de reposer, en d'autres termes, beaucoup de problèmes philosophiques que les scientistes avaient crûs bon de pouvoir évacuer comme étant sans signification.

La description que nous donne la théorie quantique des quantons est si étrange qu'elle nous montre clairement que nous ne comprenons rien à leur nature. Ce n'est pas le lieu ici de vous faire sentir cette étrangeté. L'expérience des fentes de Youg nous présente déjà quelque chose d'étrange.

Une façon très courante d'évacuer ces problèmes est de parler de double nature onde/corpuscule des quantons. Or, un des problèmes majeurs de son interprétation est précisément la nature de " l'objet " qu'elle décrit. Et celui-ci n'est ni une onde, ni une particule, ni onde ou particule, ni onde et particule. Et, chacune de ces hypothèses se trouve contredite, à un moment ou à un autre, par une expérience ou une autre. Il serait plus pertinent de parler d'un double aspect onde/particule et que nous ne comprenons rien à leur nature. Richard Feynman disait : « Je crois pouvoir dire à coup sûr que personne ne comprend la mécanique quantique.[100] » Et aussi, à ses étudiants : « Si vous avez compris ce que je viens de vous expliquer, c'est que je me suis mal exprimé. »

Plus exactement, ce n'est pas la théorie quantique par elle-même qui est inintelligible ; mais plutôt " l'objet " qu'elle décrit. Voici ce que dit Lévy-Leblond :

> « Les objets quantiques ne sont pas des patchworks d'ondes et de particules, ce ne sont ni des ondes, ni des particules, même s'ils leur ressemblent sous certains aspects. [...] Mais la reconnaissance de leur spécificité est assez récente et à dû battre en brèche des décennies de pensée paresseuse.[101] »

Nos philosophes et nos intellectuels ont tout à fait acquis et admis l'idée d'hyper-complexité, mais pas celle d'hyper-difficulté. Ils n'ont pas encore réalisé que le simple, c'est à dire ce qui est indécomposable, est effroyablement difficile à comprendre. Les limites dues à l'hyper-difficulté risquent fort d'être bien plus incontournables que celles provenant de l'hyper-complexité.

La théorie quantique bouleverse le rapport que nous entretenons avec nos idées. Elle pose la question du statut du bon sens ou de l'évidence. Ou plus exactement, il ne s'est jamais posé de façon aussi aiguë. Ainsi, la théorie quantique nous invite à nous fier beaucoup plus à l'expérience et beaucoup moins à notre jugement. Nous entrons avec elle de plain-pied dans le mystère.

Malgré notre incompréhension de ce qu'est un quanton nous pouvons cependant affirmer que celui-ci n'est pas une substance, mais un phénomène. Il n'est pas si facile de le montrer et cela sort de mon propos. Si la nature de ce phénomène est insaisissable, il y a, à mon sens, quelque chose de pire. Les physiciens comprennent ce phénomène comme advenant sur le vide. Voilà bien une des propositions les plus invraisemblables qui se puisse concevoir. Cette idée me fait penser au chat du Cheshire d'*Alice au pays des merveilles* qui disparaissait en laissant son sourire sur place.

Au XIX^e^ siècle, après l'expérience des fentes de Young et que l'on ait réinterprété la lumière comme étant une onde, et constatant qu'elle se propage dans le vide, on s'est demandé : qu'est-ce qui vibrait ? Et on a introduit la notion d'éther. Même si celle-ci était assez problématique, il fallait bien imaginer un substrat à cette vibration. Einstein a supprimé la notion d'éther, une des raisons était l'impossibilité de mettre en évidence le vent d'éther, c'est à dire le déplacement de la terre à travers cet éther. Mais les raisons pour lesquelles on avait jugé bon de l'introduire sont toujours là. Et il est encore moins possible aujourd'hui qu'au XVIII^e^ siècle de considérer les photons comme des billes. Ainsi, on comprend aujourd'hui la matière et la lumière comme étant des phénomènes, mais sans support sur lequel celui-ci adviendrait, sinon un champ. Mais le champ n'est pas non plus une substance, mais un état. Et qu'il nous faudrait bien, tout de même, considérer comme un état de quelque chose. Basarab Nicolescu nous dit :

> « Il est très important de ne pas confondre éther et champ […] C'est un peu comme une membrane (l'éther) et les tensions (les champs) qui sont présentes dans cette membrane. On ne peut pas confondre « membranes » et « tensions ». Ce système universel de référence – l'éther – devait, en principe, entraîner un bon nombre d'effets expérimentaux. Les nombreuses expériences destinées à mettre en évidence ces effets ont été toutes négatives. L'idée du « champ » en tant qu'« entité fondamentale » se frayait lentement son chemin. La relativité restreinte d'Einstein a montré nettement que la notion d'éther était superflue. Elle n'était pas logiquement contradictoire, mais tout simplement non-nécessaire. L'idée de « champ » s'imposait de plus en plus, on oubliait la « membrane », en ne gardant que les « tensions ».[102] »

Vous avez bien lu. Ce texte traduit bien à la fois l'embarras des physiciens ainsi que leur façon de faire comme si tout était simple et clair. Ces messieurs nous la baillent belle, il leur reste à nous expliquer comment on fait pour supprimer une membrane en conservant sa tension. Et, puisque la notion d'éther est incompatible avec la théorie de la relativité, il

vaudrait peut-être mieux reconnaître qu'il y a là un immense problème pour la physique, plutôt que de le glisser discrètement sous le tapis en parlant des " fluctuations quantiques du vide ", comme si cela avait un sens. Mais pour éviter une tempête dans leurs crânes, nos physiciens préfèrent écouter une sirène leur chanter que le néant fait des vagues.

On parle ainsi de " vide quantique ". Mais qu'est-ce qui différencierait un vide quantique d'un vide non-quantique ? Sinon que ce vide quantique devrait posséder certaines propriétés. Mais comment attribuer des propriétés au vide ? Voici ce que dit Serge Jodra :

> « L'Univers peut parfaitement être vide à condition d'attribuer une certaine énergie à ce vide. Reste maintenant à comprendre comment cela est possible. […] Le vide de Dirac, saturé de particules possède les défauts de la mécanique quantique de son temps ; il s'agrémente de quelques quantités infinies dont on se passerait bien. Ces incohérences seront levées cependant dans les années 40 grâce à une redéfinition du vide conçu désormais comme un milieu fluctuant, effervescent et grouillant de potentialités.[103] »

Les physiciens ont une façon bien à eux de lever les difficultés. Ainsi, le vide quantique est assez particulier en ceci que c'est un vide plein. Il est, en effet, nécessaire qu'il soit vide pour rendre compte de l'absence de vent d'éther, et il est nécessaire que ce vide soit plein de manière à pouvoir rendre compte de l'existence du phénomène qu'est le quanton. D'ailleurs, est-il réellement suffisant d'attribuer à ce vide une énergie ? Pour les équations peut-être, mais pour la compréhension des phénomènes ?

L'énergie ne peut être considérée comme un substrat sur lequel le phénomène qu'est le quanton adviendrait, mais seulement une condition nécessaire à sa venue. Ainsi, une vague a besoin d'un substrat, le plan d'eau, et aussi d'une énergie. Mais on ne peut confondre les deux. On le voit très bien en ceci que l'énergie se déplace en même temps que la vague, alors que le substrat ne bouge pas. C'est toujours la même différence qu'entre une membrane et sa tension. Pour créer une tension dans une membrane il faut une énergie, mais cette énergie, sans la membrane, ne saurait être considérée comme suffisante.

Dans ma naïveté, je croyais qu'il n'y avait que dans les contes pour enfants que l'on pouvait voir un sourire sans visage qui sourirait. Jamais je n'aurais pu penser que les physiciens peuvent en faire autant. Toutefois, comme je n'ai pas de formation de physicien et que je suis seulement philosophe amateur, je continuerais à penser que si les quantons ne sont pas des substances, il nous faut tout de même bien récupérer quelque part la notion de substance, sauf à sombrer dans la pire absurdité. Je pense qu'il serait beaucoup plus sensé de réintroduire la notion d'éther, comme le préconisait Dirac, quitte à se demander pourquoi nous n'observons pas de vent d'éther. Ainsi, je pense qu'il faudrait parler d'éther non spatio-temporel plutôt que de vide quantique. La différence est que ce vide n'est pas seulement plein énergie mais qu'il constituerait aussi un substrat aux phénomènes que sont les quantons.

La première exigence des physiciens vis-à-vis des théories est qu'elles fonctionnent, que les équations soient vérifiées par l'expérience. La seconde est de donner un contenu physique à ces théories. La première est impérative, la seconde est désirable, le physicien a évidemment envie de comprendre. Il a toujours été difficile de les concilier, mais avec la théorie quantique cela devient de plus en plus ardu, et l'on peut se demander si le monde nous est réellement compréhensible. En affirmant qu'il pourrait y avoir des tensions sans membrane, nos physiciens se payent de mots. Il me semble qu'il serait mieux de dire qu'ils ont, au moins pour l'instant, totalement échoué à donner un contenu physique à la théorie quantique. Devant ce problème nous avons trois possibilités :

1) Réintroduire la notion d'éther. Cela présente quelques difficultés par rapport à la théorie de la relativité.

2) Interpréter la matière comme étant une substance. Celle-ci est certainement la plus problématique.

3) Interpréter la matière comme étant un phénomène sans substrat.

Cette troisième solution est souvent adoptée par les physiciens, me semble-t-il. Il y a là quelque chose qui me semble extrêmement symptomatique, rien ne me paraît plus absurde. C'est peut-être par pure commodité que nos physiciens adoptent une telle attitude.

La physique exerce souvent une contrainte logique et observationnelle implacable sur des idées qui peuvent nous paraître complètement aberrante et contre-intuitive, et c'est bien en cela qu'elle est fascinante. Ce n'est pas comme en philosophie où souvent il est tout à fait suffisant de qualifier une idée intéressante d'une épithète malsonnante pour la voir reléguée aux oubliettes. Et le plus intéressant est que ce n'est pas du tout, de la part des physiciens, une parole en l'air. Ce ne sont pas des songe-creux, et s'ils professent une telle énormité, c'est que le réel a exercé sur cette pensée une contrainte tellement forte qu'ils n'entrevoient aucun moyen d'y échapper. Peut-être, mais à mon avis, ils feraient mieux de chercher un moyen de contourner cette insanité. Je sais qu'il faut pour cela affronter le grand Einstein, mais, quant à moi, tant que je n'aurais pas vu un physicien s'éclipser en laissant son sourire sur place, je n'y croirais pas.

Je trouve tout à fait surprenant que si peu de physiciens essaient d'envisager une autre solution et ne remettent pas en cause la théorie de la relativité. Il ne s'agit pas, bien sûr, de rejeter ses équations qui sont largement vérifiées par l'expérience. Mais, il y a une autre voie, moins abracadabrante que celle d'un phénomène avec le vide pour substrat, et qui consisterait à cesser de donner un contenu réaliste à la théorie de la relativité telle qu'elle est, de réintroduire la notion d'éther, mais un éther non spatio-temporel. C'était d'ailleurs l'interprétation de Bernard d'Espagnat. Cela permettrait peut-être aussi de résoudre le difficile problème de la superposition d'états, mais cela sort de mes compétences.

Si nous introduisons une telle notion, et si les quantons sont des phénomènes au sein de cet éther, alors les propriétés de ces phénomènes sont le résultat des propriétés de cet éther. Or, nous n'en avons aucun accès à cet éther, nous n'avons accès qu'aux phénomènes. Ainsi, soit la physique devient métaphysique, soit elle ne comprend plus rien et se contente d'être purement descriptive.

Il y a bien d'autres choses dans la physique assez surprenante. Elle remet radicalement en cause certaines des notions qui nous semblaient les plus évidentes et incontournables. La physique antique concevait la matière comme étant une substance, actionnée par des forces, parcourant des trajectoires dans le temps et l'espace et obéissant à des propensions. Aujourd'hui, il nous faut considérer que :

1) La matière n'est pas une substance.

2) Il n'existe pas de force, mais des échanges de quantons.

3) Les quantons ne parcourent pas de trajectoire.

4) Les notions de temps et d'espace sont très problématiques.

La physique classique a fait intervenir des concepts nouveaux, fournissait une autre description, mais ne remettait absolument pas en cause ces six concepts fondamentaux qui sont : la matière comme substance, la force, la trajectoire, le déterminisme, le temps et l'espace. Pourquoi les aurait-elle remises en cause ? Ces concepts nous semblaient si évidents, si adéquats à ce que nous observions. On ne pouvait le faire sans d'excellentes raisons, il n'y en avait point, nous en avons aujourd'hui.

Nous savons depuis longtemps que nos sens nous trompent. Si nous percevons un objet comme étant rouge, nous savons depuis quelques siècles que cette perception est une construction de notre cerveau et que la couleur n'est nullement une propriété de l'objet. La théorie quantique continue dans cette même voie de la remise en cause des concepts tirés trop directement de nos perceptions, mais avec une profondeur et une radicalité à laquelle nous n'étions pas préparés.

Pensez que la notion de force a disparu. Ce que nous appelons force au niveau macroscopique n'est pas du tout la somme de micro-forces s'exerçant au niveau des quantons, mais des interactions entre ces quantons médiatisés par d'autres quantons. Ce qui n'empêche pas d'ailleurs les physiciens de continuer à parler de forces alors même qu'ils savent très bien qu'il n'existe rien de tel. Cette notion est tellement prégnante qu'ils peuvent difficilement faire autrement.

Ces quantons ne parcourent pas non plus des trajectoires. La physique classique supposait que l'on pouvait localiser les objets avec une précision aussi grande que l'on voulait, les limites étant celles de nos moyens techniques. Aujourd'hui, la notion même de localisation est problématique. Ainsi, comment pourrait-on considérer que les quantons parcourent des trajectoires ?

Je trouve absolument fascinant de voir que les objets de notre vie quotidienne nous semblent comme des substances obéissant à des forces et décrivant des trajectoires à travers le temps et l'espace, et qu'en fait on doive en rendre compte en fonction de phénomènes qui n'ont rien à voir avec ces notions. Il est extraordinaire de penser que les concepts qui nous semblent opérants à une certaine échelle ne le sont plus du tout à une autre. C'est même pire que cela, puisque ces concepts semblent avoir une extraordinaire adéquation avec la réalité, si bien que personne n'avait eu l'idée de les remettre en cause.

Le déterminisme cesse également d'être une notion évidente, c'est le moins que l'on puisse dire. Nous avions conjoints étroitement causalité et déterminisme, cela n'est plus possible aujourd'hui. La notion de causalité est de dire que tout événement est le résultat d'une cause antérieure. Le déterminisme consiste à dire que les mêmes causes produisent les mêmes effets. La physique quantique remet en cause le déterminisme, pas la causalité, au moins dans un premier temps. Et l'expérience de Libet nous donne à penser que la cause n'est pas forcément antérieure.

Quant au temps et à l'espace ces notions sont plus problématiques que jamais. Saint Augustin avait, à son époque, parlé du temps en disant : « Si personne ne me le demande, je sais ce qu'est le temps ; mais que je veuille l'expliquer à la demande, je ne le sais pas.[104] ». À quelqu'un qui dirait cela aujourd'hui, nous pourrions répondre : dire qu'il y a un temps, c'est déjà trop dire.

Je vais risquer une définition possible du temps : c'est une entité physique, extrinsèque aux phénomènes, et qui en régulerait le cours. Je ne fais ici qu'expliciter ce que nous entendons généralement par " temps ". Si le temps correspond à quelque chose, c'est une entité physique. S'il joue un rôle, c'est bien de réguler le cours des phénomènes. Cette définition ne dit rien ni de la nature de cette entité, ni du mode par lequel elle régulerait le cours des phénomènes. En dire moins, ce serait faire comme saint Augustin, ne plus rien dire du tout. Si le temps ne joue aucun rôle, nous n'avons pas besoin de cette notion. Si ce n'est pas une entité physique, nous n'en avons pas besoin non plus.

Et si nous acceptons cette définition, la théorie de la relativité rend cette notion extrêmement problématique. En effet, celle-ci nous montre que le proverbe : " Il y a un temps pour chaque chose " est bien plus juste qu'on ne le pense. Elle nous dit qu'il n'y a pas

un temps unique, mais que chaque objet à son temps propre. Si nous synchronisons deux horloges, et que l'une est déplacée et revient, elles sont décalées, de même, la gravité influe sur le temps. Ainsi, deux objets, à partir du moment où ils sont en mouvement l'un par rapport à l'autre, ou s'ils l'ont été, ne peuvent plus être considérés comme partageant le même temps. Nous n'avons pas, pour la plupart d'entre nous, intégré cette découverte et nous continuons à dire " le temps " comme s'il existait un temps. Or, s'il existe un temps unique, il nous échappe, nous ne connaissons que notre temps particulier, et qui est différent pour chacun d'entre nous. Nous ne pouvons plus parler de temps au singulier, mais est-ce que cela a un sens d'en parler au pluriel ? Y aurait-il un temps unique qui engloberait tous ces temps ? C'est assez difficile à penser, il faudrait peut-être lui supposer plusieurs dimensions. La définition que j'ai donnée du temps correspondrait à un temps singulier et un tel temps n'existe pas. Ainsi, existe-t-il quoi que ce soit d'extrinsèque aux phénomènes et qui en régulerait le cours ?

La seule conception possible du temps n'est-elle pas celle d'un temps absolu ? C'est à dire d'un temps qui serait inaffecté par les phénomènes. L'idée d'un temps relatif compris comme une entité physique qui régulerait le cours des phénomènes et qui en serait, à la fois, dépendante me paraît difficile. Cette circularité me paraît très problématique.

Et si l'idée d'un temps absolu n'est plus possible aujourd'hui, n'est-ce pas plutôt la notion de temps elle-même qu'il nous convient de remettre en cause ? Ce n'est peut-être pas l'idée d'un temps relatif aux phénomènes qu'il convient d'introduire, mais plutôt de supprimer la notion de temps. Cela signifierait qu'il n'y aurait rien d'extrinsèque aux phénomènes qui en régulerait le cours. Il n'existerait pas d'entité physique que l'on appelle " temps ", et le cours des phénomènes serait régulé par un processus purement intrinsèque, des propensions. J'ai voulu simplement montrer que la notion de temps est extrêmement problématique. La définition que j'ai donnée de la notion de temps n'est pas pertinente, elle m'a seulement servi à montrer qu'un tel temps n'existe pas. Mais il ne faudrait peut-être pas en conclure que le temps n'existe pas, mais plutôt que nous ne savons pas ce que c'est et que nous n'y comprenons rien. En effet, si nous supprimions complètement la notion de temps, il resterait que la succession des phénomènes poserait problème.

La notion d'espace n'est pas moins problématique. On pourrait faire un raisonnement semblable à son propos. Qu'est-ce qu'un espace relatif ? Qui, à la fois, dépendrait des phénomènes et leur imposerait son cadre ?

Et si l'on admet l'idée que la réalité fondamentale est un éther non spatio-temporel, cela veut dire que, tenez-vous bien : la terre est " immobile ". Elle est mobile évidemment, par rapport au soleil ou à la galaxie, mais elle est " immobile " par rapport à l'espace. Nous sommes ainsi revenus à une époque précédant Galilée, à ceci près que ce n'est pas du tout de la même façon. En fait, c'est plus bizarre encore. Immobile signifie un mouvement nul, et ce qui est curieux, ce n'est pas que le mouvement de la terre par rapport à l'espace est nul, mais plutôt que la notion de mouvement par rapport à l'espace ne signifie rien, et qu'il n'y a de mouvement qu'entre deux objets, tout mouvement est relatif et entre des objets.

La conception de l'Univers d'Einstein était celle de l'Univers-bloc : « La théorie de l'Univers-bloc est une conception du temps selon laquelle l'Univers tout entier se déploie dans un continuum d'espace-temps où tous les événements présents, passés et futurs existent de la même façon.[105] »

Remarquons que les mystiques ont toujours dit que, sur le plan de l'âme, le temps et l'espace n'avaient aucune signification, ce qui a toujours fait sourire nos esprits forts.

Toutes ces questions sont horriblement difficiles, si j'ai voulu aborder la théorie quantique et opérer cet aparté c'est qu'elle donne une immense leçon à la philosophie. Les philosophes considèrent déjà que rien ne va de soi, mais avec ce que nous montre la physique c'est encore plus évident. Nous avons vu aussi que les physiciens, s'ils veulent comprendre quelque chose, sont contraints de verser dans la métaphysique. Ils peuvent, bien sûr, renoncer à comprendre et se contenter d'une démarche descriptive, comme le préconise Michel Bitbol, mais pas les philosophes, et eux non plus ne peuvent pas se passer de métaphysique, même quand ils sont matérialistes. Si cela les dispensent d'élaborer une métaphysique, ils sont malgré tout contraints d'élaborer des réflexions d'ordre métaphysique.

Mais revenons à notre sujet. Voyons maintenant ce que, à mon sens, la théorie quantique dit par rapport au matérialisme. Les grecs se demandaient si nous pouvions diviser la matière indéfiniment ou si nous arriverions à un moment où nous tomberions sur quelque chose d'indivisible, ce qu'ils appelaient un atome. Le matérialisme a toujours conçu la réalité ultime comme étant discontinue. À l'inverse, le spiritualisme a toujours été associé à une conception continuiste ; ni Dieu ni l'âme ne sont des structures composés d'éléments.

Ces différentes positions sont inévitables. On ne voit pas comment un spiritualiste pourrait penser l'esprit comme étant le résultat d'un système organisé, on ne voit pas non plus comment un matérialiste pourrait penser l'esprit autrement que comme un système organisé.

Nombre de matérialistes tirent argument de la théorie atomique pour valider le matérialisme. Qu'en penser ? Il faut d'abord noter que le quanton, et encore moins l'atome, ont quelque chose à voir avec l'atome des grecs et que le quanton ne possède aucune des propriétés qui étaient attribuées à cet atome. Un point important était l'indivisibilité, or la façon dont ils se comportent récuse ce concept. Si on tente de les diviser, on créé simplement d'autres quantons.

Quoi qu'il en soit, le point important qu'il faut retenir ici est que la matière n'est pas une substance, mais un phénomène. Dés lors, il y a deux options :

1) Le phénoménisme
2) Réintroduire la notion d'éther

Le phénoménisme est l'idée qu'il y aurait des phénomènes sans substrat. J'ai bien du mal avec cette idée et je ne comprends pas ce que cela pourrait bien vouloir dire. Imaginer un phénomène, quelque chose qui se passe, mais sans support sur quoi ce quelque chose adviendrait. Derrière les phénomènes il n'y aurait rien, et ce néant pourrait donner naissance à l'être et Parménide serait ainsi réfuté. Au moins si on considère que ces phénomènes seraient de l'être, sinon on serait dans un nihilisme ontologique. Je laisse les matérialistes se débrouiller avec cette idée pour ceux qui choisiraient cette option, et les bouddhistes aussi, puisque c'était la conception de Bouddha.

Mais, si on réintroduit la notion d'éther et que le phénomène qu'est le quanton ne se déroule pas sur le néant, alors cela nous montre que la réalité ultime est, sans doute, continue.

De même, l'énergie, contrairement à ce que l'on dit souvent, est continue. Elle se manifeste, dans certaines situations, de façon discontinue. Par exemple, la transition d'un électron tournant autour d'un noyau réclame une énergie bien déterminée. Mais c'est le phénomène qui est discontinu, non l'énergie elle-même. La quantité d'énergie requise dépend de la constitution du noyau ainsi que de " l'orbite " de l'électron mais non de la

nature de l'énergie elle-même. Si c'était l'énergie qui était discontinue cette transition réclamerait une quantité d'énergie qui serait toujours multiple d'un certain quantum, ce qui ne semble pas du tout être le cas. Les physiciens la disent souvent discontinue, mais à combien de quantum d'énergie un joule correspondrait ? L'énergie d'un photon est proportionnelle à sa fréquence, et cette fréquence varie continûment. De même, l'énergie se manifeste sous d'autres formes, comme l'énergie cinétique, qui elle aussi, peut varier continûment.

« L'atomisme est mort » disait Erwin Schrödinger en 1925. À l'époque, c'était peut-être un peu prématuré, mais il y a longtemps que cela ne l'est plus. Et il serait temps que nos philosophes et nos scientifiques en prennent acte. Cette continuité de la réalité ultime semble invalider le matérialisme. Je dirais plutôt qu'en montrant qu'il y a deux niveaux, l'un continu, plus fondamental, et l'autre discontinu, elle renvoie matérialistes et spiritualistes dos à dos. Ni l'un ni l'autre ne sont gênés par la théorie quantique. Le matérialiste a un niveau discontinu à partir duquel il peut penser l'apparition de la vie et le spiritualiste un niveau continu. En fait, spiritualistes et matérialistes avaient en commun l'idée que la matière est une substance et c'est en fonction de ce présupposé commun qu'ils avaient posé cette question. L'invalidation de cette idée, plutôt que de récuser le matérialisme, conduit à le poser en d'autres termes. Toutefois, l'atomisme ne peut plus servir d'argument aux matérialistes.

Nous avons une très fâcheuse tendance à escamoter les problèmes pour lesquels nous n'avons pas de réponse et nous croyions volontiers que tout est simple et clair. Il me suffit de les mettre en évidence. J'espère avoir réussi à vous montrer que le monde n'est pas constitué de petites billes régies par quelques lois simples, qui ne poseraient pas de difficultés. Et qu'il n'y a pas que le constat de l'existence du Mal qui nous invite à tourner le dos aux Lumières, mais la physique aussi.

Nous considérons aujourd'hui que la matière que nous observons ne représente que 4 % de la matière de notre univers, la matière noire et l'énergie noire représenterait le reste. Si nous considérons que le phénomène qu'est la matière opère sur un substrat, tout notre univers, y compris ce que nous ne pouvons pas observer, ne représente qu'un tout petit peu d'écume à la surface de l'éther quantique, et nous n'observerions que 4 % de cette écume, la majeure partie nous échappe, sans même parler des univers multiples ou parallèles.

L'ennui, pour les matérialistes, c'est qu'ils ont toujours postulé que tout pouvait, par principe, tombé sous nos organes des sens ou leur prolongement. Ce qui est logique, si tout est matière, nos corps étant eux-mêmes matière, ils peuvent interagir avec la matière. L'éther quantique, nous ne l'observons pas, nous n'observons jamais que des phénomènes au sein de cet éther, il est suprasensible.

Inaccessibilité des matérialistes

Il est très intéressant d'observer comment les matérialistes valident leur position ainsi que leurs réactions quand celle-ci est mise en question. On peut voir aisément, en règle général, que les matérialistes se contentent de critiquer leurs opposants soit en suspectant les raisons des croyants soit en dénonçant les inepties proférées par les religions mais sans jamais s'apercevoir que cela ne dit absolument rien quant à la question de savoir s'il y a une intention à l'origine de l'Univers, pas plus de l'existence d'un monde suprasensible.

On peut aisément constater, et je l'ai remarqué bien des fois, que l'inaccessibilité des matérialistes est souvent phénoménale. Non seulement ils ne prennent généralement pas la peine de mettre à l'épreuve de l'expérience la validité de celui-ci ; mais il est souvent extrêmement difficile d'obtenir d'eux simplement qu'ils examinent les arguments, même les

plus solides, les expériences et les témoignages les plus probants. C'est presque toujours en vain que l'on essaye d'amener la discussion sur le terrain de la raison. On se heurte immédiatement au mépris, à la dérision, à des réactions émotives ou à toutes sortes d'arguments *ad hominem*. Et on peut se demander jusqu'où ils vont aller dans la négation de la réalité.

Mais cela n'a rien d'étonnant, plus une idée est fondamentale, plus elle suscite d'émotions et plus nous sommes incapables de l'aborder rationnellement. Sauf que, plus une idée est fondamentale plus elle devrait faire l'objet d'un examen soigneux, au moins si l'on est un tant soit peu sérieux.

Il se trouve tout de même nombre de personnes qui avaient un présupposé philosophique matérialiste et qui ont adopté une attitude plus honnête, plus réfléchie, plus prudente et qui ont pris la peine d'étudier la question et de mettre leurs idées à l'épreuve de l'expérience. Nombre d'entre eux, à l'issue de celle-ci ont jugé bon d'abandonner le matérialisme, mais cela n'a rien changé quant aux autres. Dans ce genre, le témoignage d'Ernest Bozzano[106] est remarquable.

Selon Clément Rosset les spiritualistes ignorent le réel, et ce rejet du réel est la marque de la folie : « Cette machine à ignorer le réel qui constitue la spécialité de la folie.[107] ». Je partage tout à fait cette définition de la folie ; mais il reste à savoir à qui il convient de l'appliquer. Voici également ce qu'il disait :

> « Beaucoup d'autres, pour ne pas dire la plupart, placés devant un dilemme comparable, choisiraient l'autre voie : préférant l'opinion au fait. Car s'il est une faculté humaine qui mérite l'attention et tient du prodige, c'est bien cette aptitude, particulière à l'homme, de résister à toute information extérieure dès lors que celle-ci ne s'accorde pas avec l'ordre de l'attente et du souhait, d'en ignorer au besoin et à sa guise ; quitte à s'y opposer, si la réalité s'entête, un refus de perception qui interrompt toute controverse et clôt le débat, aux dépens naturellement du réel. Cette faculté de résistance à l'information a quelque chose de fascinant et de magique, aux limites de l'incroyable et du surnaturel.[108] »

Je ne vois pas très bien quel fait, selon lui, les spiritualistes nieraient et à quelle information nous résisterions. En réalité, les spiritualistes ne manquent certainement pas de faits validant leur position et sont même parfois incapables de les réunir ensemble dans une pensée cohérente, alors que les matérialistes nient les faits incompatibles avec leur pensée. Cependant, je comprends tout à fait son étonnement devant la résistance extraordinaire qu'opposent certaines personnes devant toute remise en cause pour l'avoir moi-même souvent observé, par exemple chez les matérialistes. En effet, on peut penser ce que l'on veut de ce que je viens de dire, toujours est-il que le point essentiel est celui-ci : les matérialistes ne s'appuient sur aucune expérience ni observation et nient les observations incompatibles avec celui-ci.

Ainsi, quand un matérialiste s'oppose à un spiritualiste on peut trouver deux cas de figures. Dans un premier cas, le spiritualiste se réfère à la foi, le matérialiste se trouve alors dans une position forte. Mais il peut aussi se trouver devant un spiritualiste qui ne réfère non pas à la foi, mais à l'expérience, du coup, les rôles sont renversés, le matérialiste se retrouve dans une position faible. Le matérialiste se réfère toujours à la raison, il est fondé uniquement sur une spéculation, mais une véritable réfutation du matérialisme se fonde sur l'expérience.

L'aveu de Comte-Sponville

Il est remarquable de voir comment le matérialisme a été si facilement accepté par nombre de nos intellectuels sans jamais avoir reçu de validation valable et tout aussi

extraordinaire de voir qu'ils ne s'en soient même pas aperçus. Comte-Sponville fait exception en ne se faisant aucune illusion au sujet d'un fondement rationnel du matérialisme. Voici en effet ce qu'il dit : « J'ai souvent expliqué que le matérialisme était une pensée difficile, aporétique, indémontrable.[109] » Il dit aussi : « Dans ces matières je ne crois pas aux preuves […] et laisse à peu près tout au tempérament et à la foi.[110] »

Il semble que de plus en plus de matérialistes prennent conscience de la précarité de leur position. Mais il n'est pas encore très courant qu'un matérialiste reconnaisse le caractère non-rationnel de celle-ci. Cela signifierait-il que le matérialisme n'est pas une affaire de logique ? Et que les justifications que les matérialistes donnent pour valider leur idée sont fausses ou inappropriés et que ne sont que des paravents qui servent à cacher leurs motivations ?

Comte-Sponville a sans doute raison de faire le constat que le matérialisme est une affaire de tempérament, mais un philosophe ne peut certainement pas accepter cet état de choses. Ainsi, non seulement Comte-Sponville est matérialiste par tempérament, mais en plus il le sait, voici une bien curieuse façon de philosopher. Si nous prenons position sur une telle question, nous ne pouvons assurément pas le faire délibérément en fonction de notre tempérament, mais au contraire nous efforcer le plus possible de faire abstraction de notre caractère, de nos goûts et préférences, et d'autant plus qu'il s'agit de la question fondamentale de la philosophie.

Ainsi, quand un philosophe opère un tel constat, la seule chose qu'il devrait faire est de se donner les moyens de surmonter ce tempérament et certainement pas d'accepter si facilement d'en être dominé à ce point à propos d'une idée aussi fondamentale. Entre une attitude qui s'imagine abusivement qu'elle aurait réussi à prouver quelque chose et une autre qui n'est pas dupe de ces preuves mais qui accepte que nos positions se fondent sur notre tempérament, c'est à dire sur du vent, il y a place pour une démarche qui s'efforce à l'impartialité, qui tente d'émettre des jugements indépendamment de ses préférences, de surmonter ses habitudes mentales, son conditionnement ou son tempérament. C'est, en tout cas, la seule attitude possible pour un philosophe.

Comte-Sponville inaugure ainsi une nouvelle façon de philosopher : en fonction de son tempérament. Cela vous convient d'être matérialiste et bien soyez-le. Cela vous convient d'être catholique ou bouddhiste, et bien pourquoi pas. Vous devez avoir beaucoup d'auditeurs qui sont ravis d'entendre de tels propos. Car, effectivement, c'est bien ce que presque tout le monde fait. Et si un " philosophe " les caresse dans le sens du poil, ils ne s'en plaindront sûrement pas. Mais il y a aussi des philosophes, même amateur, qui pensent qu'une telle attitude n'a rien à voir avec la philosophie. À vrai dire, ce n'est absolument pas nouveau, mais au moins il le sait, mais comment cela peut-il constituer une démarche délibérée ?

Toute la pensée de Comte-Sponville repose sur le matérialisme ; si celui-ci est faux il ne lui reste plus qu'à tout recommencer. Nous pouvons le féliciter pour sa lucidité, mais certainement pas pour sa réaction. Il n'est tout de même pas possible de laisser une question aussi importante et fondamentale au tempérament ou à la foi. Ou plus exactement, s'il existe quelque chose comme la foi, elle doit subir l'épreuve de la raison. Le matérialisme aussi doit subir cette épreuve ; et il serait temps que les matérialistes cessent de s'y dérober.

En tout cas, son attitude manifeste un recul important de la pensée matérialiste. Il y a quelques dizaines d'années, on considérait volontiers que celui-ci était prouvé scientifiquement et ceux qui ne voulaient pas l'admettre étaient considérés comme étant de mauvaise foi ou des ignorants, comme nous l'avons vu avec Rosset qui manifestait en fait

une attitude d'une autre époque. Aujourd'hui, le matérialisme commence à se présenter de plus en plus comme une option philosophique qui n'a plus la prétention de se justifier rationnellement. Nous attendons la prochaine étape, celle où les matérialistes daigneront enfin examiner les arguments ou les expériences qui seraient susceptibles d'invalider celui-ci et voudront bien aborder rationnellement la question de sa validité.

Comte-Sponville veut aussi s'efforcer de penser le matérialisme à fond. Voilà une excellente initiative, penser le matérialisme jusqu'au bout est peut-être une excellente manière de le faire s'effondrer. C'est tout de même la moindre des choses, pour un philosophe, que de tenter de tirer les dernières conclusions de ses idées fondamentales. Mais on peut aussi s'étonner qu'il soit le premier philosophe, semble-t-il, qui entreprenne de penser le matérialisme jusqu'au bout, il serait temps. Et comme par hasard, c'est le moment où il commence à s'effondrer, au moins d'un point de vue rationnel, sociologiquement c'est autre chose.

Il a cependant complètement escamoté la question de son fondement. N'y voyez pas une critique, tous les penseurs matérialistes l'ont, jusqu'à présent, escamoté. Que Comte-Sponville entreprenne au moins de le penser à fond n'est déjà pas si mal. Mais si vous pouviez aussi penser son fondement, ce serait encore mieux. Et plutôt que de penser le matérialisme à fond, ce qui est mieux encore serait de penser à fond. C'est à dire de poser, en priorité, la question de la validité des notions fondamentales. Comte Sponville dirait certainement qu'un fondement robuste est impossible. Sans doute, mais que faites-vous de toutes les observations incompatibles avec le matérialisme ? Et, à défaut de fondement, il faudrait au moins montrer qu'il est raisonnable.

Pour lui, il n'y a pas de preuves en ce domaine et cela semble justifier un refus d'examen. Il règle ainsi la question de manière extrêmement expéditive. Voici un excellent exemple de la manière dont un homme peut développer une pensée un petit peu sophistiquée sur des prémisses extrêmement frustres. Si la notion de preuve est délicate, est-ce une raison pour se désintéresser des phénomènes pouvant invalider le matérialisme ? Car, si tant est qu'il n'y aurait, en toute rigueur, pas de preuve, il se pourrait qu'il y ait des présomptions. Et cela devrait suffire à un examen soigneux de celles-ci ; surtout quand nos idées les plus fondamentales en dépendent. Et ce qui me semble faire le plus problème dans son attitude, réside en ceci que c'est complètement à priori qu'il déclare qu'il n'y a pas de preuve. Il serait beaucoup plus intéressant d'examiner soigneusement les phénomènes incompatibles avec le matérialisme et de placer la conclusion seulement à la fin de cette démarche. Mais son comportement est très caractéristique de toute une partie de la pensée universitaire.

Vouloir penser le matérialisme à fond, tout en sachant que le postulat fondamental n'est pas fondé, n'est pas une position philosophiquement satisfaisante. Qui pourra encore prétendre que le matérialisme est fondé en raison ? Qui pourra encore vouloir aller plus loin que lui tout en continuant à escamoter la question de son fondement ? Comte-Sponville lui-même le pourra-t-il ? Pendant combien de temps ?

Et si le matérialisme ne peut pas se prouver il va falloir l'éprouver. Qui pourra encore se prétendre honnêtement matérialiste et se dérober devant cette épreuve ? Quand on était persuadé que le matérialisme était fondé en raison, c'était la réalité qui était jugée à l'aune du matérialisme. Maintenant qu'il est clair qu'il n'est nullement fondé, c'est lui qui va devoir être jugé à l'aune de la réalité. Il n'est pas nécessaire d'être prophète pour prédire qu'il ne pourra pas subir cette épreuve et qu'il n'a pu tenir jusqu'à présent qu'en s'y dérobant. On ne peut pas prétendre penser le matérialisme à fond et laisser le matérialisme

lui-même dans l'impensé. Ou, tout au moins, on ne peut pas le faire indéfiniment. Et si Comte-Sponville est l'ultime penseur du matérialisme, au moins en France, c'est peut-être précisément parce qu'il est cet ultime penseur qu'il est très bancal, et cela signifie que le jour où les matérialistes voudront enfin poser la question de son fondement, ce sera la fin du matérialisme.

Bilan

D'une manière générale, on peut dire que l'attitude des matérialistes vis-à-vis du darwinisme, du problème corps/esprit, des phénomènes " paranormaux ", de la contingence de la matière pourrait à la rigueur se justifier à la condition expresse que le matérialisme soit prouvé par ailleurs ; mais où ailleurs ?

Toutes leurs attitudes sont en effet la conclusion normale d'une position matérialiste, il leur reste à valider celle-ci. Mais, les matérialistes se comportent généralement comme si le matérialisme avait reçu une validation positive, alors même qu'une telle validation est impossible, et simultanément se dérobent devant toute tentative d'invalidation.

On s'est longtemps demandé si la religion était compatible avec la science, il serait temps aujourd'hui de se demander si le matérialisme est compatible avec elle. L'évolution de la science, depuis quelques dizaines d'années, n'a pas arrangé la position matérialiste, c'est le moins que l'on puisse dire, sans toutefois l'invalider franchement. Et s'il n'a pas été franchement invalidé, c'est seulement parce que les matérialistes ont ignoré toutes les observations, même si elles respectaient les exigences de scientificité, qui étaient susceptibles de le ruiner et dans le même temps ont émis des hypothèses très scabreuses. Mais ce faisant, leur situation ne s'est pas arrangée logiquement, même si cela n'a pas empêché que le nombre des tenants du matérialisme augmente.

On peut donc se demander : si les scientifiques avaient respecté l'éthique dont ils se réclament, le matérialisme serait-il aujourd'hui une position tenable ? Il est tout à fait remarquable de voir comment certains scientifiques peuvent, pour préserver le matérialisme, adopter des hypothèses dont le statut scientifique est très douteux, parce qu'elles ne sont pas testables, comme l'hypothèse des multivers. Et que, dans le même temps, ces scientifiques se gardent bien non seulement de répéter, mais même seulement de prendre en considération des observations pour la seule raison qu'elles ne sont pas compatibles avec le matérialisme, et ceci bien qu'elles satisfassent au critère de scientificité.

Rosset parlait de folie, sauf qu'il ne nous expliquait pas les faits que, selon lui, nous nierions. La véritable folie ne consiste pas à être spiritualiste, comme le voudrait Rosset ou bien d'autres, n'est pas fou celui qui pense ceci ou cela. Ce n'est pas non plus dans la façon sommaire dont on valide sa pensée qu'elle réside, après tout chacun fait ce qu'il peut. Mais c'est plutôt dans la résistance farouche à toute remise en cause qu'elle se situe. Chesterton disait : « Le fou n'est pas l'homme qui a perdu sa raison. Le fou est l'homme qui a tout perdu sauf la raison. »

Je pense qu'il est nécessaire de remettre sérieusement en cause la valeur de nos élites intellectuelles. Que nombre de nos penseurs considèrent le matérialisme comme allant de soi, sans jamais s'apercevoir qu'il n'a aucun fondement sérieux, tout en se dérobant devant toute remise en cause, alors même qu'il constitue le fondement de leur pensée, en dit long sur le crédit que nous pouvons leur attribuer.

Léon Chestov disait : « Lorsqu'il faut choisir entre le rationnel et le réel, l'homme inclinera toujours vers le rationnel.[111] » Cette remarque, si elle est juste sur le fond, mérite néanmoins un correctif que, me semble-t-il, Chestov n'aurait pas désavoué. En effet, ce n'est pas la

logique en elle-même qui est préférée au réel, mais sa propre logique, sa propre cohérence interne. C'est-à-dire une logique fondée sur des présupposés propres à la personne. Ce n'est donc pas exactement la raison qui est préférée au réel, mais une pensée antérieure. La raison sert plutôt à se conforter dans ses présupposés. En fait, c'est une autre façon de dire que le fou a tout perdu sauf la raison et c'est le réel qu'il a perdu. Et quand une démarche rationnelle se fait au dépend du réel on peut se demander si c'est bien de folie dont il s'agit.

Et derrière ce constat, il s'agit bien encore d'une opposition entre une démarche encyclopédique et une démarche analytique. Quand une démarche analytique est préférée, il s'agit toujours d'une analyse qui s'appuie sur ses propres préjugés et présupposés. Et cela signifie aussi que seule une démarche encyclopédique est réellement valable car c'est le réel qu'elle prend véritablement en compte avant la raison, et surtout avant ce que nous tenons abusivement pour rationnel.

Pourquoi le matérialisme a-t-il eu tant de succès ?

Et si nous faisons le bilan des arguments recevables tendant à valider le matérialisme, nous sommes obligés de faire le constat effarant qu'il n'y en a pas. La situation du matérialisme était plus forte logiquement au XIX^e^ siècle qu'aujourd'hui, ce qui ne l'empêche nullement d'avoir plus d'adeptes. Et nous sommes aussi obligés de faire un autre constat tout aussi étonnant : le matérialisme a réussi à triompher sans fournir aucun argument recevable nouveau.

Un des arguments tout à fait recevable, à l'époque, était celui de la dépendance de la conscience vis-à-vis des phénomènes physiques, celui-ci n'était pas nouveau. Nous avons vu que l'attitude des matérialistes vis-à-vis des observations pouvant éventuellement l'invalider, le rende aujourd'hui irrecevable. Un autre argument valable au XIX^e^, qui n'était pas nouveau non plus, était le problème de la double substance, invalidé aujourd'hui.

C'est le darwinisme qui a permis au matérialisme de triompher en fournissant une réponse possible à la question de savoir comment l'ordre est apparu sur terre. Avant Darwin, l'absence d'une réponse plausible à cette question rendait le matérialisme pratiquement impossible. Comme nous l'avons vu, il n'a jamais constitué un argument recevable en faveur du matérialisme, sa suffisance n'ayant jamais été prouvée, mais il l'a rendu possible. Cette suffisance aurait-elle été prouvée qu'elle n'aurait pas constituée un argument décisif, on peut très bien être spiritualiste et darwinien. On peut d'autant plus facilement l'être qu'il resterait bien des phénomènes que le matérialisme ne peut pas expliquer. Voilà pour ce qui est des arguments logiques, mais le mouvement des idées doit beaucoup à des phénomènes psychologiques et sociologiques qu'il nous faut envisager.

Une des raisons qui a permis au matérialisme de triompher, c'est le caractère de repoussoir que pouvait représenter, à l'époque, les tenants du courant spiritualiste, c'est à dire essentiellement l'Église. Et ceci, tant par sa doctrine que par l'attitude qu'elle a adoptée. Cette réaction contre l'Église a peut-être constitué le principal moteur du matérialisme, mais c'est une réaction absurde. Ce n'est évidemment pas une raison, l'attitude et la doctrine de l'Église ne prouvent évidemment rien quant à la validité du matérialisme. Mais c'est malheureusement ainsi que, très souvent, notre pensée fonctionne. Ainsi, depuis Khomeiny, l'Iran a enregistré une forte poussée du matérialisme, de même que le communisme a beaucoup contribué en Russie à un renouveau du spiritualisme. Voici un autre exemple que nous donne Boudon :

> « Pourquoi les Américains ont-ils échappé au mouvement d'irréligiosité qui caractérise la plupart des pays européens au XIX^e^ siècle ? Parce que les Églises américaines, étant nombreuses et concurrentielles, ont échappé à la tentation du politique et se sont inscrites

> dans le social, exerçant sur le terrain des fonctions de préservation de la santé publique […], que ni les autorités politiques ni les citoyens ne leur contestent. Elles font donc partie de la vie sociale de tous les jours : le citoyen n'a ici aucune raison de les rejeter. De surcroît, la pluralité des sectes et le pluralisme dogmatique qui l'accompagne fait que l'on retient surtout de la tradition chrétienne la composante morale.[112] »

Il est franchement ridicule que nos idées les plus fondamentales puissent dépendre à ce point de phénomènes qui n'en disent strictement rien. Alors que les phénomènes, ou les arguments, qui pourraient en dire quelque chose sont souvent rejetés sans aucun examen sérieux.

Au XIX^e^ siècle, le matérialisme avait un avantage extraordinaire : il n'avait pas de passé, en ceci qu'il n'avait jamais triomphé socialement. Il était impossible de lui retourner certaines critiques. Maintenant qu'il a un passé, il a suffisamment montré que les tenants du matérialisme sont parfaitement capables de tuer pour leurs idées ou de s'embarquer dans d'invraisemblables délires, aussi bien que n'importe qui. De cette absence de passé est venue une bonne part de son prestige. De même qu'aujourd'hui, son passé a entraîné une perte de confiance. Là encore, ni son absence de passé, ni son passé, ne représente en rien un argument pour ou contre lui mais, psychologiquement, c'est ainsi que nous fonctionnons. Il est invraisemblable que nous puissions expliquer bien mieux le mouvement des idées par des causes que par des raisons.

Une autre raison du succès du matérialisme provient du prestige de la science et des liens étroits entre la science et celui-ci. On trouve en effet entre eux des accointances très fortes, mais elles sont psychologiques, historiques, méthodologiques mais certainement pas logiques. Nombre de scientifiques font une grave allergie à l'idée qu'il pourrait y avoir une intention à l'origine de l'Univers ou qu'il existerait des mondes suprasensibles et ne supportent même pas d'en parler. Il n'y a pas que les scientifiques qui présentent ce symptôme, mais chez eux cela semble une maladie professionnelle. Cela peut d'ailleurs très bien se soigner avec un peu d'efforts, il suffit souvent d'un peu de culture, de réflexion et d'ouverture d'esprit. Quoi qu'il en soit, il est intéressant de comprendre ce qui peut rendre les scientifiques plus sensibles à celle-ci.

La connaissance véritable appartient-elle au scientifique, au philosophe, au mystique ou à l'artiste ? La véritable connaissance appartient au scientifique si et seulement si le matérialisme est vrai. S'il est faux, la connaissance scientifique est sans doute authentique mais insignifiante. Les scientifiques aiment évidemment penser que c'est chez eux que réside la véritable connaissance, qu'ils ont choisi la bonne voie, pour cela ils ont besoin que le matérialisme soit vrai. Il est clair que nombre de scientifiques n'aiment pas du tout l'idée que leur démarche puisse conduire à une restriction du champ de connaissance. Ils sont humains, et comme tous les humains, ils aiment à penser qu'ils ont choisi la meilleure voie.

Mais si le matérialisme est faux, la véritable connaissance appartient peut-être plutôt au mystique ou à l'artiste, celles-ci présentent en effet une dimension que les autres ignorent. « L'essentiel est invisible pour les yeux. » dit le Petit Prince. Si c'est vrai, cet essentiel échappe complètement à l'investigation scientifique, comme l'amour ou la liberté. Ils n'ont pour eux que la vérité, sauf que c'est une vérité très partielle et/ou frelatée et dérisoire, quand ce n'est pas une erreur. Mais la pire erreur consiste sans doute à croire que c'est la seule valable. Toutefois, la connaissance philosophique présente un avantage dans la mesure où elle peut intégrer, au moins dans une certaine mesure, tous les autres modes.

Toutefois, les rapports de la science et du matérialisme sont certainement plus complexes. On peut voir d'ailleurs qu'ils ont changé. Au XIX^e^ siècle, les physiciens étaient très matérialistes et les biologistes assez peu. Ceux-ci pensaient que les corps vivants

opéreraient des synthèses chimiques spécifiques, ceci jusqu'à ce que l'on synthétise l'urée, le matérialisme a alors envahi tout le champ de la science. Mais depuis quelques dizaines d'années, les physiciens, les astronomes, sont beaucoup moins matérialistes qu'avant. Que les options métaphysiques dépendent si étroitement des spécialités respectives en dit long sur le peu de crédit qu'on peut leur accorder, comme si on pouvait trancher une telle question à partir d'un champ aussi étroit.

Et si la question fondamentale de la philosophie est bien la question ontologique, cela rend l'attitude de nos intellectuels plus surprenante encore, mais la raison en est peut-être précisément parce qu'elle est fondamentale. Plus une question est profonde, plus les réactions émotionnelles sont vives et plus on est conduit à développer d'habiles stratégies pour échapper à la réalité.

Si le matérialisme est si faible logiquement, il nous faut expliquer pourquoi il a triomphé et pourquoi il garde encore tant de force. Il est tout à fait intéressant de voir comment une idée qui ne s'appuie sur aucun fondement sérieux peut engendrer une telle certitude. Et leur attitude réclame une explication et puisque le matérialisme ne peut s'expliquer logiquement il faut l'expliquer psychologiquement et/ou sociologiquement. J'ai l'air de vouloir faire ici ce que je reprochais aux matérialistes. Mais remarquez que :

Premièrement, je viens de prendre la peine d'examiner la question des fondements logiques du matérialisme, et que c'est seulement en constatant l'absence d'un tel fondement que l'on peut légitimement se poser la question des processus opérants.

Secondement, je n'en fais absolument pas un argument, et quels que soient ces processus, je ne prétends absolument pas que cela dise quoi que ce soit de sa fausseté.

C'est seulement à ces conditions qu'un examen des mécanismes psychologiques qui déterminent l'adhésion à une idée à laquelle nous n'adhérons pas nous-mêmes peut être légitime, n'en déplaise à Nietzsche. En revanche, l'attitude des matérialistes, quand ils avancent un tel argument, est généralement une supercherie. Ils se contentent de dénoncer les mécanismes psychologiques qui déterminent nos idées et se croient ainsi dispenser d'un examen rationnel des idées des autres et surtout se croient également dispensés d'un examen rationnel de leur propre idée.

Réaliser une telle étude est aujourd'hui très simple, on peut faire cela très bien avec internet, il suffit d'y lire la manière dont les matérialistes valident leur point de vue. Leurs arguments sont très révélateurs de ce qui les anime, ils sont aussi le plus souvent d'une inanité affligeante.

Comment est-il possible qu'une idée n'ayant aucun fondement sérieux puisse être considérée comme allant de soi par tant de nos intellectuels et que, non seulement ils ne cherchent pas à la mettre à l'épreuve, mais se dérobent devant toute critique et tentative d'invalidation ? Le matérialisme n'est qu'un exemple du rapport délirant que nombre d'entre nous entretiennent avec leurs idées car, bien évidemment, ceci n'est absolument pas l'apanage des matérialistes. Mais, sans ce type de rapport, le matérialisme, comme nombre d'autres idées, ne pourrait pas exister. De même, les religions ne tiennent que grâce à ce genre de rapport.

On peut s'apercevoir que, très souvent, nos idées sont justifiées par des arguments non-pertinents et les idées des autres récusées par des arguments tout autant non-pertinents. On pourrait, bien entendu, penser qu'il s'agit là d'erreurs et que tout le monde peut se tromper. Mais on peut aussi se demander pourquoi cela ne sert pas à grand chose de montrer la non-pertinence d'un argument ou en observant les réactions face à un argument pertinent.

Nous allons examiner trois attitudes très suspects que nombre d'entre nous adoptent par rapport à leurs idées, mais on pourrait sans doute en trouver d'autres.

La première consiste en ceci que la quantité de réflexions et d'études que nous consacrons à une question est généralement inversement proportionnelle à son importance. L'hygiène intellectuelle la plus élémentaire voudrait pourtant que, plus une idée est fondamentale, plus nous devrions procéder avec elle à un examen soigneux et attentif et plus nous devrions être prudents et à l'écoute des arguments susceptibles de l'invalider ou de la valider. Au contraire, plus une idée est périphérique et superficielle, plus nous pourrions nous sentir autorisés à l'adopter avec un degré de conviction moindre et après un examen moins soigneux et faire moins facilement l'objet d'une remise en cause. Or, on peut facilement observer que la plupart d'entre nous procèdent exactement à l'inverse. La quantité de temps, d'énergie et d'efforts que nous consacrons à résoudre des questions sans intérêt est phénoménale ; si bien qu'il n'en reste pratiquement plus pour les questions fondamentales.

Pourtant l'enjeu que représentent nos idées est formidable. Adhérer à une vision du monde ou à une autre change radicalement notre façon de vivre et la signification que nous donnons à nombre de nos actions. Il est donc tout à fait surprenant de voir l'extrême légèreté avec laquelle l'immense majorité d'entre nous adoptent une vision du monde plutôt qu'une autre. Il est facile de se rendre compte que 99 % des propos significatifs émis, par écrit ou oralement, n'ont de sens qu'à la condition de supposer valides certains concepts fondamentaux et que ceux-ci sont donnés comme évidents, allant de soi, et ne sont jamais questionnés, bien qu'ils ne soient généralement que les idées d'un lieu et d'une époque. Mais le pire est de voir les réactions que l'on déclenche si l'on se permet de douter de leur validité. Et, ce qui est tout autant surprenant, est de voir comment des arguments de qualité que vous avez à présenter ne sont même pas pris en compte. Pour nombre d'entre nous, il y a des questions qu'il ne faut pas poser ; et le plus grave consiste en ceci que ces questions sont précisément celles qu'il serait le plus urgent de poser.

Les livres, les discussions ou les arguments intéressants sont ceux pour lesquelles on ne peut pas, avant et après, penser de la même façon. Ceux qui nous apportent un argument, une observation, une objection intéressante qui doit nous conduire à modifier notre point de vue, notre compréhension du monde de façon partielle ou radicale, et évidemment, plus l'idée est fondamentale, plus c'est intéressant. Mais, il semble bien que la plupart d'entre nous ne l'entendent pas ainsi et que pour eux, les livres ou les discussions intéressantes sont ceux, au contraire, qui vont leur apporter des arguments qui leur permettront de continuer à penser, à croire et à vivre de la même façon, à les conforter dans leur propre position, à récupérer des faits qu'ils pourront brandir en disant : " Vous voyez bien, j'avais raison ". Et ils éluderont, nieront ou minimiseront les faits ou les arguments contraires à leur façon de penser. Mais ceci est bien connu et cela s'appelle le biais cognitif. Et il n'est sans doute aucune idée fondamentale aujourd'hui qui bénéficie plus d'un biais cognitif que le matérialisme.

On peut aisément observer que nombre de personnes ne discutent jamais que des notions secondaires et refusent toute discussion, toute remise en cause, sur les concepts fondamentaux. Pour nombre de personnes, il y a des choses dont on discute et d'autres pas. Bien évidemment, les choses dont on ne discute pas sont généralement les plus importantes et les plus fondamentales, au moins pour eux. Mais, dialoguer dans ces conditions, c'est un pur bavardage. J'ai pu voir des personnes engager leur vie entière sur des idées dont elles étaient totalement incapables de discuter. De même, jamais de ma vie je n'ai rencontré de

matérialiste capable de discuter sérieusement de sa validité, ce n'est pourtant pas faute d'avoir essayé, bien évidemment, ce n'est pas propre aux matérialistes. Ce sont déjà des attitudes assez surprenantes de la part du commun des mortels, mais que dire quand des intellectuels, des philosophes en font autant ? C'est, en effet, chez les philosophes qu'il nous faut observer en premier lieu ce type d'attitude, parce que c'est eux qui sont censés se poser en priorité les questions les plus fondamentales.

C'est un spectacle tout à fait surprenant que de voir des gens capables de développer des pensées très sophistiquées sur des prémisses extrêmement douteuses et de voir qu'ils ne prennent jamais l'initiative de s'interroger sur la validité de ces prémisses. On dirait que cette sophistication de la pensée sert à masquer la fragilité des fondements. Cette attitude est typiquement celle de la scolastique tardive. Et il existe aujourd'hui une scolastique matérialiste et qui n'a vraiment rien à envier à la scolastique médiévale, comme elle, elle développe une pensée sophistiquée tout en ignorant ou en neutralisant ce qui pourrait saper ses fondations.

En réalité, c'est bien pire que cela. Car développer une pensée sophistiquée sur des prémisses douteuses peut être une attitude parfaitement légitime. À la condition que les différentes prémisses possibles aient été soigneusement examinées, et que, faute de pouvoir trancher, on en choisisse une de façon plus ou moins arbitraire pour développer une pensée, et à la condition de rester ouvert à une remise en cause et une réévaluation de ces prémisses, il n'y aurait alors rien à redire à une telle attitude. Mais ce n'est pas du tout ce que nous observons. Au contraire, non seulement ces prémisses sont choisies de façon extrêmement frustre et sommaire et qui n'est pas du tout à la hauteur de la sophistication de la pensée qui la suit ; mais, en plus, cette sophistication sert à mieux se dérober devant tout questionnement et tentative d'invalidation.

C'est un spectacle étonnant de voir la plupart d'entre nous prendre des positions philosophiques après une profonde irréflexion. Mais que dire quand ce n'est pas n'importe qui mais ceux qui sont censés faire partie de nos élites intellectuelles qui se comportent ainsi ? Il est facile d'observer la profonde irréflexion qui anime nombre de nos intellectuels. Tout au moins quand il s'agit des notions fondamentales ; alors même qu'ils savent fort bien utiliser leur cerveau quand il s'agit des notions secondaires. Le matérialisme est un exemple qui vient très vite à l'esprit mais on peut en trouver d'autres.

On peut voir une seconde forme de cette attitude dans les rapports qu'entretiennent nos idées avec la spéculation et l'expérience. La spéculation est parfaitement légitime ; mais il est clair que l'expérience doit prévaloir. Et qu'une spéculation n'est jamais qu'une hypothèse qui doit être confirmée par l'expérience, du fait du caractère hasardeux inévitable de la spéculation. Or, nous voyons constamment l'expérience récusée pour être en contradiction avec des idées qui ont un caractère hautement spéculatif. Et au fond, c'est bien encore de l'opposition entre une attitude encyclopédique et analytique qu'il s'agit. L'attitude encyclopédique valorise l'expérience ou l'observation et l'analytique se réfugie dans la spéculation.

Nous avons tous observé que la plupart d'entre nous, quand ils sont en rapport avec une observation incompatible avec leur façon de penser, la nient et, s'ils ne peuvent la nier, l'interprètent de façon à l'accorder avec leurs présupposés, même si cette interprétation est extrêmement scabreuse. Et que, rarement, elle constitue une occasion de remettre en cause sa propre pensée. La différence entre un esprit borné, obtus et un esprit souple, ouvert est que l'esprit ouvert se demande s'il existe des observations possibles ou des arguments, qui remettent en cause ses idées les plus fondamentales, et il accueille et écoute avec intérêt et

attention celui qui lui présente une telle observation ou un tel argument. Un esprit fermé fonctionne à l'inverse et ne recherche pas la confrontation avec le réel et la fuit à l'occasion.

Nos intellectuels sont souvent très forts à ce petit jeu et c'est la principale raison qui doit nous empêcher de les prendre au sérieux. Mais, c'est chez les scientifiques qu'il nous faut, en premier lieu, dénoncer ce genre d'attitude. Parce qu'ils prétendent haut et fort être soumis au réel et que cette prétention n'est trop souvent qu'une pure fanfaronnade. Ils sont effectivement soumis au réel, mais pour des choses secondaires et pour lesquelles ils ne risquent aucune révision drastique de leurs idées fondamentales ; mais n'importe qui peut faire cela. Même les personnes les plus obtuses sont capables de reconnaître un fait comme tel tant que celui-ci ne les dérange pas. L'attitude matérialiste est tout à fait typique de ce genre de comportement.

Il me semble intéressant également d'observer le rapport qu'entretiennent avec leurs idées ceux qui devraient le plus s'efforcer de se libérer des mécanismes psychologiques : les philosophes. Je pense que les philosophes sont souvent très loin du réel et de l'expérience et on dirait que leurs pensées constituent souvent un écran entre eux et la réalité plutôt qu'un moyen de l'appréhender. Si un homme est philosophe, souvent les justifications qu'il élaborera pour appuyer son déni du réel seront plus habiles et plus subtiles. Ainsi, sa pensée, loin de l'aider à se libérer de l'illusion, lui servira à mieux s'illusionner. Il est possible aujourd'hui de raffiner les " explications " de façon à noyer n'importe quel poisson. Nous avons fait dans ce domaine d'immense progrès, et l'arsenal argumentatif qu'il est possible de mettre en œuvre pour nier la réalité n'a jamais été aussi sophistiqué et beaucoup l'utilisent allègrement. Il est vrai, qu'en contrepartie, la contrainte qu'exerce le réel sur nos idées n'a jamais été aussi forte du fait de l'amélioration de nos moyens d'investigations. Dans cet ordre d'idée, voici ce que disait Gabriel Marcel :

> « Et c'est ainsi qu'on a pu voir un penseur rationaliste, tel qu'Alain, écrire dans un article, […] dont la lecture fut pour moi un objet de scandale, que même si ces faits (parapsychologiques) se produisaient quelque part, il se garderait bien d'aller y assister.[113] »

Après une telle attitude, on peut légitimement se demander si Alain était réellement philosophe. Voici un autre exemple : Sartre déniait toute existence aux images mentales. Que 90 % de l'humanité témoigne avoir de telles images ne semblait pas du tout le déranger. De plus, ce phénomène n'est même pas de ceux qui devraient nous surprendre. En effet, la plupart de ceux qui n'ont pas d'images mentales à l'état éveillé en ont au moins en rêve. Il ne leur est pas difficile de supposer que ce qui est possible à l'état de rêve le soit également à l'état éveillé. Cette anecdote nous montre bien, si besoin était, l'extraordinaire suivisme de ceux qui font profession de penser, ainsi que leur mépris souverain du réel, ce qui les dérange n'a simplement aucun droit à l'existence. Quand on voit avec quel aplomb Sartre a pu nier une expérience commune à 90 % de l'humanité, on peut penser que le matérialisme a encore de beau jour devant lui, et qu'il lui est facile de nier un type d'expérience, les phénomènes " paranormaux ", que seulement 30 % d'entre nous ne font peut-être qu'une seule fois.

Imaginez qu'aucun d'entre nous n'ait d'images mentales et que le rêve soit une expérience rare que seulement 10 % d'entre nous feraient de temps à autre. Imaginez la réaction de nos esprits forts auxquels ces 10 % raconteraient qu'ils leur arrivent parfois, pendant qu'ils dorment, de visiter des palais ou de voler dans les airs. Il y aurait peut-être des associations de " croyants " aux rêves et dont nos grands esprits se gausseraient en réclamant des preuves. Ils auraient même encore plus de raisons d'adopter une telle attitude, puisqu'ils ne pourraient pas refaire l'expérience eux mêmes ; ce qui n'est pas forcément le cas des phénomènes " paranormaux ".

Une troisième forme de ce type de comportement délirant est de juger des choses selon des critères totalement inappropriés. Cela ne concerne d'ailleurs pas seulement les jugements que nous portons sur les idées. Ainsi, on peut facilement observer comment, souvent, des œuvres d'art sont évalués en fonction de critères intellectuels ou sociaux et non des critères émotionnels ou esthétiques. Inversement, et c'est encore plus insensé, on peut observer comment des idées sont jugées en fonctions de critères émotionnels ou en raison de leur in/désirabilité.

Que la remise en cause de nos idées puisse déclencher de vives réactions est évident pour tout le monde. Mais, ce qui est franchement aberrant est que, devant ce constat, nous fassions si peu d'efforts pour tenter de les surmonter. Conformément au programme de Descartes, nous nous sommes rendus maîtres et possesseurs de la Nature ; malheureusement nous ne sommes pas encore maîtres de notre propre esprit.

L'esprit humain manifeste une souplesse et une rigidité extraordinaire. Un homme peut croire à peu près n'importe quoi si les conditions s'y prêtent. La plasticité du cerveau humain et la facilité avec laquelle il peut adopter n'importe quelle idée est faramineuse. Cette souplesse extraordinaire du cerveau humain, sa capacité à accepter à peu près n'importe quoi, fait qu'il est difficile de qualifier une idée d'absurde ou d'aberrante. Les idées absurdes sont trop souvent celles auxquelles nous ne sommes pas habitués.

Mais, quand un homme a accepté une idée et qu'il s'y est habitué, sa rigidité d'esprit, son incapacité à en changer quand les raisons qu'il pourrait avoir de la rejeter deviennent puissantes, sont souvent énormes. On peut aisément observer combien un fait est de peu de poids devant un préjugé ou une habitude mentale ; et que, pour vaincre un préjugé, il faut un fait lourd, pesant, indéniable et ininterprétable dans un sens favorable au préjugé. Beaucoup de personnes, quand elles tiennent une idée, ne parviennent plus à la lâcher. Certains ont même poussé la perversion jusqu'à appeler " fidélité " le fait de rester accroché inébranlablement aux mêmes âneries.

On pourrait énoncer en psychologie ce que j'appellerai le principe d'inertie. On pourrait le formuler ainsi : " Le cerveau humain utilise toutes les ressources à sa disposition pour ne pas changer d'avis ". Je ne vous ferai pas une démonstration de la validité de ce principe, mais vous inviterai plutôt à l'observer vous-même ; ce qui sera plus convaincant que toutes les démonstrations. Regarder comment la plupart d'entre nous pratique admirablement l'art d'évacuer les questions ou les arguments gênants. Proposez, par exemple, à une personne un témoignage, une observation ou un argument qui aille à l'encontre de ses présupposés philosophiques. Que fait-il ? Aussitôt il cherche la faille et s'il ne la trouve pas, il l'invente. Mais, si vous lui proposez un témoignage ou une expérience qui va dans le sens de ses préjugés, il l'accepte comme une preuve de ses idées, et se garde bien d'en chercher les faiblesses.

Quiconque a voyagé en dehors des circuits balisés par les agences de voyages a expérimenté comment, quelque chose qui peut sembler aussi personnel que le goût, est en fait fortement conditionné par la société dans laquelle nous avons vécu et qu'il devient difficile de manger certains mets qui sont le quotidien des habitants d'un lieu. Il serait temps de comprendre qu'il en va de même pour nos idées. En fait, ce que je dis là est un lieu commun et tout le monde le sait très bien et depuis longtemps ; mais on dirait que l'on en fait rien et que ce constat ne s'appliquerait pas à nous. Aucune culture n'a jamais connu aussi bien les cultures étrangères, passées et présentes, que la nôtre les connaît. Ceci nous confère une position absolument privilégiée pour pouvoir prendre conscience à quel point notre pensée est dépendante de phénomènes psychologiques comme le mimétisme ou les

habitudes mentales. Mais, la conscience que nous pouvons en avoir ne semble pas nous servir à grand chose pour nous inciter à y échapper. Ce mimétisme atteint d'ailleurs des proportions que nous ne soupçonnions même pas, comme l'a très bien montré la célèbre expérience d'Asch.

Pardonnez-moi maintenant de parler un peu de moi, ce n'est pas un sujet intéressant, mais ce qui me paraît plus intéressant, c'est de montrer que tout cela n'est pas une idée en l'air en le rattachant à une expérience. Après ce que je viens de dire, le lecteur pourrait être tenté de me demander des nouvelles de ma santé mentale. Je n'ai aucune raison à priori de penser que je serais moins délirant qu'un autre. La seule différence est que j'en suis conscient et que je me soigne, ou tout au moins j'essaie. Les quelques psychologues que j'ai eu l'occasion de côtoyer m'ont donné à penser que ce n'est pas d'eux qu'il faille attendre une solution.

J'ai donc tenté d'élaborer mes propres méthodes. À cette fin, il m'est arrivé d'essayer de créer un groupe de travail sur le thème *Apprenons à penser*, je proposais quelques exercices en ce sens. Par exemple, nous aurions pu lire un texte ensemble et tenter de déceler les erreurs de logique qui auraient pu s'y glisser ou les présupposés sous-tendant le discours. Ou encore, je proposais de faire un débat sur un sujet quelconque, chaud de préférence, de l'enregistrer et ensuite de le réécouter en tentant de déceler comment nos émotions avaient pu interférer avec notre pensée. Ou bien encore, chacun, à tour de rôle, aurait pu faire un exposé sur quelques unes de ses idées favorites et écouter ensuite les critiques que l'on pourrait y faire. Sur plus d'une centaine de personnes contactées, je n'ai pas trouvé un nombre suffisant pour pouvoir constituer un groupe qui fonctionne. Il est tout à fait remarquable de voir que si peu de personnes peuvent juger nécessaire d'apprendre à se servir de leur cervelle. J'ai eu tout de même une réaction intéressante, une des personnes a refusé parce qu'elle avait peur que cela la déstabilise. Effectivement, il y avait bien quelques sérieux risques de ce genre mais, à mon avis, c'était peut-être cela le plus intéressant.

Voilà déjà quelques siècles que Montaigne a dit qu'il valait mieux une tête bien faite qu'une tête bien pleine. Tout le monde, pratiquement, connaît cette parole, au moins en France. Tout le monde la trouve sage, jamais on entend la moindre critique contre cette idée. Mais qu'a-t-on fait pour la mettre en pratique ? À l'Université, on enseigne toujours cette phrase de Montaigne. Elle contribue à la richesse de notre culture, on loue Montaigne pour sa sagesse. Mais, là non plus, on ne s'est jamais avisé d'essayer de la mettre en pratique.

Imaginez l'université proposer à ses étudiants des travaux pratiques du style de ceux que je viens d'exposer. Suivre un cursus philosophique ne consiste pas vraiment à apprendre à penser, pas de façon pratique en tout cas, mais à apprendre ce que d'autres ont pensé. Si vous voulez passer une agrégation de philosophie, il faudra vous farcir la tête de quantités de choses qu'auront dites les uns et les autres, même si elles sont aujourd'hui totalement périmées. Mais rassurez-vous, vous ne risquerez pas d'être déstabilisé, car il n'y aura pas une seule heure consacrée à des travaux pratiques qui pourraient vous apprendre à utiliser un peu mieux vos neurones. Voici vingt-cinq siècles que Platon a tout dit sur ce sujet dans le mythe de la caverne. Mais lequel de nos professeurs de philosophie, après l'avoir enseigné à ses élèves, se soit avisé d'en tirer une leçon ? Les matérialistes, tout comme les spiritualistes, peuvent très bien sortir parfaitement indemnes d'études de philosophie, alors même que s'ils faisaient sérieusement de telles études il y a au moins une de ces deux catégories qui ne devrait pas pouvoir en sortir, laquelle ?

Quand les matérialistes voient dans l'idée que le spiritualisme permet d'échapper à la peur de la mort et que ce serait la principale raison pour laquelle les spiritualistes y adhèrent,

ils ne peuvent pas nier que le matérialisme présente aussi ses propres intérêts psychologiques. D'ailleurs, les matérialistes ont trop insisté sur les inconvénients et l'aliénation que représenteraient à leurs yeux les religions ou la croyance en Dieu, pour qu'ils refusent de voir les avantages que représentent, au moins à leurs yeux, sa négation. Je vais examiner les processus psychologiques qui peuvent conduire quelqu'un à adhérer au matérialisme. Il existe au moins trois façons d'être matérialiste : au nom de la raison, à cause du plaisir, en raison de la souffrance.

La première n'est pas à proprement parler un processus psychologique. Mais il y a derrière un processus psychologique qui consiste à mettre abusivement la raison de son côté.

La seconde est vulgaire. Pour quelqu'un qui poursuit le plaisir uniquement, Dieu peut être un individu encombrant qu'il est bien facile et tentant d'écarter de son chemin.

La troisième seule est noble. Elle ne supporte pas et ne comprend pas le pourquoi des souffrances du monde. Je traiterais plus loin cette question.

On pourrait peut-être y ajouter l'orgueil. Nietzsche fait dire à Zarathoustra : « Mais je vous révèle tout mon cœur, ô mes amis : s'il existait des dieux, comment supporterai-je de ne pas être un dieu ! Donc il n'y a point de dieu.[114] » Voilà donc sur quoi reposait peut-être l'affirmation que Dieu est mort, il existe tout de même des façons moins sommaire et plus saine de philosopher. En supposant, bien sûr, que c'est de lui qu'il parle, ce qu'il me semble.

Une autre encore est le remords. Je pense qu'il existe pas mal de personnes qui ne sont pas du tout fières de leur passé et qui pourrait craindre que Dieu puisse les juger. Bien évidemment, elles ne s'en vantent pas et il est difficile d'estimer dans quelle mesure cela peut jouer.

Nous ne pouvons évidemment pas forcément ranger un matérialiste dans une de ces catégories. Pour une personne donnée, ces attitudes peuvent être présentes simultanément et il peut y en avoir d'autres.

Imaginer quelqu'un d'honnête et de sérieux, par exemple un scientifique, qui prendrait connaissance des observations incompatibles avec le matérialisme et qui en parlerait à ses collègues. Il serait certainement reçu assez froidement et il aurait toutes les chances d'être exclu de la communauté de ceux qui se sont baptisés " scientifiques ". Mais cela est parfaitement commun, c'est ainsi que cela se passe dans toutes les chapelles : catholiques, bouddhistes, communistes, vous pouvez ajouter tous les ismes que vous voudrez, et le matérialisme est une chapelle comme une autre.

Que des prêtres ne reconnaissent pas des données expérimentales invalidant leurs présupposés, ce n'est guère surprenant étant donné l'état de l'irréflexion de l'humanité et de l'attachement à ses croyances. Que les adeptes d'un parti politique n'admettent pas une évidence, l'humanité nous a habitués à ce genre de comportement qui ne nous surprend plus. Mais que des scientifiques qui se réclament d'une démarche rigoureuse et honnête, qui n'ont pas cessé d'avancer des données factuelles devant des élucubrations élaborés par les hommes, qui revendiquent la soumission aux données de l'expérience, mais font, dans le même temps, des pieds et des mains pour se soustraire à ces données de l'expérience, voilà qui ne manquent pas de sel. Et c'est bien ce que l'on peut appeler une démarche pseudo-scientifique au sens où je l'ai défini.

Cependant, la crédibilité du postulat matérialiste s'affaiblit constamment (c'est ce qu'ils appellent la montée de l'irrationnel). De plus en plus de personnes ont d'ailleurs conscience de la précarité de sa position, même si le nombre des matérialistes semble augmenter.

Le matérialisme comme escroquerie intellectuelle

J'espère avoir montré que la revendication de la rationalité chez les matérialistes est complètement fallacieuse. Nous vivons dans un monde de mensonges, d'escroqueries intellectuelles, d'entourloupes et de mauvaise foi, les matérialistes y participent à leur manière. Résumons les points essentiels :

1) La négativité de l'affirmation ne lui permet de recevoir aucune espèce de validation. Sa seule possibilité de validation serait de se soumettre à l'épreuve d'une éventuelle invalidation, et les matérialistes non seulement ne s'y soumettent pas mais se dérobent constamment devant cette épreuve. Certains font preuve de mauvaise foi, d'autres de naïveté et n'ont même pas conscience qu'ils existent des observations satisfaisants tout à fait aux critères de scientificité, qui sont incompatibles avec leur façon de penser et que c'est la raison pour laquelle elles sont ignorés.

2) Ils font porter sur leur contradicteur la charge de la preuve, en tendant à considérer que le matérialisme n'aurait rien à prouver. Alors que, posant une affirmation, ils ne sont nullement dispensés de la charge de la preuve ou, à défaut, de l'épreuve.

3) Considérer que la science peut apporter des arguments à la question sans se départir de son principe matérialisme méthodologique ; et refuser de voir que ce principe interdit en fait d'utiliser tout argument tiré de la science en faveur de l'hypothèse matérialiste.

4) Ils augmentent autant qu'il est nécessaire les exigences à propos d'une éventuelle preuve de sa fausseté ; sous le prétexte que l'affirmation serait absolument invraisemblable et qu'elle nécessiterait une qualité des preuves à la hauteur de cette prétendue invraisemblance. Mais sans jamais nous expliquer en quoi le fait que l'Esprit précéderait la matière serait plus invraisemblable que l'inverse.

Le point clé est que le matérialisme est une affirmation négative et comme tel il ne peut pas se prouver et que les matérialistes se dérobent constamment devant une épreuve. Le lieu où l'on observe le mieux cette dérobade est certainement dans la science et cela de deux manières. D'une part, en ne reconnaissant pas la parapsychologie comme une démarche authentiquement scientifique, même quand elle respecte les exigences de scientificité, ce que même certains critiques de la parapsychologie reconnaissent. D'autre part, en introduisant en science le principe matérialiste méthodologique et cela sans justification sérieuse valable. Et le lieu où on observe cela le mieux aujourd'hui est clairement dans le problème corps/esprit. Et nous pouvons ajouter que le jour où les matérialistes comprendront cela et accepteront que le matérialisme soit soumis à une telle épreuve, le matérialisme n'en aura plus pour longtemps.

Et c'est ainsi que notre société fonctionne, le matérialisme y est en effet essentiel, et nous sommes devant un constat effarant. Qu'une idée aussi fondamentale ait réussi à s'imposer sans fournir aucun argument probant, en niant tout ce qui ne lui était pas favorable, et en se faisant passer pour scientifique comme ce fut le cas chez certain de ses tenants, en dit vraiment long sur la manière dont nous fonctionnons et cela devrait nous inciter, quand nous serons sortie de cette aberration, à tenter de faire quelque chose. Mais il est vrai que dans le monde où nous vivons les escroqueries intellectuelles sont très répandues, ainsi, ceci constitue donc une critique très relative.

Et le comportement des matérialistes n'est qu'un exemple du comportement que nombre d'entre nous adoptent par rapport à leurs idées. Beaucoup défendent des idées extrêmement scabreuses en ignorant les observations susceptibles de les invalider et quand ils y sont confrontés les dénigrent ou les neutralisent par des arguments fallacieux. Et si les systèmes

d'idées sont si divers et variés dans notre monde c'est sans doute seulement à cause de ce petit jeu que beaucoup d'entre nous mènent avec leurs idées.

La plupart d'entre nous ne s'intéressent qu'aux observations qui confirment leur point de vue et ignorent les autres, et quand ils ne peuvent les ignorer, justifient leur rejet de façon scabreuse. Alors qu'évidemment, les observations les plus intéressantes pour vous sont précisément celles qui sont en désaccord avec votre position, ce sont celles-ci qu'il vous faut étudier soigneusement pour vérifier la valeur de votre point de vue. Mais peu d'entre nous font cela. Il nous faut peut-être en conclure que pour la plupart d'entre nous leur démarche intellectuelle n'est qu'une escroquerie, nous en observerons d'autres.

Il me semble qu'un des points importants est que nous avons remis en cause l'idée que notre société se faisait de Dieu. Le Dieu de nos ancêtres ne semblant plus crédible on a remis en cause l'idée même de Dieu. Alors que nous aurions dû plutôt simplement nous poser la question : faut-il continuer à penser que l'Esprit précède la matière ou est-ce que la matière précède l'esprit ? Mais la question n'a jamais vraiment été posée sous cette forme, ce qui aurait été logique, mais on a remis en cause l'existence même de ce Dieu. Le matérialisme ne s'est pas constitué à partir de découvertes qui l'auraient rendu à peu près inévitable mais en opposition aux religions, il faut d'ailleurs lui reconnaître l'utilité d'avoir contribué à nous débarrasser des religions.

Mais le matérialisme est une croyance, j'entends par là une idée qui n'a reçu aucun fondement sérieux. Alors, qu'à l'inverse, admettre l'existence de Dieu n'est pas forcément une croyance, on peut avoir fait une expérience mystique ou bien encore entrepris une démarche rationnelle et aboutit à une telle conclusion. Alors que le matérialisme n'a d'autre fondement que négatif, sa critique des conceptions religieuses, et c'est évidemment totalement insuffisant.

Notre société à suivi deux chemins lesquels, sans que nous en ayons pris conscience, conduisaient tout droit au matérialisme : la philosophie des Lumières et la démarche scientifique. Penser ensemble conduit à privilégier les données sensibles et la raison, comme nous l'avons vu. De même, la philosophie des Lumières en mettant en avant la raison, conduit au matérialisme. En effet, elle conduit à exclure tout ce qui ne peut être appréhendé par la rationalité.

Mais en fait, ce ne sont là pas deux chemins différents, c'est le même. La philosophie des Lumières conduit à mettre en avant la science comme le moyen de réaliser son projet. De même, le scientisme mène à la philosophie des Lumières. Le développement de ces attitudes conduit au matérialisme, sauf que ce n'est pas réellement rationnel en ceci que la validité du rationalisme n'a jamais été établie rationnellement, comme nous l'avons vu.

Appel à la raison

Le matérialisme a dominé toute la pensée du XX^{e} siècle. Ce qui représente une belle réussite pour une idée qui n'a reçu aucun fondement sérieux, même si elle n'est pas en l'honneur de nos intellectuels. Et il continuera à être considéré par beaucoup comme une évidence dans la mesure même où nous le laisserons dans l'impensé.

Si le matérialisme se tient dans l'impensé c'est que les matérialistes veulent nous faire croire qu'il est déjà pensé et que la question est réglée et qu'il n'y aurait que les imbéciles pour en douter. Le matérialisme n'a pu rester dans l'impensé qu'en prétendant abusivement qu'il était déjà pensé. Mais il n'y a aucune raison pour que la raison ne l'aborde pas et qu'il doive demeurer indéfiniment dans l'impensé.

Mais le plus curieux est peut-être qu'une des principales raisons qui lui a permis de triompher est précisément que l'absence de fondement le mettait à l'abri de la critique, au moins de celle de son fondement, tout en permettant aux matérialistes de critiquer les pensées spiritualistes. Et cette critique ne porte pratiquement jamais sur l'essentiel, c'est-à-dire sur l'affirmation qu'il y aurait une intention à l'origine de l'Univers ou que des mondes suprasensibles existent, mais sur des formes particulières de telle ou telle pensée spiritualiste, ce qui fait que cette critique n'a en général qu'une portée extrêmement limitée.

Mais, fonder sa pensée sur la critique des idées des autres, voilà bien la façon la plus nulle de la fonder. En effet, même quand la critique est parfaitement valable, elle ne fonde pas le moins du monde l'idée contraire, au moins quand elle n'en récuse qu'une forme particulière. Ainsi, montrer que ce que l'on tenait pour des preuves de l'existence de Dieu au moyen-âge n'en sont pas, ne prouve évidemment pas que Dieu n'existe pas. Je suis gêné de dire des choses d'une telle simplicité, j'ai l'impression de prendre nos intellectuels pour des imbéciles. En fait, c'est un excellent exemple de la manière dont certains peuvent élaborer des raisonnements extrêmement sophistiqués à propos d'idées secondaires et adopter leurs idées fondamentales à partir de raisonnements particulièrement frustres.

Il ne reste plus grand chose aujourd'hui de ces infectes salades de mots, je parle des élucubrations marxistes, dont beaucoup de nos penseurs se régalaient il y a seulement une cinquantaine d'années. Elles commençaient à être sérieusement avariées et nous avons heureusement flanqué tout cela à la poubelle. Toutefois, la mode intellectuelle que représente le matérialisme n'est pas encore passée. Et cela n'a rien d'étonnant, plus une idée est fondamentale, plus est vigoureux le refus de sa remise en cause.

Il serait temps que les matérialistes se rendent compte que leur belle époque est terminée et que de plus en plus de monde s'aperçoivent que le roi est nu. Messieurs les rationalistes, encore un effort pour être rationnels. Il ne vous est vraiment plus possible de nous faire admirer son costume et de nous faire avaler que le matérialisme serait évident, scientifique, qu'il aurait pour lui la raison, alors même qu'il ne repose sur aucun fondement. Il n'a plus de vision du monde à proposer, de système faisant semblant de répondre à toutes nos questions. Il n'offre plus aucun espoir, même fallacieux, comme ce fut le cas du marxisme, et l'on comprend aujourd'hui, de mieux en mieux, que la seule façon cohérente d'être matérialiste est d'être nihiliste. Tout ceci ne constitue en rien un argument contre lui, mais, malheureusement, c'est ainsi que nous fonctionnons. Vous devrez vous rendre compte qu'une démarche philosophique encyclopédique ne pourra jamais conduire au matérialisme. Quant à une démarche analytique, où la raison pourrait nous dire ce qui existe indépendamment de l'expérience, Kant a dit là-dessus des propos incontournables et que vous avez d'ailleurs entérinés.

Il est temps de soulever la chape de plomb que les matérialistes font peser sur la pensée. Cela suffit de voir les matérialistes crier au scandale, que l'on gaspillerait les deniers publics, quand un programme de recherche ne leur convient pas. Cette chape de plomb était si lourde qu'elle semblait impossible à soulever ; il n'en va peut-être plus de même aujourd'hui.

Vous avez, pour nombre d'entre vous, au moins si vous faites partie de la génération des boomers, comme on dit, avalé sans broncher une doctrine aussi fumeuse que le marxisme. Vous avez dû finir par la remettre en cause. Mais, quand celle-ci s'est opérée, elle s'est généralement effectuée selon des voies minimums. Ainsi, le matérialisme a été très peu remis en cause ; et l'on observe, à son sujet, une inertie intellectuelle comparable à celle

dont vous avez fait preuve vis-à-vis du marxisme. Vous avez tout de même réussi à manger une bonne partie de votre chapeau, mais il en reste, vous en reprendrez bien un morceau.

Ainsi, plutôt que de vous lamenter sur la montée de l'irrationnel, montrez-nous donc, par exemple, que les observations de Stevenson n'ont aucune valeur. Mais, depuis le temps que vous gémissez ainsi, vous n'avez pas encore pris la peine de nous montrer en quoi l'existence de Dieu, ou de l'âme, serait contraire à la raison. Si vous étiez convoqué au tribunal de la raison et que vous deviez prouver en quoi le fait de n'être pas matérialiste est irrationnel, vous risqueriez d'avoir quelques difficultés. Quand donc en finirez-vous avec cette mystification qui consiste à revendiquer le monopole de la rationalité et à rejeter dans les ténèbres de la " croyance " ceux qui ne partagent pas vos préjugés et, dans le même temps, d'être incapable de présenter une validation de votre point de vue que l'on puisse prendre au sérieux et en vous dérobant devant toute approche véritablement rationnelle de la question.

L'enjeu est immense, si Dieu n'existe pas, si réellement il n'y a pas d'intention à l'origine de l'Univers, alors la plus grande conquête de l'esprit humain et de la science moderne serait de nous avoir débarrassé de cette illusion. Conquête devant laquelle toutes les découvertes de la science moderne pâliraient et il nous faudrait remercier indéfiniment tous les hommes qui se sont battus pour nous en débarrasser.

Par contre, s'il y a réellement une intention à l'origine de l'Univers ou s'il existe un monde suprasensible, alors toute la production intellectuelle de la modernité, dont notre époque est si fière, n'est rien devant son égarement. Et si vous vous trompez sur la question la plus fondamentale qui soit, alors le moyen-âge, malgré toute votre science, en savait plus long que vous. Et notre époque est la plus obscurantiste que l'humanité ait jamais connu. Car le véritable obscurantisme n'est pas de se tromper, de faire fausse route, l'erreur est humaine. Il consiste à nier la vérité alors même que l'on a les moyens de la connaître. Ces moyens vous les avez, comme jamais nous ne les avons eus. S'ils vous servent à masquer la vérité plutôt qu'à la découvrir, et sur une question des plus importantes qui soient, quel pire obscurantisme pourrait-on imaginer ? Et que vaut l'étendue de vos connaissances et le raffinement de votre pensée, si vous vous fourvoyez complètement sur la question la plus fondamentale sur laquelle les hommes à peine descendus des arbres ne se trompaient pas ? Et si la question fondamentale de la philosophie est bien l'opposition matérialisme/spiritualisme, cela veut dire que l'on ne peut pas se tromper plus que cela. Que vaut votre maîtrise technique si vous êtes incapables de maîtriser vos émotions et d'aborder froidement les questions les plus importantes ? Mais que se passera-t-il quand le matérialisme s'effondrera ?

L'après matérialisme

Quand les remises en cause s'effectuent elles procèdent, en général, selon des voies minimums. Parce que, le plus souvent, elles s'opèrent contraintes et forcées par la pression du réel et de la logique. Les remises en cause provenant d'une démarche délibérée, non-contrainte, n'empruntant pas ces voies minimums, existent mais c'est une attitude plutôt rare. La remise en cause du matérialisme pourrait s'opérer selon des voies minimums, par exemple une voie qui admettrait l'existence des mondes subtils sans admettre pour autant une intention à l'origine de l'Univers. Ce que l'on pourrait appeler un matérialisme élargi.

Le matérialisme élargi

Un élargissement du matérialisme peut sembler illégitime si on le définit comme l'affirmation que rien d'autre n'existerait que la matière, puisque ce ne serait pas une

extension du concept, mais sa négation même. Mais, l'idée essentielle, réellement riche d'implications philosophiques, du matérialisme est le postulat qu'il n'y a pas d'intention à l'origine de l'Univers et, qu'en conséquence, tout ce que nous observons est composé d'atomes s'étant assemblés au hasard. Il existe une forme de pensée possible qui a en commun avec le matérialisme ces deux idées, mais pour laquelle ces atomes ne seraient pas exclusivement matériels : un matérialisme élargi. En somme, de considérer qu'il existe des particules qui échapperaient à tous nos moyens de détection, c'est assez facile à considérer. C'est d'autant plus facile aujourd'hui avec les problèmes de la matière noire et de l'énergie noire, incontournables en astronomie. L'atomisme resterait central dans cette forme de matérialisme même si ces atomes ne sont pas forcément matériels. Il reste philosophiquement très proche d'un matérialisme strict.

Dans nos sociétés, peu de personnes aujourd'hui adoptent l'idée d'un matérialisme élargi. Cependant, quand la position matérialiste deviendra difficile, nous pouvons penser que beaucoup choisiront la voie d'un élargissement de celui-ci. Mais, il n'est pas du tout évident que cette voie minimum serait très commode.

Le matérialisme ne tient qu'à la condition de nier sans aucun examen sérieux et honnête tous les phénomènes incompatibles avec lui, comme nous l'avons vu. L'élargissement du matérialisme en ferait une position plus intéressante et qui n'aurait plus l'inconvénient de nier systématiquement tout ce qui la dérange. Mais, élargir le matérialisme ne résoudrait qu'une partie de ses difficultés, surtout celles qui sont liées aux phénomènes " paranormaux ". Une telle position laisserait cependant intacts plusieurs problèmes :

* Les difficultés du darwinisme, c'est à dire la question de sa suffisance.

* L'explication de la conscience comme propriété d'un corps, qu'il s'agisse d'un corps physique ou d'un corps subtil, la difficulté est exactement la même.

* La contingence de la matière.

Ces difficultés ne permettraient guère d'emprunter cette voie minimum mais il ne serait pas surprenant que certains s'en accommodent.

D'autre part, l'adoption d'un tel matérialisme entrainerait un changement d'attitude vis-à-vis des phénomènes " paranormaux " et il n'est pas du tout évident que ce changement d'attitude ne rendrait pas difficile la position elle-même. Dans ces conditions, cette forme de matérialisme serait-il encore une position tenable ?

Le spiritualisme athée

Il existe une autre voie possible vers laquelle les matérialistes pourraient se diriger quand ils en viendront à abandonner le matérialisme strict et qui serait le spiritualisme athée.

C'est un spiritualisme au sens où l'esprit ne procéderait pas de la matière mais serait premier. Toutefois, cet esprit ne présenterait pas les attributs que l'on accorde habituellement à Dieu, intelligence et intentionnalité. Ce serait donc une pure conscience cosmique et ainsi une forme d'athéisme, au sens propre du mot, c'est-à-dire la négation d'un Dieu personnel. J'entends par personnel qu'Il posséderait une intelligence et une volonté.

Celui-ci pourrait se décliner de différentes manières. Le point important des différentes déclinaisons possibles porterait sur la manière dont les individualités se développeraient à l'intérieur de cette conscience cosmique. On pourrait même imaginer un " dieu ", ou plusieurs, qui s'extrairaient de cette conscience cosmique. On pourrait même penser que l'Univers serait créé par un tel dieu ou par une association de plusieurs de ces dieux. Bien évidemment, ce ne serait plus Dieu à proprement parler, tel qu'on l'entend dans le théisme ordinaire, car Il ne serait pas premier.

Cette forme de spiritualisme présenterait sans doute beaucoup moins de difficulté que le matérialisme élargi. Elle résoudrait le problème de la conscience qui ne serait pas le produit d'un cerveau mais de l'Esprit, ce qui semble correspondre mieux à nos données sur la question. L'apparition de la vie serait pour lui peut-être moins difficile que pour le matérialisme élargi. Mais le principal argument à son encontre viendrait sans doute de la contingence de la matière, sauf pour les versions où une association d'esprits s'extrayant de la conscience cosmique serait à l'origine de l'univers, mais ce n'est pas si facile à penser.

L'expérience spirituelle serait peut-être un des rares lieux qui nous permettrait de distinguer entre les différentes formes de spiritualisme. Mais les expériences spirituelles sont très diverses et il est difficile d'y voir clair.

La philosophie Sāṃkhya est une forme d'un tel spiritualisme. L'abandon du matérialisme pourrait conduire la philosophie occidentale à un partage entre plusieurs formes de spiritualisme, comme c'est le cas en Inde. Il n'y a pas eu en Inde une autorité centralisée censée énoncer la vérité comme nous en avons eu en Occident avec l'Église, si bien que la pensée est partie dans tous les sens. On peut remarquer d'ailleurs qu'il y a eu très peu de matérialistes.

Les ontologies bouddhistes représentent quelque chose d'assez proche d'un matérialisme élargi ou d'un tel spiritualisme. À vrai dire, Bouddha n'a pas développé de pensée ontologique. Ce qui constitue la grande faiblesse de sa pensée, et qui n'est même plus une philosophie à proprement parler, et surtout à cause d'une attitude très pragmatique. Les bouddhistes ont donc cherché à donner une cohérence à sa pensée et les différents bouddhismes se sont développés selon ces deux modes correspondants au matérialisme élargi et au spiritualisme athée.

Ce texte ne concerne donc pas uniquement le matérialisme, mais aussi le bouddhisme. Pour Bouddha non plus, il n'y a aucune intention à l'origine de l'Univers, contrairement à ce que peuvent penser nombre de soi-disant bouddhistes occidentaux. Ce qui ruine le matérialisme peut faucher le bouddhisme par la même occasion. Le Dalaï Lama dit quelque part que si la science prouvait que la réincarnation n'existe pas, il faudrait abandonner le bouddhisme. Mais, s'il y a une intention à l'origine de l'Univers, il faudrait aussi l'abandonner.

Bien évidemment, ces positions auraient l'incomparable avantage de ne pas nier des expériences communes à toute une partie de l'humanité et permettraient de sortir de cette aberration qu'est le matérialisme tel que nous le comprenons en Occident.

Conclusion

Si les matérialistes voulaient bien faire l'effort de tenter de surmonter leurs réactions émotives et leurs habitudes mentales pour aborder la question de la vérité ou de la fausseté du matérialisme sans préjugé, froidement, logiquement, le matérialisme n'en aurait plus pour longtemps. Mais je ne me fais aucune illusion à ce sujet et je ne crois pas qu'il suffira de le dire pour que cela change quelque chose. Sauf exceptions, mais à cause de ces exceptions, cela valait la peine de le dire.

La génération précédente s'est accoutumée à cette idée, s'est mise à l'habiter plus ou moins confortablement et n'a sans doute plus envie de déménager. On connait bien cette phrase de Planck :

> « Une vérité nouvelle en science ne triomphe jamais en persuadant ses adversaires et en les amenant à voir la lumière : c'est plutôt que ces adversaires finissent par disparaître et qu'une nouvelle génération se lève à qui cette vérité est familière.[115] »

Je m'adresse donc plutôt aux jeunes. Enfin, ceux qui pensent, ceux qui n'ont pas encore été dégoûté par leurs ainés de penser. Je ne suis pas sûr qu'il en reste beaucoup. Je m'adresse aussi aux agnostiques, tout au moins à ceux d'entre eux qui sont intéressés par la question mais qui n'ont jamais pu la résoudre.

Mais je ne pense pas que les matérialistes qui liront cet ouvrage, dans l'ensemble, vont bouger. Je m'attends plutôt à ce qu'ils gigotent comme des diables dans un bénitier. Nous avons l'habitude de voir la majorité d'entre nous ne pas se laisser impressionner par des arguments rationnels, quand bien même ils se prétendent rationalistes.

J'ai parfaitement conscience d'avoir été très lourd dans ce chapitre, il me semble que l'attitude de nos intellectuels appelait une telle lourdeur.

Comme il m'intéresse de traiter froidement des questions brûlantes, il m'intéresse de traiter le plus froidement possible une des questions les plus brûlantes qui soient. Ce n'est sans doute pas par hasard si beaucoup de personnes fuient tout débat contradictoire autour de cette question, quel que soit, par ailleurs, la façon dont ils y répondent. Il semble que la plupart d'entre nous soient incapables, je ne dirais pas d'aborder froidement, mais seulement d'aborder les questions les plus brûlantes. Mais ce n'est pas pour autant que je cherche à les refroidir, au contraire, je veux les rendre plus brûlantes encore. C'est à dire, monter les enchères autour de cette question. Nous allons donc examiner de mieux en mieux les enjeux.

Il est assez clair que le matérialisme doit beaucoup au conformisme, aux habitudes mentales, à l'inertie intellectuelle. Nous n'avons pas à en tenir compte. Maintenant donc, nous pouvons passer notre chemin et continuer notre route. Et le jour où, même si vous ne nous épargnez pas vos sarcasmes, vous daignerez au moins nous présenter un fondement, que l'on puisse prendre au sérieux, du matérialisme, ainsi qu'une critique pertinente des expériences l'invalidant ce jour-là nous pourrons réviser notre position. J'espère en effet avoir montré clairement que nombre de nos universitaires se sont complètement plantés sur la question la plus fondamentale et la plus facile de la philosophie, nous allons maintenant voir le reste. Mais auparavant je voudrais proposer quelque chose.

6

LA RÉVOLUTION DU DIALOGUE

Nous pouvons faire le constat que nos idées doivent très peu au réel et à la logique. Mais que pourrions-nous faire pour y remédier ? Napoléon disait : « Les idées mènent le monde. » Sans doute, mais qu'est-ce qui mène les idées ?

Une observation élémentaire permet de constater que des phénomènes d'ordre psychologique ou sociologique ont plus de poids dans la genèse et le mouvement de nos idées que le réel et la logique. Nous venons de voir que les idées peuvent évoluer sans qu'aucun débat sérieux n'ait été réalisé. Les phénomènes de pressions sociales, de séduction, d'intérêts sont souvent déterminants et les arguments pertinents sont souvent noyés par ces processus. On parle judicieusement d'idées dominantes, mais les idées ne devraient dominer que par la force et la qualité de leurs arguments, mais en réalité ceux-ci comptent pour peu.

Bien que les idées soient souvent ce qu'il y a de plus important et déterminant dans nos vies, nous n'avons rien fait pour tenter de soustraire le mouvement des idées à ces processus. Non seulement nous n'avons rien fait, mais beaucoup d'entre nous ont utilisé ces processus pour tenter d'influencer le mouvement des idées par la manipulation, la propagande ou la coercition.

Nos idées sont profondément manipulées par les politiciens, les religieux et les lobbys. À cette manipulation, il n'est pas souhaitable d'opposer une contre-manipulation qui serait peut-être toujours une manipulation, mais plutôt d'essayer de soustraire le mouvement des idées à toute manipulation.

N'y a-t-il réellement rien à faire ? Est-ce que nous n'avons aucune solution ? Devrions-nous nous résigner à laisser les idées évoluer au gré des pressions et des passions ? Je veux proposer ici quelque chose pour tenter de soustraire l'évolution des idées à la manipulation des individus ou des groupes, renforcer le poids du réel et de la logique sur le mouvement des idées et tenter de faire pièce aux manigances des groupes comme des individus.

Toutes les associations sont fondées sur des idées, à part les clubs de football évidemment. Elles visent à faire partager leurs idées et/ou à les mettre en œuvre, mais jamais à les remettre en cause, et pour cela elles sont généralement disposées à la manipulation. Je propose de faire exactement l'inverse. Il n'existe pratiquement aucune institution, aucune association qui se propose pour unique but de procéder à un examen des idées. Et la manière dont les professionnels des idées se comportent vis-à-vis d'un tel réexamen est si affligeante qu'elle devrait nous inciter à mettre sur pied une association spécialisée.

Depuis les grecs on a élaboré nombre d'études sur la rhétorique, c'est à dire l'art et la manière de convaincre l'autre, en somme de manipuler les discussions et éventuellement de pervertir les débats. Mais, qu'a-t-on fait pour élaborer une méthode en vue d'améliorer la qualité des débats ? Qu'a-t-on fait pour chercher à soustraire le mouvement des idées aux pièges de la rhétorique, de la propagande et de la manipulation ?

Il ne viendrait à l'idée d'aucun industriel de démarrer une production sans avoir réalisé un prototype et l'avoir soigneusement testé. Dans le domaine des sciences, seules sont

considérées comme faisant partie du corpus des idées scientifiques celles qui peuvent être soumises à un test expérimental ou observationnel et à la critique des pairs. Les idées d'ordre philosophique peuvent rarement faire l'objet d'un test. Cependant, le débat contradictoire est à la philosophie ce que l'expérience est à la science. Il est effarant de voir que dans les domaines philosophique, politique ou religieux nous ne prenons pratiquement jamais la peine de soumettre nos idées à un tel test bien qu'une erreur puisse souvent être lourde de conséquences. Les rares débats organisés sont très insatisfaisants. Et ceci bien que le débat contradictoire soit souvent bien plus facile à mettre en œuvre qu'une expérience scientifique.

Les lieux où l'on organise des débats ne traitent généralement pas des questions fondamentales. Et dans les rares lieux où l'on en traite on ne cherche pas à améliorer la qualité des débats en mettant en œuvre une méthode appropriée.

Pourtant, on peut aisément s'apercevoir de l'efficacité d'une méthode en ceci que certains débats deviennent possibles par la mise en œuvre de quelques règles simples et qui eussent été impossible sans elles, généralement la présence d'un modérateur et le chronométrage du temps de parole. Mais l'objectif de ces règles est strictement limité à rendre le débat possible. On n'observe pratiquement aucune tentative qui vise plus loin et qui cherche à améliorer la qualité des débats.

Les révolutions se sont toujours faites en fonction d'une vision du monde et en cherchant à l'imposer ; je ne parle pas des révoltes. Et en cherchant à s'imposer, elles n'étaient jamais de véritables révolutions puisqu'elles ne faisaient au fond rien d'autre que ce que font couramment les politiciens, les religieux et bien d'autres pour diverses raisons. Il existe un lieu où les révolutionnaires n'ont jamais réussi à faire la révolution : entre leurs deux oreilles, bien que ce soit sans doute le seul lieu où cela aurait été réellement intéressant. Et c'est peut-être parce qu'ils n'ont jamais été capables de se remettre en cause qu'ils ont raté les révolutions qu'ils ont réussies. Il est plus facile de changer le monde que de se changer soi-même. Les révolutions se fondent sur des passions, pas sur le réel et la logique, c'est d'ailleurs la raison pour laquelle elles trouvent des suiveurs. La vraie révolution serait de tout remettre en question sans chercher à manipuler le mouvement des idées.

Cette association imposerait donc seulement une méthode et celle-ci viserait seulement à améliorer la qualité des débats. Imaginez quelle révolution ce serait si les idées que nous adoptons faisaient l'objet d'un examen soigneux ! Nous pouvons faire un tel examen. Et même si nous savons bien que l'efficacité sera en fait limitée, nous n'avons peut-être rien de mieux à faire.

En 1970, Gébé a émis une idée qu'il a baptisé " L'an 01 ". La devise était : « On arrête tout, on réfléchit, et ce n'est pas triste ». Il proposait de continuer de faire tourner uniquement les usines de nouilles. Son idée, qui pourrait sembler totalement farfelue, correspondait pourtant à un besoin très profond : celui d'un réexamen général des idées. Ses protagonistes n'ont pas su lui donner un caractère réaliste et cinquante ans après, le besoin n'en est que plus profond et plus largement ressenti. Comment pourrait-on donner un contenu réaliste à cette proposition ?

Une des illusions de cette idée était de penser que chacun pourrait accepter, comme Descartes, de balayer tout et de recommencer à zéro. L'association que nous proposons repartirait à zéro, la suivra qui voudra, même s'il ne s'agit que de peu de monde.

Une autre illusion est que Gébé ne proposait rien d'autre que d'augmenter la quantité des débats. Il est très douteux que cela aurait pu aboutir à grand chose, et je propose

uniquement d'améliorer leur qualité. Quel que soit le sujet, un seul débat suffit s'il est de qualité et la quantité ne remplacera jamais la qualité. Pire encore, augmenter la quantité sans veiller à la qualité ne peut guère conduire qu'à la lassitude et à la confusion.

Comment faire ?

Nous devons donc visez plus loin que de rendre simplement un débat possible. Comment procéder ? Les règles de politesse et de courtoisie vont de soi, il n'est pas nécessaire de s'étendre là-dessus.

Il ne manque pas de lieux où l'on organise des débats. La manière dont ils se déroulent est terriblement insatisfaisante. L'examen des raisons pour lesquelles ils ne nous satisfont pas nous permettra peut-être d'imaginer les moyens d'y remédier.

Un point essentiel est que les débats sont souvent soumis à nombre de contraintes : de temps, d'espaces, économiques, politiques ou sociologiques. Internet permet de nous affranchir aisément de toutes ces contraintes.

Par exemple, il n'est pas satisfaisant d'interrompre un débat parce que l'heure est venu. Ces débats se dérouleraient donc sans limite de temps et serait reconduit autant qu'il serait nécessaire.

Internet est un outil extraordinaire qui permet une démultiplication des échanges. Mais il nous faut constater qu'en permettant l'affranchissement de presque toutes les contraintes physiques nous nous trouvons devant un flot de paroles pour la plupart du temps inintéressantes. L'absence de contrôle fait qu'il est le lieu d'un foisonnement de vraies et de fausses informations et d'argument fallacieux qu'il est difficile de démêler, c'est d'ailleurs une critique courante à l'encontre d'internet. Mais si la critique est juste elle n'est pas rédhibitoire. Ainsi, ni l'absence de contrôle, ni forcément le contrôle, ne nous permettrons d'améliorer la qualité des débats. La solution est entièrement dans la réponse à la question : quel type de contrôle devrons-nous exercer ? L'affranchissement des contraintes nous permet d'ailleurs d'exercer un contrôle d'autant plus rigoureux, mais lequel ? Le contrôle qu'exercent les autres médias n'est guère satisfaisant. Il faut nous affranchir de tout contrôle coercitif tout en visant à améliorer la qualité des débats.

La parole était auparavant contrôlée par les éditeurs, des institutions comme l'université, par les gérants et les propriétaires des médias ou le pouvoir politique. Avec internet ces contrôles ne sont plus possibles et c'est plutôt réjouissant, même si beaucoup en sont désolés. Mais la prolifération des paroles sans aucun contrôle n'est pas non plus satisfaisante, nous en sommes noyés. Il nous faut donc exercer un contrôle uniquement sur la qualité des interventions et en aucun cas sur le contenu des idées. Améliorer la qualité des débats signifie d'abord améliorer la qualité des interventions. Cela signifie : comment sélectionner les interventions intéressantes ? La première qualité de cette sélection réside évidemment dans la neutralité.

Les fantaisies et les lubies des individus contribuent aussi à abaisser la qualité des débats. On ne sait que trop ce que cela donne quand chacun peut s'exprimer sans retenu. Parler librement signifie souvent pouvoir dire n'importe quoi n'importe comment et altère souvent très sérieusement la qualité d'un débat. On sait aussi que certains ont intérêt à plomber tel ou tel débat. Chacun a le droit de s'exprimer et beaucoup ne s'en privent pas même s'ils n'ont rien d'intéressant à dire. Ainsi, nous nous trouvons devant un tel flot de paroles que, même si nous consacrions tout notre temps à les écouter, nous serions loin de pouvoir toutes les entendre, alors que nous avons seulement besoin d'entendre ce qui est intéressant.

Cela implique donc que toute intervention devra faire l'objet d'un examen avant d'être intégrée à un débat. Ce qui compte n'est pas que tout le monde puisse s'exprimer mais que tout ce qu'il peut y avoir d'intéressant à dire sur une question puisse être dit. Un débat ne peut être considéré comme valable que si tous les arguments pertinents ont pu être émis et examinés, ce qui n'est pratiquement jamais le cas, et certainement pas que tout le monde ait pu s'exprimer à tort et à travers.

On parle volontiers d'un droit à la parole, mais il faudrait envisager aussi un droit à l'écoute. Celui qui parle accapare le temps de celui qui l'écoute. Et s'il existe un droit à la parole, personne n'est obligé d'écouter celui qui n'a rien d'intéressant à dire. Nous ne savons que trop ce que cela donne quand n'importe qui n'ayant rien à dire se croit autorisé à l'ouvrir. Il n'y a pas de droit à la parole qui serait indépendant du droit qu'accorde celui qui écoute. Ainsi, il serait très intéressant de créer un lieu où celui qui n'a rien d'intéressant à dire n'aurait aucun droit à la parole. La médiocrité est trop souvent le prix à payer pour cette ouverture à tous sans discernement. Nous ne pouvons accepter ce prix, les questions que nous aborderons sont trop importantes pour que nous puissions perdre notre temps à écouter ceux qui n'ont rien à dire. Mais aussi, nous ne pouvons pas prendre le risque d'ignorer des arguments et des interventions intéressantes. L'ouverture de tous à la parole a souvent pour résultat d'occulter les interventions de ceux qui ont quelque chose d'intéressant à dire.

Ainsi, nous ne nous intéresserons pas aux personnes, mais seulement aux idées. Ce qui nous intéresse ce sont les interventions, pas les intervenants. Nous n'avons que faire du droit de chacun à la parole, nous ne sommes pas là pour offrir une tribune à tous ceux qui s'imaginent avoir quelque chose d'intéressant à dire, avec internet ils ont déjà leur tribune. Nous ne nous intéresserons qu'à la pertinence des arguments.

D'autre part, la plupart des débats manquent à la fois de profondeur et de radicalité. L'immense majorité des débats n'a guère de sens. Il est absurde de débattre d'une question secondaire quand une proposition plus fondamentale, qui la conditionne, n'est pas traitée. Si au cours d'un débat un argument ouvrant sur une question plus fondamentale et décisive pour la poursuite du débat est soulevée, on ouvrira un autre débat sur cette question. Cette règle conduira ainsi à augmenter la profondeur et la radicalité. Cette règle permettrait d'aborder les questions les plus fondamentales sans pour autant que celles-ci soient définies par avance.

Pratiquement personne ne prend en compte la logique dans le choix des sujets. On choisit un sujet à peu près n'importe comment, c'est-à-dire en fonction de la mode, des nécessités sociales, mais pas de la nécessité logique et, au mieux, on essaye de s'en tenir au sujet mais sans se préoccuper des positions plus fondamentales qui peuvent le conditionner. Cette règle permet donc aussi d'introduire une logique dans le choix des sujets sans pour autant les imposer.

Nous préférerons examiner les questions qui semblent les plus fondamentales ou essentielles. Ce qui nous intéresse est la radicalité de l'interrogation conjuguée avec la qualité de l'argumentation. La radicalité de l'interrogation fait aussi partie de la qualité d'un débat. Voyons les qualités que nous pouvons espérer d'un débat et que l'on devrait s'efforcer d'atteindre :

* La neutralité des organisateurs.

* Que tout ce qu'il y a d'intéressant sur une question puisse être dit.

* La radicalité et la profondeur des questions posées.

* Éviter les interventions ne présentant aucun intérêt par rapport à la question posée.

Le problème essentiel est évidemment : qui va juger de cet intérêt ? Il faut filtrer les interventions indésirables sans qu'il s'agisse de censure pour autant. La différence est qu'une censure s'opère en fonction du contenu d'une idée et qu'un filtre s'occupe uniquement de sa pertinence. Le processus d'évaluation de la qualité des interventions est évidemment toute la difficulté. Il nous faut concilier les exigences contradictoires que sont la neutralité et la nécessité de trier les interventions, mais préserver la neutralité sera toutefois le premier objectif.

Je pense qu'il est possible d'atteindre de façon assez satisfaisante ces objectifs. Il faudrait qu'une équipe soit constituée, ou au moins un individu, pour chacune des réponses possibles à une question. Les intervenants devraient passer par l'intermédiaire de ceux-ci qui devraient approuver leur intervention.

Les personnes désirant participer à un débat devront donc choisir un ou plusieurs délégués parmi ceux qui défendent le même point de vue qu'elles. Ces délégués ne seront pas là pour exprimer leurs opinions mais pour promouvoir une idée, ils seront juges de la qualité des interventions. Ceci devrait permettre d'éliminer les interventions intempestives, de valoriser les interventions les plus pertinentes, sans pour autant nuire à la neutralité.

Une des conditions pour plus de clarté est que les interventions devront présenter une unité. L'idée centrale devra être clairement exposée. Une intervention pourra éventuellement être longue, du moment qu'elle reste dans le cadre de cette unité.

Tout pourra être dit. Mais aussi, rien ne pourrait être dit en espérant en même temps pouvoir échapper à la critique.

Pour préserver la neutralité, il est possible de créer une corbeille pour les interventions refusées que tout le monde pourra consulter. Il serait bon d'expliquer pourquoi elle a été refusée si cette raison n'est pas évidente.

L'idéal serait que le rôle de cette association se limite strictement à faire respecter ces règles sans qu'elle exerce le moindre contrôle sur le mouvement des idées.

Nous ne sommes pas là pour faire régner une espèce de justice face aux intervenants, mais seulement pour favoriser les interventions les plus intéressantes. C'est plutôt le lecteur ou l'auditeur que nous voudrons ménager. Les exigences sur la qualité des interventions limiteront du même coup le nombre des interventions et des intervenants. L'individu ou l'équipe filtrant les interventions auront évidemment intérêt à choisir les interventions les plus pertinentes en évitant de noyer les débats dans le bavardage.

Toute intervention doit pouvoir s'inscrire dans un débat ouvert, soit en intervenant directement dans le débat soit en présentant les raisons pour lesquelles il y aurait lieu d'ouvrir un autre débat plus fondamental.

Nous devrons éviter aussi qu'un débat s'enlise. À défaut de pouvoir l'éviter, nous pouvons faire qu'un débat qui s'enlise n'interdise pas de poser d'autres questions. En particulier, si nous ne pouvons pas nous mettre d'accord sur le choix de la question par laquelle il faudrait commencer, nous pouvons établir un inventaire des différentes questions et commencer par là.

Nous pouvons nous étonner d'être les premiers à élaborer une telle proposition, et nous pouvons nous demander pourquoi. Une réponse possible est que de tels débats peuvent déranger énormément de monde qui préfèrent pouvoir croire ce qu'ils veulent plutôt que de se poser des questions. Il pourrait s'avérer que certains en soient si dérangés qu'ils pourraient vouloir contrôler cette association en vue de l'orienter. En effet, les personnes et les associations cherchant à manipuler les idées, ce n'est pas cela qui manque. Elles

pourraient voir d'un très mauvais œil une tentative visant à rendre leurs manipulations inopérantes. Cette association devrait donc se donner une structure permettant de préserver sa neutralité dans le temps et donc éviter l'entrisme.

Nous avons vu comment la science consiste à penser ensemble, nous voyons les changements que la science a produit dans notre société, nous pouvons ainsi imaginer ce que pourrait produire l'amélioration du penser ensemble et l'élaboration d'une méthode applicable à la philosophie, mais il y a sans doute des gens que cela dérange. Imaginer ce que serait une société où les idées seraient examinées soigneusement et où elles devraient beaucoup plus au réel et à la logique qu'à toute sorte de manipulation. Comment la farce covidienne aurait-elle pu se jouer, et tant d'autres ? Je ne pense pas non plus que le matérialisme pourrait sortir vivant de tels débats.

7

LA QUESTION DU SUJET

Nous allons maintenant investiguer une notion très importance : celle de sujet. Elle prend place entre la question ontologique et les questions existentielles.

Nous avons rompu avec Descartes : le “ Je ” du « Je pense, donc je suis. » n’a plus un caractère d’évidence. L’évidence aujourd’hui se limiterait plutôt à : ça pense, donc il y a de l’être. Il est d’ailleurs curieux et intéressant de remarquer que, même après avoir douté de tout, Descartes n’est pas arrivé à douter de l’existence du sujet. Mais aujourd’hui, en particulier après le contact avec la civilisation indienne, la notion de sujet ne peut plus être considérée comme évidente.

Mais nous avons tout autant rompu avec ceux qui, comme Michel Foucault, avaient rapidement réglé la question et cru pouvoir expédier le sujet aux oubliettes de l’histoire, et quelle que soit la position que nous estimerons pouvoir prendre aujourd’hui, elle devra être plus élaborée que celle de nos prédécesseurs.

Cette question traverse toute l’histoire de la philosophie ainsi que la politique, la religion et même la psychologie. En psychologie, c’est l’opposition entre la fusion et l’individuation. En histoire, c’est la question de savoir si elle est déterminée par des processus sociologiques et psychologiques ou s’il existe des personnes qui marquent l’histoire et provoquent des ruptures. Dans les religions, c’est l’opposition entre les religions d’origine indienne et les religions du livre. Cela ne concerne d’ailleurs pas que les religions, toute notre civilisation est fondée sur l’affirmation du sujet, de même que la civilisation indienne repose sur sa négation.

Le champ est immense et il l’est bien plus encore en philosophie et, en dernière instance, c’est peut-être la question de savoir si la vie a un sens. Elle est centrale, nous avons vu que la question fondamentale pour les questions existentielles et la morale est la question de la liberté. Cependant, elle a généralement été résolue de manière extrêmement rapide.

Définition de la notion de sujet

J’ai assisté à un cours d’une année sur la question du sujet. La professeure[116] n’en a fourni aucune définition mais a donné seulement l’étymologie du mot. Ce n’était pourtant pas une lacune de son cours, elle ne pouvait pas en dire plus, car les philosophes l’utilisent chacun en un sens personnel. Et généralement, en ne donnant même pas leur propre définition qu’il faut dégager de la lecture. Ce n’est pas une pratique très commode, c’est même faire un usage des mots plutôt inacceptable. Et comme il n’y a pas de définition fixée, il me faut donner la mienne.

J’ai pu comprendre que cette notion pouvait faire référence à quatre concepts différents : la conscience, la liberté, la subjectivité ou l’être. On peut la comprendre comme un sujet pâtissant (la capacité de souffrir, donc la conscience), comme un sujet agissant (la liberté), la manière propre que nous avons de ressentir ou de juger (la subjectivité) ou bien simplement l’être. Si la notion de sujet peut se ramener sans reste à l’une de ces quatre notions elle est parfaitement inutile. D’autant plus que souvent on ne sait pas très bien en

quel sens on l'entend, cela ne fait qu'embrouiller le propos. Pour nous être utile, elle doit donc être distinguée de ces notions.

La question du sujet est pour moi équivalente à la question : pouvons-nous légitimement dire " Je " ?

Cela peut s'entendre en un double sens. Pouvons-nous dire : je fais ceci ? Ne devrions-nous pas plutôt dire : ça fait ? L'autre sens étant : est-ce que " Je " existe ? Le premier sens se réfère donc à la liberté, le second à l'être. Je considère qu'ils sont liés. Si je suis libre, cela ne peut être que si je suis. Être un sujet, c'est à la fois être et être libre. À mon sens, l'intérêt de la notion de sujet, telle que je l'ai défini, est justement de lier les deux notions d'être et de liberté. Si nous ne lions pas ses deux notions, alors la notion de sujet n'apporte rien et autant parler d'être ou de liberté et éviter une notion supplémentaire. Toutefois, certains, comme Sartre, n'auraient pas accepté ce lien, mais j'espère pouvoir le montrer.

On pourrait bien sûr, définir la notion de sujet comme une réunion de trois ou même quatre des concepts ci-dessus. Mais il resterait que ce sont l'être et la liberté qui seraient réellement problématiques et intéressants et qui sont liés, comme nous allons le voir.

Il est plutôt affligeant de voir qu'une notion aussi fondamentale ne fasse guère l'objet d'interrogation et de débats. Les " maîtres spirituels " hindouistes et bouddhistes, en général, considèrent qu'il va de soi que le sujet n'existe pas et que seul l'ego existerait ; mais sans jamais remettre en question cette idée qu'ils ont reçue de la société dans laquelle ils vivent. De même, les occidentaux ont reçu de leur société l'idée de l'existence d'un sujet et ne la remettent guère non plus en question.

La civilisation occidentale est fondée sur la notion de sujet, c'est donc toute notre civilisation qui est en cause dans cette question. C'est sans doute le Christ qui est à l'origine de cette notion, et si les évangiles ne sont pas un traité de philosophie, ils ne peuvent se comprendre autrement.

Ramana Maharshi invitait constamment ses auditeurs à se poser la question : « Qui suis-je ? » Mais peut-on répondre à une telle question autrement qu'en répondant à la question : que suis-je ? C'est-à-dire en la posant à un niveau ontologique.

La logique de la négation du sujet

Chez les philosophes occidentaux, à l'âge classique, c'est sans doute Hume qui fut le premier à mettre en doute la notion de sujet. Il aborde cette question sur le terrain psychologique. Il observe la discontinuité de nos sensations, nous passons sans arrêt d'une sensation à une autre. Il en conclut à la négation du sujet.

Mais il est facile de répondre que l'on observe une continuité dans la mémoire ou la conscience. Ainsi, la position de Hume est faible. Nous n'avons vraiment pas l'impression que notre conscience serait découpée en tranche. Sa position est cependant intéressante en ceci qu'il met l'accent sur la discontinuité. Mais la principale critique que l'on peut lui faire consiste en ceci qu'il ne fait pas porter la discontinuité au niveau de l'être. L'argument est alors beaucoup plus puissant.

C'est précisément ce qu'a fait Bouddha. Il a réalisé une critique du sujet bien plus radicale que celle de Hume. Il se situe dans une perspective de la négation du sujet, du moi, pour la raison que l'homme serait un agrégat d'éléments psychologiques et matériels. L'être humain serait composé d'éléments (les cinq *skandhas*) et il n'y a pas de moi, pas d'âme (*anātman*). Cet agrégat est soumis à des processus, à des lois, à la causalité et il n'y a rien derrière celui-ci que l'on puisse appelé un " moi ", un " je ". Le seul argument qu'avance Bouddha, pour nier l'existence du moi, est de dire que l'homme est composé d'éléments, et

il est suffisant. Voici un dialogue célèbre appartenant à la tradition bouddhiste et très explicite :

« Le roi Milinda s'approcha de Nâgasena [...]

– Comment vous appelle-t-on, Vénérable ? Quel est votre nom ?

– On m'appelle Nâgasena : c'est ainsi que mes confrères me désignent. Mais, ô roi, bien que les parents donnent à leurs enfants un nom tel que Nâgasena, Sûrasena, Vîrasena, Sîhasena, c'est seulement une appellation, une notion vulgaire une expression courante, un simple nom ! : il n'y pas là-dessous d'individu [de soi].

– Écoutez, vous tous, les cinq cents Yonakas et les quatre-vingt mille moines ! Voici Nâgasena qui dit : « Il n'y a pas là-dessous d'individu ! » Est-ce possible de l'admettre ? Mais, ô vénérable Nâgasena s'il n'y a pas d'individu, qui donc vous donne des robes, des aliments, des logements, des remèdes, des ustensiles, et qui en use ? Qui pratique la vertu ? Qui se livre à la méditation ? Qui réalise le Chemin, le Fruit, le Nibbâna ? Qui se livre au meurtre, au vol, à l'impureté, au mensonge, à l'alcool ? Qui commet les cinq péchés ? Il n'y donc ni bien ni mal, pas d'auteur ou d'instigateur des actes salutaires et pernicieux, pas de fruit, pas de maturation des bonnes et des mauvaises actions !

Si, ô Nâgasena, celui qui vous tue n'existe pas, il n'y a donc pas de meurtre ! Il n'y a rien chez vous ni maîtres, ni précepteurs, ni ordination ! Quand tu dis : « Mes confrères m'appellent Nâgasena » quel est ce Nâgasena dont tu parles ? Est-ce les cheveux qui sont Nâgasena ?

– Non, mahârâja.

– Est-ce les poils, les ongles, les dents, la peau, la chair, les tendons, les os, la moelle, les reins, le cœur, le foie, le derme, la rate, les poumons, l'intestin, le mésentère, les aliments non digérés, les résidus de la digestion, la bile, le phlegme, le pus, le sang, la sueur, la graisse, les larmes, l'huile de la peau, la salive, le mucus nasal, la synovie, l'urine, le cerveau ?

– Non, mahârâja.

– Ou bien, est-ce la forme, la sensation, la perception, les formations, la conscience ?

– Non, mahârâja.

– Est-ce donc la réunion de ces cinq éléments – forme, sensation, perception, formations, conscience ?

– Non, mahârâja.

– Est-ce une chose distincte des cinq éléments ?

– Non, mahârâja.

– J'ai beau t'interroger : je ne vois pas de Nâgasena. Qu'est-ce que Nâgasena ? Un mot et rien de plus. Ta parole, ô Vénérable, est fausse et mensongère : il n'y a pas de Nâgasena !

– Tu es, roi, délicat comme un prince, très délicat. S'il t'arrive de marcher, à midi, sur la terre chaude, sur le sable brûlant, foulant aux pieds les aspérités du gravier, des tessons et du sable, tes pieds souffrent, ton corps est las, ton âme épuisée, et la conscience de ton corps s'accompagne de malaise... Es-tu venu à pied ou au moyen d'un véhicule ?

– Je ne vais pas à pied, Vénérable, je suis venu en char.

– Puisque tu es venu en char, mahârâja, définis-moi ce char. Est-ce le timon qui est le char ?

– Non, Vénérable.

– Est-ce l'essieu, les roues, la caisse de la voiture, le support du dais, le joug, les rênes, l'aiguillon ?

– Non, Vénérable.

– Est-ce donc la réunion de toutes ces choses ?

– Non, Vénérable.

– Est-ce une chose distincte de tout cela ?

– Non, vénérable.

– J'ai beau t'interroger : je ne vois pas de char. Qu'est-ce qu'un char ? Un mot et rien de plus. Ta parole, mahârâja, est fausse et mensongère : il n'y a pas de char. Tu es le premier parmi les rois du Jambudîpa : de qui donc as-tu peur pour mentir ainsi ? Écoutez, vous tous, les cinq cents Yonakas et les quatre-vingt mille moines ! Le roi Milinda que voici a dit : « Je suis venu en char. » Or, invité à définir le char, il ne peut prouver l'existence du char. Peut-on admettre cela ?

A ces mots les cinq cents Yonakas acclamèrent Nâgasena et dirent au roi Milinda : « Maintenant, mahârâja, réponds si tu le peux ! » Le roi reprit la parole.

– Je ne mens pas, Vénérable : c'est à cause du timon, etc., que se forme l'appellation, la notion commune, l'expression courante, le nom de « char ».

– Très bien, mahârâja ! Tu sais ce qu'est le char. De même c'est à cause des cheveux, etc., que se forme l'appellation, la notion commune, l'expression courante, le nom de « Nâgasena » : mais en réalité il n'y a pas là d'individu. La religieuse Vajirâ l'a dit en présence du Buddha :

" De même que la combinaison des pièces donne lieu au mot "char" ainsi l'existence des khandhas [agrégats] donne lieu à la convention d'être vivant. "[117] »

Être, c'est être un

Leibniz pensait que : « Être, c'est être un.[118] » À mon sens, c'est le sommet de la pensée philosophique, quelle simplicité et quelle profondeur ! Pour comprendre cette phrase, il faut faire une différence entre être et exister.

Elle me semble totalement incontournable. Deux objets en relation peuvent engendrer, du fait de cette relation, des propriétés particulières qu'ils n'auraient pas séparément. Mais cela n'en fait pas un être, mais toujours deux êtres, sous réserve évidemment que ces objets soient eux-mêmes simples, non composés d'éléments. On peut en mettre en relation autant que l'on veut et si ces objets sont des atomes agencés de manière à constituer un corps humain ; cela n'en fera toujours pas un être, ni un moi. La seule chose qui pourrait faire d'un homme qu'il soit un " moi " serait qu'il soit un, et donc qu'il soit une âme (et non pas qu'il ait une âme). On peut nier l'existence d'une telle âme, mais ce qui me semble vraiment absurde, c'est d'en nier l'existence et d'affirmer simultanément l'existence du moi ou du sujet, nous allons voir pourquoi.

Leibniz, Bouddha et Hume abordent donc la question du sujet de façon similaire : en mettant l'accent sur la continuité ou la discontinuité. Hume la place sur le terrain psychologique alors que Bouddha et Leibniz la situe sur le plan ontologique. Et seule l'approche de Bouddha et de Leibniz est correcte, même s'ils apportent une réponse opposée à la question. Pour Leibniz, à l'inverse de Bouddha, nous serions des âmes qu'il appelait des monades. Et à partir du moment où l'homme est un composé d'éléments, le problème n'est pas dans la nature de ces éléments mais dans le fait qu'il est composé.

La critique de la notion de sujet et de la liberté de Foucault était basée sur la psychologie et la sociologie. Mais sa faiblesse est qu'elle ne portait pas sur les conditions de possibilité. Ainsi, quelque soit notre conditionnement, on peut chercher à en sortir. C'est peut-être précisément dans ce choix d'échapper au conditionnement que s'exprime réellement le moi et la liberté. La critique en provenance du bouddhisme est bien plus forte. Et là, il ne reste qu'une seule façon d'échapper à ce raisonnement, c'est de savoir si, oui ou non, nous sommes des âmes.

Ainsi, le chemin non seulement le plus direct, mais aussi le seul juste, pour nier le sujet n'est pas celui qu'a suivi Foucault, mais celui qu'a emprunté Bouddha. Il ne passe pas par la voie de la liberté, mais par celle de l'être. Il consiste à dire comme Leibniz : « Être, c'est être

un. » et à affirmer ensuite que nous ne sommes pas un. Il est impossible de faire plus simple et plus court, mais il reste à savoir si c'est vrai. Ainsi, la question du sujet doit être traitée sur le terrain de l'ontologie et de l'anthropologie pas sur celui de la psychologie ou de la sociologie.

Nous pouvons remarquer aussi que la tradition bouddhiste a fort bien perçu la logique qui relie l'être à la liberté, et conséquemment à la morale : « Il n'y donc ni bien ni mal, pas d'auteur ou d'instigateur des actes salutaires et pernicieux, pas de fruit, pas de maturation des bonnes et des mauvaises actions ! ». Pour être libre, il faut d'abord être et pour être, il faut être un.

Si nous ne sommes que des corps, tout ce qui se passe d'intéressant en nous est le produit du fonctionnement de nos neurones. Il y aurait un rapport de causalité directe entre ce qui se passe au niveau de nos neurones et ce qui se passe à l'étage supérieur, au niveau de la conscience. Ce rapport de causalité ne laisse aucune place à la liberté. *L'homme neuronal* de Changeux, ne saurait être libre.

Le seul lieu possible pour la liberté est une âme individuelle. Il est déjà difficile, sinon impossible, d'expliquer comment un cerveau peut être conscient, nous allons voir qu'il est définitivement impossible d'expliquer comment il pourrait être libre.

Les difficultés de la négation du sujet

Mais nier le sujet n'est pas une position commode. Nous avons tous, y compris les plus farouches partisans du déterminisme, l'intuition de notre liberté ainsi que de l'existence de notre moi. C'est seulement par une réflexion seconde que certains en viennent à conclure que la liberté, ou le moi, n'existe pas. Et, l'intuition que nous avons de notre liberté, comme de notre moi, est si puissante que nous ne réussissons à les nier qu'intellectuellement. Mais cela ne heurte pas que notre intuition, en effet, être déterministe, c'est supposer que nous ne pouvions rien faire d'autre que ce que nous sommes précisément en train de faire. Ainsi, cela heurte non seulement notre sentiment le plus immédiat, le plus élémentaire, ou notre intuition ; mais aussi notre pratique quotidienne. Voici ce que dit Henri Atlan :

> « Nous ne pouvons pas nous passer de la finalité, y compris et surtout dans notre vie en société. Pour donner un exemple qui me semble parlant, si nous voulions être totalement causalistes, il ne devrait pas y avoir de tribunaux. Il n'y aurait pas en effet de responsabilité quelle qu'elle soit, puisque tous les actes produit par un organisme vivant, et donc aussi par tout homme, seraient alors déterminés par des interactions moléculaires. Bien entendu on ne voit pas au nom de quoi on pourrait juger des interactions moléculaires. Nous sommes totalement d'accord là-dessus.[119] »

Ce raisonnement est un peu court, je crois qu'il nous faille tirer bien d'autres conclusions qu'une négation de la responsabilité. Atlan dit : « On ne voit pas au nom de quoi », cependant, si tout a une cause, le juge ne juge pas au nom de quelque chose ; mais il est lui même déterminé par ces interactions moléculaires. Il croit seulement juger au nom de quelque chose ; mais cette croyance est aussi le produit de ces interactions. De même, le légiste qui fit la loi ou le policier qui arrêta le coupable. Si nous ne sommes pas libres, il n'est pas possible de fermer les prisons et le gardien serait incapable de tourner la clef dans l'autre sens que celui où il la tourne. Mais aussi, celui qui protesterait qu'il n'y a pas de raison de mettre un homme en prison, sous prétexte qu'il est déterminé, serait tout autant déterminé, dans cette protestation, par ces mêmes interactions. De même que tout ce que nous pouvons dire ou faire, et donc moi aussi en écrivant ces lignes. Voici encore ce que dit Edgard Morin :

> « L'idée de responsabilité se fonde sur l'expérience subjective. Mais notre connaissance scientifique ne conçoit que des actions déterminées, et ne conçoit ni autonomie, ni sujet, ni

conscience, ni responsabilité. La notion de responsabilité, à ce niveau, est non-sens et non-science. Elle est renvoyée à l'éthique et à la métaphysique, dont le propre est de manquer de fondements objectifs. Lorsque la vision scientifique « classique », dont je parle, s'est portée sur les sciences humaines, elle s'est propagée en balayant le sujet, et en ne concevant que des déterminations, lois et structures. Du coup, chez certains théoriciens, l'idée même de sujet est devenue insanité et mystification. Dès lors, que faire de la question « Que faire ? » si tout est déterminé, hors de portée des volontés et décisions qui, elles-mêmes, sont des objets déterminés, et par là même, des non-volontés et des non-décisions, et si les notions de responsabilité, conscience, sujet sont de pures illusions ?

En fait, cette liquidation apparente du sujet aboutit à une dissociation mentale extrême. En même temps qu'il est soumis à l'hyper-objectivité de la théorie, le théoricien est livré à l'hyper-subjectivité, je veux dire la subjectivité incontrôlée et inconsciente d'elle même. Le marxisme est un exemple classique de cette dissociation [...]. D'un côté, il liquide toute morale subjective, idéaliste et trompeuse (et plus la morale condamne l'action qu'il légitime, plus cette morale trahit son essence mystificatrice) ; d'un autre côté, il se livre à une débauche éthique, dénonçant toute déviation, contestation, opposition, comme tromperie, vilenie, mensonge, lâcheté, trahison, dénonçant la morale elle-même de la façon la plus moralisante. En fait, le sujet est toujours présent sous le théoricien scientifique, sous le théoricien marxiste, sous le révolutionnaire du parti. Il se tient dans l'ombre, mais c'est bien lui qui pose la question cruciale et inévitable, non seulement quant à la tactique ou à la stratégie (qui, elles aussi, supposent un acteur-stratège, ergo un sujet), mais quant au fond : Que faire ?

Or ce serait un très grand progrès de ne plus poser la question du « que faire ? » en ignorant la question du sujet. Tout ce qui nie le sujet mutile irrémédiablement notre vision de la réalité humaine et anéantit dans l'œuf toute possibilité de conscience responsable.[120] »

Ce que dit Morin est très juste et intéressant. Mais le plus intéressant est peut-être ce qu'il ne dit pas : c'est-à-dire les conséquences logiques et inébranlables que l'on doit en tirer.

On a beaucoup reproché au marxisme la contradiction entre : d'une part, une perspective déterministe, et d'autre part, la prise en charge par l'homme de son destin dans l'action révolutionnaire. En fait, on peut faire une critique semblable à l'encontre de toute pensée déterministe. Y compris, peut-être, au bouddhisme et à l'hindouisme qui n'attribuent aucun sens à la notion de liberté. Plus généralement, nombre de pensées font implicitement référence à des valeurs ou à des concepts, dont : soit elles nient la pertinence par ailleurs, soit elles ne peuvent leur attribuer aucune pertinence.

Par exemple, comment fait-on pour penser en l'absence de liberté ? L'action de penser ne réclame-t-elle pas déjà un espace de liberté ? Le biologiste J. B. S. Haldane, était tout à fait conscient de cette difficulté. Bien que matérialiste, il ne voyait pas comment la pensée pouvait obéir simultanément aux lois de la logique et aux lois de la physico-chimie.

On peut aussi ajouter que la notion de liberté est la condition de possibilité des valeurs. Jean Pucelle disait : « La liberté est à la source de toute valeur.[121] ». Ce n'est évidemment pas un argument en faveur de la liberté, mais cela mesure l'enjeu de la question et cet enjeu est immense. La notion de sujet, comme de liberté, est non seulement la condition de possibilité de la morale, mais aussi des questions existentielles. Par exemple, la question du sens de la vie. Si nous sommes libres, la vie n'a pas forcément de sens pour autant (voir Sartre), mais si nous ne sommes pas libres, il est clair qu'elle n'en a pas.

Avant les années 80, la question du sujet semblait réglée, il ne restait plus que quelques brontosaures, comme Sartre, pour admettre l'existence d'un sujet et de la liberté. Mais depuis, cette espèce, que l'on croyait en voie de disparition, s'est mise à proliférer. Une des raisons est que le sujet est extrêmement coriace. Après avoir démontré par de magnifiques raisonnements son inexistence, la conviction intime que nous avons de l'existence de notre

moi et de notre liberté demeure strictement inchangée. De plus, comment fonder une morale sans sujet ? Et comment vivre sans morale ? Quand on a dit que le sujet n'existe pas, comment fait-on pour condamner Auschwitz ? Il semblerait que la critique de Morin, ou d'autres, aient été entendue. Les matérialistes ont donc, très souvent, réintégré la notion de liberté ; mais de deux façons différentes et aussi absurdes l'une que l'autre.

La première façon est de ne pas s'être posé la question des conditions de possibilité. Ce n'était pas du tout par hasard si les matérialistes avaient nié la notion de liberté ; il y a une logique incontournable entre le matérialisme et cette négation. Cette façon absurde consiste donc à ne pas percevoir cette logique ou à en faire fi. La seconde façon est de contourner cette logique de façon extrêmement scabreuse, examinons-la.

Les tentatives de contournement du déterminisme

Il y a diverses façons de concevoir l'homme comme un système et d'admettre cependant la notion de liberté. Pour Jean Hamburger, le très grand nombre de possibilités des connexions neuronales nous rend imprédictibles et cela créerait la liberté[122]. Mais l'imprédictibilité n'est pas une propriété d'un système. S'il est déterminé, il est prédictible en droit, même s'il ne l'est pas en fait. L'imprédictibilité ne traduit rien d'autre que notre incapacité à l'appréhender et n'est en rien une propriété de l'objet. L'imprédictibilité n'est pas la liberté.

D'autres font appel à l'indéterminisme quantique pour tenter d'expliquer comment un système pourrait être libre. Mais obéir à la fantaisie des particules quantiques ce n'est pas être libre. Être libre c'est agir en fonction de raisons et non de causes et les particules quantiques n'obéissent pas à des raisons, on ne peut pas parler de liberté à leur propos. L'indéterminisme n'est pas la liberté. D'ailleurs, si l'on se place dans leur perspective, l'indéterminisme quantique n'empêche pas que les niveaux supérieurs du cerveau soient reliés causalement aux niveaux inférieurs. Et heureusement pour nous, sinon nous ne contrôlerions plus rien et obéirions à la fantaisie des particules.

Une autre façon très classique de tenter d'expliquer comment un système pourrait être libre est la possibilité de rétroaction des niveaux supérieurs sur les niveaux inférieurs. Hofstadter parle de causalité descendante : « Existe-t-il une « causalité descendante » ? Est-il possible, pour parler en des termes plus radicaux, qu'une " pensée influe sur le chemin d'un électron "[123] »

On sait qu'une telle rétroaction est tout à fait possible ; des événements se situant à un niveau supérieur peuvent en induire d'autres à un niveau inférieur. Par exemple, une émotion peut engendrer une décharge d'adrénaline ou encore l'effet placebo. Cependant, cela ne nous rend pas libres pour autant. En effet, pour concevoir la liberté dans ce cadre, il ne suffit pas qu'une telle rétroaction soit possible. Il faudrait que ce qui se passe dans les niveaux supérieurs soit autonome et ne dépende pas de ce qui se produirait aux niveaux inférieurs. Nous avons vu cela à propos de la causalité et de la conscience.

Pour pouvoir parler de liberté, il faudrait qu'un événement du niveau supérieur ne soit pas lui-même déterminé par la structure du système ; qu'il puisse échapper, au moins en partie, aussi bien aux mécanismes de ce système, ainsi qu'à tout ce qui pourrait l'influencer extérieurement. Et cela est totalement absurde et inintelligible. Ce que Hofstadter n'a pas vu, c'est qu'il ne suffirait pas qu'une pensée puisse influer sur la marche d'un électron, il faudrait que cette pensée soit elle-même indépendante des processus physiologiques sous-jacent. En d'autres termes, une causalité descendante est toujours une causalité, si cette cause est elle-même causée.

Être libre, c'est être capable de produire un effet sans cause, c'est une condition minimum, ou plutôt peut-être, dont la cause se trouve dans la volonté, elle-même étant indépendante de tout processus. Et il est totalement incompréhensible et absurde d'imaginer comment un système pourrait produire un effet sans cause, à part l'indéterminisme quantique.

La notion d'ego transcendantal, à laquelle ont fait appel Husserl et Sartre, est la même chose mais simplement avec un autre vocabulaire. La notion de transcendantalité est élaborée à partir de la réflexivité de la pensée. Par exemple, quand la pensée réfléchit sur elle-même et se demande comment elle connaît, elle élabore ce que Kant appelle une connaissance transcendantale. Hofstadter, Husserl et Sartre partent donc du même principe : la réflexivité de la pensée. Poser une étiquette " ego transcendantal " ne change évidemment rien au fond du problème. Le seul lieu possible pour la liberté n'est pas un ego transcendantal, mais un moi transcendant.

La dernière trouvaille dans le même genre consiste à parler de propriété émergente. Dans son sens fort, une propriété émergente serait une propriété d'un système qui serait cependant irréductible et incompréhensible en tant que propriété de ce système. C'est-à-dire qui ne pourrait se déduire de l'analyse des éléments du système. Par exemple, bien qu'un état mental serait le produit d'un état du cerveau, on ne pourrait pas expliquer comment l'état du cerveau produirait cet état mental. C'est très pratique comme concept, cela permet d'introduire la liberté, ou tout ce que l'on veut, en se dispensant de toute explication, puisqu'elle serait irréductible et inexplicable. Il suffit souvent d'inventer un concept et de le baptiser d'un nom ronflant en faisant semblant de croire que l'on a ainsi résolu le problème. La rétroaction des niveaux supérieurs sur les niveaux inférieurs faisait au moins semblant s'expliquer quelque chose, avec l'invention de la notion de propriété émergente on est très nettement monté d'un cran dans l'absurdité et dans la dérobade devant les problèmes insolubles. Ainsi, si on parle de propriété émergente, il faudrait au minimum s'interroger sur cette notion et se demander si elle a vraiment un sens.

La position de Luc Ferry

Luc Ferry admet l'existence de la liberté et pour lui elle est un mystère. Pourtant il sait bien que : « La tradition des philosophies de la liberté [...] va à l'encontre de celle du matérialisme.[124] » Selon lui, déterminisme et liberté seraient deux postulats et l'un ne serait pas plus démontré que l'autre. Mais c'est vraiment trop facile d'accorder à l'un et à l'autre le même statut pour un matérialiste. Ce n'est pas la liberté qui est un postulat, mais le matérialisme, et le déterminisme est une conséquence incontournable de ce postulat. Parler de mystère, dans le cadre du matérialisme, c'est affirmer que la liberté pourrait être une propriété du cerveau et cependant que ce serait définitivement incompréhensible.

Ainsi, parler de propriété émergente ou de mystère, c'est dire la même chose en se payant de mots. Et dans les deux cas, c'est le réductionnisme qui est en question. C'est à la mode aujourd'hui, nombre de matérialistes rejettent le réductionnisme. Mais ils doivent encore expliquer comment le matérialisme pourrait ne pas être réductionniste.

Ce rejet du réductionnisme est très pratique, il dispense d'explication. Mais il reste tout de même à expliquer comment un système composé uniquement de matière pourrait présenter des propriétés qui ne seraient pas réductibles et explicables, au moins en droit, par l'agencement des parties du système. Ce doit être un problème assez épineux, il l'est déjà énormément pour la conscience, encore plus pour la liberté.

Ainsi, le réductionnisme n'est pas un postulat secondaire et non-essentiel dont le matérialisme pourrait faire l'économie sans problème, mais il découle de façon absolument

logique et incontournable de toute position matérialiste, comme l'a très bien vu Comte-Sponville. Et on ne peut pas introduire des propriétés émergentes ou mystérieuses en ne posant aucune question sur ce que cela peut signifier et impliquer.

Il paraît assez clair que c'est uniquement pour des raisons négatives que certains admettent qu'un système puisse être libre. Ces raisons sont simplement les difficultés d'une pensée déterministe qui sont ainsi évitées. Mais des raisons positives, qui seraient de concevoir comment un système pourrait être libre, ils n'en ont pas. Et non seulement ils n'en ont pas, mais ils se heurtent à une idée qui est totalement absurde et invraisemblable. Un matérialiste se trouve ainsi contraint : soit de penser la notion de liberté dans le cadre de la notion de système, soit de nier cette liberté. L'une et l'autre position posent des problèmes très difficiles. Et ce n'est pas la liberté qui est un mystère, mais la position de Ferry qui est absurde.

La vie serait-elle fausse ?

Dans les années 80, j'ai assisté à un cours de Comte-Sponville où un étudiant lui a posé la question : « Mais comment fait-on pour vivre ainsi ? » La question ne concernait pas la liberté mais portait sur l'identité personnelle. Mais on pourrait évidemment lui poser la même question par rapport à la liberté et Comte-Sponville ferait sans doute la même réponse. On ne peut pas plus vivre avec la négation de l'identité personnelle qu'avec celle de la liberté. Comte-Sponville a répondu : « Cela ne veut pas dire que ma philosophie est fausse, c'est peut-être la vie qui est fausse. »

Dire que la vie est fausse signifie qu'il y aurait des notions que l'on ne peut ni accepter ni vivre sans ou bien encore que l'on ne peut ni refuser ni vivre avec. Autrement dit, une contradiction insurmontable entre la vie et la pensée. C'était une réponse intéressante, mais malheureusement il n'en a pas tiré les conclusions qui s'imposaient. Après avoir dit cela, il aurait fallu : soit qu'il remette en cause sa philosophie, soit qu'il intègre dans sa philosophie cette idée de fausseté de la vie. Je ne l'ai jamais vu faire ni l'un ni l'autre. C'est dommage, car dire que la vie est fausse, ce n'est tout de même pas rien. Et puisqu'il veut penser le matérialisme à fond, il y a tout de même là un point très intéressant où il aurait dû engager sa pensée plus avant.

Voici un exemple parmi tant d'autres, Comte-Sponville dit : « Entre la vérité et le bonheur, je choisis la vérité, sinon je ne serais pas philosophe. » Va pour la définition du philosophe, que je partage tout à fait ; mais le problème est qu'il nie par ailleurs tout sens à la notion de choix. Être philosophe serait-il le produit d'une détermination génétique ? Il est sorti du marxisme, mais il n'est pas encore sorti du même type de contradiction.

Ceux qui nient la liberté sont en effet incapables de vivre conformément à leur affirmation, et nous pouvons conclure qu'il n'y a pas de philosophie déterministe. Tout au moins, si on attend du philosophe un accord entre la vie et la pensée. Il y a bien des philosophes qui affirment le déterminisme, mais il n'y en a aucun qui tire réellement les conclusions de cette idée et reste cohérent avec elle. Ceux qui ont nié la liberté ne l'ont jamais fait que de façon théorique, verbale, et n'ont jamais tiré réellement les conséquences de cette négation. Et le fait d'être déterministe ne les a jamais empêchés de tenter de répondre à la question du " Quoi faire ? ". Et on les comprend très bien, comment pourrait-il faire autrement ? Il n'existe pas de philosophe matérialiste qui admette la notion de liberté et qui soit réellement capable de la concevoir, je n'en connais pas non plus qui affirme la fausseté de la vie.

Ainsi, le problème de la liberté, pour un matérialiste, coince forcément en amont ou en aval : soit dans ses conditions de possibilité, soit dans ses implications.

Les matérialistes doivent donc : soit admettre une contradiction entre la vie et la pensée (pour les déterministes), soit une contradiction interne à la pensée. C'est à dire : soit affirmer la fausseté de la vie, soit son inintelligibilité. En d'autres termes, dans le cadre du matérialisme, nous sommes totalement incapables de comprendre une notion dont nous sommes, par ailleurs, totalement incapables de nous en passer.

Et dans tous les cas, n'en déplaise à Comte-Sponville, c'est le renoncement à la sagesse. Si le mot sagesse veut dire quelque chose, il est assez clair qu'il signifie au minimum : tenter de conformer sa pensée au réel et sa vie à sa pensée. Soit il est impossible de conformer sa pensée au réel, soit il est impossible de conformer sa vie à sa pensée.

Cette notion de fausseté de la vie est extrêmement intéressante. Comte-Sponville ne semble pas s'apercevoir qu'elle présage de sérieuses difficultés pour le matérialisme. Jusqu'aux années 80 environ, les matérialistes tentaient de rendre cohérent leur position métaphysique – le matérialisme n'est pas une métaphysique évidemment, puisque c'est la négation même de toute métaphysique, mais c'est une position métaphysique – ils l'ont fait en niant tout sens à la morale et à la liberté. Mais nous avons vu plus haut qu'ils n'arrivaient pas, en fait, à vivre en cohérence avec leur propos.

Ensuite, ils sont revenus en arrière et ont réintégré la morale, la liberté et le sujet car ils se sont aperçus qu'il était impossible de vivre sans. Mais il ne semble pas qu'ils se soient rendu compte qu'il y avait une logique très forte dans la négation de la morale et de la liberté. Autrement dit, leur position ontologique est totalement déconnectée de leur perspective existentielle.

Comte-Sponville a développé une philosophie qui tente d'être vivable mais qui reste incohérente. Il en est quelque peu conscient, comme il l'avoue d'une certaine manière avec cette fausseté de la vie. Bien évidemment, sa position ne pourra pas tenir longtemps. Ce n'est pas du tout satisfaisant pour un philosophe de n'être pas en cohérence avec son ontologie, celle-ci finira évidemment par rendre sa position intenable. Ce jour-là, il n'aura d'autre choix que d'affirmer clairement que la vie est fausse ou d'abandonner le matérialisme. Ce qu'il n'a pas osé faire et l'a déclaré seulement dans un cours à un moment où il n'avait pas d'échappatoire. Il faudra bien qu'il fasse quelque chose quand, publiquement, il n'aura plus d'échappatoire. Que fera-t-il ? Déclarer que la vie est fausse n'est guère possible sans se poser en même temps la question de savoir si ce n'est pas plutôt sa philosophie qui serait fausse.

Aujourd'hui, avec le problème corps/esprit, ce sont les scientifiques qui tentent de rendre le matérialisme cohérent avec la tentative d'expliquer comment l'esprit vient aux machines. Les extrêmes difficultés dans lesquelles ils sont avec ce problème sont tout à fait comparables à celle dans lesquelles étaient les matérialistes avant les années 80. Comparables en ceci qu'il s'agissait de mettre leur connaissance et leur attitude en accord avec leur perspective ontologique. Les scientifiques, bien sûr, n'aimeront pas que j'affirme qu'ils ont une perspective ontologique parce qu'ils sont censés n'accepter que ce qui a démontré scientifiquement et que le matérialisme n'a jamais été démontré. Ainsi, philosophes et scientifiques matérialistes sont empêtrés dans la tentative de mettre leur pensée en cohérence avec leur ontologie.

La question est délicate de savoir si cette notion de fausseté de la vie est valable aussi pour les bouddhistes et les hindouistes. La démarche du bouddhisme et de l'hindouisme consiste précisément à chercher à mettre totalement en accord sa vie et sa pensée sur ce point, à vivre totalement en accord avec la négation du moi ou du sujet.

On pourrait même ajouter (en ce qui concerne le Vedānta) que si tout est Brahmā, cela règle d'un seul coup tous nos problèmes. Seul Brahmā pourrait avoir des problèmes, mais c'est son problème, pas le nôtre. Mais quel est le panthéiste qui vit ainsi[125] ? Toutefois, Ramana Maharshi a peut-être vécu ainsi. Le problème de la fausseté de la vie ne se pose peut-être pas pour les doctrines panindiennes dans la mesure où leur démarche consiste précisément à essayer de vivre en accord avec leurs conceptions. C'est peut-être possible et on peut leur accorder le bénéfice du doute. Quoique ! Il reste alors une contradiction semblable au marxisme, comment fait-on pour prendre en charge son destin si la liberté n'existe pas ?

Autrement dit encore, il reste une solution aux matérialistes : c'est de se convertir au bouddhisme. Non pas qu'ils doivent forcément s'habiller en safran, mais ils doivent entreprendre une démarche semblable, tout au moins s'ils veulent rester cohérents. Sauf qu'un matérialiste n'aurait pas d'autre motivation, pour entreprendre une telle démarche, que de chercher à être cohérent, ce qui paraît un peu insuffisant même pour un philosophe. Nous n'en avons pas encore vu faire autant d'effort pour rester cohérent, c'est dommage, en général ils préfèrent une échappatoire quelconque.

La démarche qu'entreprennent les bouddhistes est sans doute difficile mais ils ont une toute autre motivation qui consiste à mettre fin à la souffrance, puisque pour eux toute souffrance provient de l'illusion d'être un moi, et la fin de la souffrance vient quand on vit en total cohérence avec la négation du moi. Il serait sans doute plus simple, pour un matérialiste, de se contenter d'affirmer que la vie est fausse et de continuer à vivre comme si de rien n'était. Mais si un philosophe n'est peut-être pas forcément obligé de conformer sa vie à sa pensée, il faudrait au moins qu'il conforme sa pensée au réel. C'est-à-dire ici de prendre en compte cette fausseté de la vie, épineux problème.

Toutefois, cette dissociation extrême entre la pensée et l'action, cette fausseté de la vie, constitue un problème pour les déterministes ; mais elle ne constitue pas un argument contre eux. Elle ne peut constituer un argument qu'à l'encontre de ceux qui n'affirmeraient pas cette fausseté de la vie, ce qui est toujours le cas à ma connaissance. Il n'y aurait en effet aucune difficulté pour eux à penser que la vie est fausse. Quand on suppose que c'est le hasard qui a fait la vie, pourquoi faudrait-il, en plus, qu'elle soit juste ? Mais il leur faudrait au moins intégrer cette idée.

Si ce n'est pas une difficulté sur le plan logique, c'est un problème sur le plan existentiel. Il n'est pas confortable du tout de vivre avec cette fausseté de la vie. Il est même difficile de vivre avec cette extrême dichotomie entre la pensée et l'action. Dichotomie dont le matérialiste ordinaire n'a même pas conscience et que le philosophe matérialiste escamote, comme nous l'avons vu, quand il en a conscience, ce qui est rare. Ainsi, cela ne mesure que l'enjeu de la question et ne la règle pas pour autant ; mais cet enjeu est immense. Et, si l'inintelligibilité radicale de la notion de liberté, de même que cette fausseté de la vie, ne constituent pas un argument contre le matérialisme, cela constituent, tout au moins, de bonnes raisons pour se poser sérieusement la question de sa validité. Car, si la vie est fausse, on peut se demander si ce n'est pas plutôt nos concepts qui sont faux.

Pour résumer nous avons quatre possibilités :

1) Affirmer l'existence d'une âme individuelle. Ce qui est la seule façon de considérer que chacun d'entre nous forme une unité. L'avantage de cette position est de régler les difficiles problèmes que pose l'existence de la conscience et la négation de la liberté. Cela ne signifie pas que cela ne pose pas de problème pour autant ; notamment, la nécessité de rattacher cette position à des observations.

2) Affirmer l'existence de la liberté dans le cadre d'une philosophie matérialiste, avec le problème de l'absurdité de cette notion dans ce cadre et renoncer à son intelligibilité. Celle-ci pose problème, le matérialisme est nécessairement réductionniste et rien ne doit alors échapper par principe à l'intelligibilité.

3) Affirmer un déterminisme absolu. En conséquence, qu'il est impossible de vivre en accord avec cette idée et affirmer aussi la fausseté de la vie.

4) Faire comme les bouddhistes ou les hindouistes, et tenter de vivre en accord avec la négation du moi et de la liberté.

Si la critique du sujet de Bouddha, ou celle du matérialisme, est valable dans son principe, il reste à savoir si elle est pertinente. Et la faiblesse de leur position est précisément qu'il ne s'interroge jamais sur sa pertinence. C'est à dire de savoir si, oui ou non, nous sommes un composé d'éléments ou si nous sommes des âmes.

La question de la liberté

Nous avons vu un peu la notion de sujet par rapport à l'être, examinons maintenant la question de la liberté. Quand on parle de liberté, il y a généralement quatre niveaux différents à travers lesquels on envisage cette notion. L'un est le niveau physique, nous ne pouvons pas faire n'importe quoi, il existe des limitations physiques. Le second est le niveau sociologique, la société nous limite et nous avons certaines interdictions. Le troisième est le niveau psychologique, la peur par exemple est une entrave à notre liberté. Le quatrième, qui est le seul qui m'intéresse ici, est le pouvoir que nous aurions de choisir ; ce que l'on appelle le libre-arbitre.

J'ai simplifié un peu la question en n'envisageant que deux positions possibles : liberté et déterminisme. Il nous faut voir maintenant qu'il y a quatre positions possibles sur la question de la liberté :

1) La première consiste en ce que nous serions totalement libres.

2) La seconde est que nous serions totalement déterminés.

3) La troisième est celle d'une liberté relative conjointe à un déterminisme relatif.

Liberté et déterminisme seraient alors comme deux pôles entre lesquels nous nous situerions. Ce lieu pouvant varier selon les individus et, pour un même individu, changer au cours du temps. Cette position semble la plus courante dans la société où nous vivons. Elle est, par exemple, celle qu'adoptent les juges quand ils essaient de déterminer la part de responsabilité d'un prévenu. C'est une attitude pragmatique, mais non réellement réfléchie, et qui ne tient pas compte des difficultés conceptuelles. Cette idée se heurte, par exemple, à la question : qu'est-ce qu'une liberté qui ne serait pas totale ? Elle a d'ailleurs constitué un argument en faveur du déterminisme. Mais, cet argument peut très bien être retourné, et on peut demander : qu'est-ce qu'un déterminisme qui ne serait pas total ? Si cette remarque n'est pas à proprement parler un argument contre l'idée de liberté, elle en est au moins un contre l'idée d'une liberté relative. On peut le voir mieux encore si l'on se demande : qu'est-ce que cela pourrait signifier que de dire : " Pour tel acte, un tel était libre à 20 %" ? Le problème n'est pas que l'évaluation d'une telle proportion est impossible ; mais c'est le contenu même de la phrase qui semble absurde.

4) La quatrième possibilité est celle d'une liberté absolue conjointe à un déterminisme absolu.

J'ai connu un professeur de philosophie[126] qui pensait que nous sommes simultanément totalement libres et totalement déterminés. Il lui semblait impossible de nier le déterminisme et tout aussi impossible d'abandonner l'idée de liberté. Il ne lui semblait guère

satisfaisant non plus de penser que nous serions en partie libres et en partie déterminés. Ainsi, il préférait renoncer à la logique et admettre ce paradoxe dont il ne voyait aucune issue.

Il y a quelque chose d'énorme, pour un professeur de philosophie, de proférer une telle affirmation. Mais ce n'est que la conséquence de l'immense problème que lui posait la question de la liberté, et son attitude est très révélatrice de cette difficulté. Ni l'affirmation de la liberté, ni sa négation, ne vont de soi. Cette attitude, en apparence absurde, est en fait supérieure à celle de beaucoup d'autres. Sa supériorité réside en ceci qu'il était parfaitement conscient de la difficulté et ne l'escamotait pas. Il reconnaissait ainsi l'immense embarras que lui procurait ce problème ; ce qui vaut certainement mieux que de s'en débarrasser à bon compte, ce que beaucoup font, comme nous l'avons vu.

La difficulté de cette position n'existe réellement que si l'on admet qu'un seul niveau à l'être humain, ce qui était son cas, il n'y a alors aucune issue à ce paradoxe. Mais, si l'on admet plusieurs niveaux, il n'y a plus aucune difficulté à poser que : au niveau du corps nous sommes totalement déterminés et totalement libres au niveau de l'âme. C'est la seule solution possible pour conserver cette affirmation en préservant la logique. Dans cette perspective, la vie serait comme un combat entre ces deux plans. L'âme pouvant parfois dominer le corps et lui imposer sa volonté ; soit au contraire, ce serait le corps qui dicterait sa loi à l'âme.

Je voudrais remarquer deux choses par rapport à ces différentes positions. Tout d'abord, si nous adoptons une solution mixte, c'est à dire liberté conjointe au déterminisme, que ceux-ci soient relatifs ou absolus, alors la liberté n'est pas un donné mais une conquête. Soit une conquête vers une plus grande liberté, soit une tentative de réaliser plus souvent des actes libres. Secondement, si l'on admet l'idée de liberté, quelle qu'en soit le mode, la question de ses conditions de possibilité se pose exactement de la même façon.

Le déterminisme

Le constat du déterminisme est évident, qu'il s'agisse d'un déterminisme physiologique, psychologique ou sociologique. Nous pouvons tous aisément constater (surtout chez les autres) à quel point nos pensées et nos actions sont le produit du milieu dans lequel nous vivons ou de processus psychologiques. Mais, ce constat se limite au fait qu'il y a du déterminisme et ne nous dit pas si ce déterminisme est total ou non. Comme ce constat ne peut jamais être que partiel, il ne nous dit rien quant à l'existence possible de la liberté. Faut-il en conclure à l'absence de liberté ? On ne peut pas faire de ce constat un argument contre l'idée de liberté car il ne porte pas sur les conditions de possibilité. Ainsi, il ne nous dit pas qu'il ne soit pas possible, grâce à la conscience et à l'intelligence, de prendre connaissance de ce déterminisme et, ce faisant, de pouvoir y échapper. Ce constat ne nous dit donc rien quant à la possibilité de l'existence, au moins potentielle, de la liberté.

Ainsi, les constats que les sciences humaines ont établis ne constituent pas un argument sérieux contre l'idée de liberté. La seule chose qu'ils montrent est que la liberté ne peut plus être considérée comme un donné, mais la question reste ouverte de savoir si la liberté est possible comme une conquête. Bien évidemment, pour entreprendre une telle conquête un espace minimum de liberté est nécessaire et c'est ici que se pose la question des conditions de possibilité.

Ainsi, si les sciences humaines font le constat du déterminisme, elles n'interdisent pas pour autant une philosophie du sujet, à condition qu'il s'agisse d'un sujet aliéné. Il est bien connu que les sciences humaines sont fondées sur une attitude objectivante comme nous l'avons vu avec Edgard Morin. Cette attitude leur interdit de conclure quoi que ce soit dans

ce domaine, puisqu'elle porte en germe l'idée même de la négation de la liberté. Á partir du moment où l'on a posé comme postulat que le comportement humain était objectivable, on a dit du même coup qu'il obéissait à la causalité et l'on a ainsi implicitement éliminé le sujet.

Quoi qu'il en soit, nous avons tous du travail. Si les matérialistes devraient entreprendre une démarche analogue à celle du bouddhisme, les tenants d'une philosophie du sujet ne sont pas en reste. S'ils ne peuvent décemment concevoir le sujet que comme un sujet aliéné, il leur reste à conquérir la liberté ce qui n'est pas non plus une mince affaire.

Réincarnation et liberté

D'autre part, un argument intéressant contre l'idée de liberté a été avancé par Comte-Sponville[127]. Il fait une analyse du mythe d'Er[128] de Platon et montre que pour admettre l'existence de la liberté, il faudrait supposer une certaine réalité à cette histoire.

L'argument est simple : en gros, il consiste à dire que nous agissons en fonction de ce que nous sommes et que nous ne sommes pas libres d'être ce que nous sommes. Pour l'être, il faudrait avoir choisi notre vie, c'est-à-dire notre incarnation. Étant matérialiste, il en fait un argument en faveur du déterministe. Mais, il ne se pose pas la question de savoir si la réincarnation existe ou non. Attitude tout à fait courante et qui serait légitime s'il n'existait aucun phénomène qui tendrait à le montrer. Mais ces phénomènes existent, il conviendrait donc au moins de les examiner.

Il faut remarquer que l'on peut étendre l'argument à l'existentialisme sartrien. Rappelons que celui-ci consiste à penser que nous sommes libres de devenir ce que nous voulons être. Mais est-ce que cela présente vraiment un sens sans la réincarnation ?

Avec cet argument, Comte-Sponville n'a rien démontré du tout par rapport à l'existence de la liberté ; il lui aurait fallu montrer aussi l'inexistence de la réincarnation. En revanche, si on accepte son argument, et il me paraît tout à fait juste, il a rendu la question de l'existence de la réincarnation encore plus incontournable. Ainsi, si la réincarnation existe, cela peut récuser tous les arguments à l'encontre de l'idée de liberté, y compris celui-là.

L'idée de réincarnation est intéressante à plusieurs titres par rapport à la question de la liberté. Si nous avons une âme, affirmer la liberté est une position possible. Et investiguer la question de la réincarnation est une voie possible pour savoir si nous en avons une. Mais il y a autre chose.

La logique de l'affirmation du sujet

Si la liberté n'est pas un donné mais une conquête, comment penser qu'une telle conquête soit possible dans l'espace temporelle d'une seule vie ? La question est évidemment complètement transformée dans une perspective réincarnationniste. Si l'on admet la notion de sujet et si ce sujet est aliéné, nous ne pouvons guère non plus considérer que l'espace d'une seule vie soit suffisant pour conquérir la liberté.

Il n'y a donc qu'une seule position possible pour ceux qui se situe dans une philosophie du sujet, c'est d'affirmer que nous sommes des âmes individuelles et que nous nous réincarnons, la liberté ne me semble pas pensable autrement. À moins de récuser l'argument de Comte-Sponville, mais je ne vois pas comment, ou de prétendre que nous pourrions conquérir la liberté dans l'espace d'une seule vie.

Mais il n'y a peut-être pas que la liberté qui soit une conquête. Marcel Proust disait : « On ne reçoit pas la sagesse. Il faut la découvrir soi-même, après un trajet que personne ne peut faire pour nous, ne peut nous épargner.[129] » Si c'est vrai, est-ce que ce serait possible dans l'espace d'une seule vie ?

Tant que l'on admettait l'existence d'une âme individuelle, la notion de sujet ne posait guère de problème. Toutefois, cette position ne peut pas être une affirmation en l'air. Si nous n'avons pas d'âme la vie est fausse, mais la fausseté de la vie ne constitue pas un argument permettant d'affirmer que nous en avons une. Nous avons besoin pour cela de quelque chose de plus consistant. La logique ici ne suffit plus, il nous faut aborder la question d'un point de vue factuel. Contrairement à ce que beaucoup pourrait penser, nous avons pour cela tout ce qu'il faut pour traiter la question, comme nous allons le voir.

Je viens d'aborder la question du sujet sous l'angle de la liberté. Mais dans la définition que j'en ai donnée, j'ai lié la notion de la liberté à celle de l'être. Je ne suis libre que si je suis. Autrement dit, avons-nous une consistance ontologique ? On pourrait ramener cette question à celle de l'existence de l'âme, mais en fait la question est plus subtile.

La question de l'âme

Nous devons nettoyer la question de l'existence de l'âme. Aristote l'a embrouillé et cela a affecté la philosophie tout au long de son histoire. Platon disait que l'homme c'est l'âme. Aristote pensait que Platon oubliait le corps. Ainsi, Aristote a redéfini l'homme en disant que l'homme c'est le corps ; mais en oubliant l'âme, tout en faisant semblant de ne pas l'oublier. En effet, il disait bien que l'homme est un corps et une âme, mais chez lui l'âme c'est la forme du corps. Et pour lui, la forme est l'équivalent de ce que nous appellerions aujourd'hui la structure, si j'ai bien compris. Mais, si c'est ça l'âme, évidemment le matérialiste le plus endurci pense aussi que nous avons une âme. Ainsi, si Aristote était spiritualiste, son anthropologie était matérialiste. C'est peut-être plus compliqué que cela, ou plus fumeux, je laisse aux spécialistes le soin de débrouiller cette question. Conséquemment à ceci, Aristote pensait que toute connaissance passe par les sens.

Toute l'histoire de la philosophie a été marquée par cette bévue d'Aristote que l'on n'a jamais vraiment corrigée. Ou plutôt peut-être, on l'a corrigé avec le matérialisme, mais nous avons vu ce qu'il faut en penser. Bien évidemment, quand Platon disait que l'homme c'est l'âme, il n'oubliait pas le corps ; simplement, il voulait dire que l'important c'est l'âme. Puisque Platon disait aussi que le corps est la prison de l'âme, comment aurait-il pu oublier le corps ? Mais surtout, on peut penser que nous n'avons pas d'âme, mais accepter la définition de l'âme d'Aristote c'est vraiment embrouiller complètement la question.

Quand la conclusion est déterminée à l'avance

Il est intéressant de remarquer l'attitude des uns et des autres par rapport à la question du sujet. Comme nous l'avons vu, les sciences humaines adoptent une démarche objectivante et ainsi, excluent le sujet d'entrée et concluent à l'absence de liberté ; mais la conclusion était déjà dans les prémisses de la démarche. On peut remarquer que Bouddha avait la même approche. Examinons sa démarche :

> « Supposer un homme qui pourrait contempler toutes les bulles d'air sur le Gange dans son cours, et qui les observerait avec soin. Après les avoir observées attentivement, elles lui apparaîtraient vides, irréelles sans substance. De la même façon, le moine contemple les formes, les sensations, les perceptions, les formations mentales et les états de conscience […] Et il les observe, les examine attentivement et après les avoir examinées attentivement, ils lui apparaissent nuls vides sans ego.[130] »

On voit donc que lui aussi se situe d'un point de vue extérieur. Il se situe d'emblée dans une relation sujet/objet. Il aborde aussi le sujet avec une attitude objectivante.

On peut remarquer qu'à l'époque de Sartre, la plupart des matérialistes étaient dans une telle attitude et concluait à la négation du sujet. Par contre, Sartre a beaucoup étudié Husserl. Le point de départ de Husserl est l'analyse de la conscience, Sartre a fait de même.

À l'inverse donc, ils n'objectivaient pas le sujet, mais l'appréhendaient de l'intérieur. Est-ce vraiment un hasard si les uns aboutissaient à la négation du sujet et les autres à son affirmation ?

Ce n'est sûrement pas un hasard si un philosophe, comme Sartre, part de l'analyse de la conscience et aboutit à l'affirmation de la liberté ; et si d'autres, comme Rosset[131], écartent d'emblée la conscience et aboutissent au déterminisme. Ainsi, si la conclusion dépend du choix du point de départ, il faudrait justifier le choix de ce point de départ, ce qui, bien sûr, n'a pas été fait.

J'ai aussi remarqué que, généralement, ceux qui accordent la primauté à la sagesse, comme les démarches issues de l'Inde, ou à la connaissance, aboutissent généralement à la négation du sujet, et que ceux qui accordent la primauté à l'amour, ou à l'action, l'affirment. Nous voyons donc que la démarche introduit un biais. Mais nous pouvons l'éviter en s'interrogeant sur les conditions de possibilité. Nous avons vu qu'elles se ramènent à des conceptions ontologiques et anthropologiques.

Conditions de possibilité du sujet

La notion de liberté est clairement inintelligible dans le cadre du matérialisme, et puisque nous ne pouvons pas vivre en accord avec cette négation, il faut affirmer, au moins dans ce cadre, que la vie est fausse. Mais qu'en est-il dans le cadre d'autres perspectives ontologiques ?

Si la question du sujet tourne autour de la question de l'âme, il ne s'ensuit pas que ceux qui en admettent l'existence adoptent pour autant une philosophie du sujet. Il en va ainsi des doctrines panindiennes[132]. En fait, la question du sujet ne se ramène pas purement et simplement à la question de l'existence de l'âme. Comme souvent, les questions sont beaucoup plus entortillées et plus délicates qu'elles ne le paraissent.

Le théisme est l'idée que le Dieu qui serait à l'origine de l'Univers est personnel, et dans cette perspective, nous aurions une âme individuelle et une volonté autonome par rapport à Lui. Pour le panthéisme, ou le panenthéisme, il n'y a que Dieu, et rien n'est extérieur à Lui. On donne souvent, pour illustrer cette idée, l'image d'un écran percé où l'on passerait les doigts à travers les trous. Ainsi, d'un côté de l'écran, on aurait l'illusion de l'individualité des doigts dépassant de l'écran, mais pas de l'autre. Dans une telle optique, l'individualité même de notre conscience serait illusoire. Adopter l'une ou l'autre de ces ontologies a des répercussions immenses sur notre vie, nous verrons lesquelles. Ainsi, toute expérience qui tend à valider ou invalider une ontologie possède une immense importance ; même si cette validation, ou invalidation, n'est pas forcément totale. Voici ce que dit la *Bhagavad Gita* :

> « C'est Moi qui, doué d'une forme invisible, ai développé cet Univers ; en Moi sont contenus tous les êtres ; et Moi je ne suis pas contenu en eux ;
>
> D'une autre manière, les êtres ne sont pas en Moi : tel est le mystère de l'Union souveraine Mon âme est le soutien des êtres, et sans être contenue en eux, c'est elle qui est leur être.[133] »

Comment tous les êtres pourraient-ils être contenus en Lui, bien que, d'une certaine manière, ils ne soient pas en Lui ? Il me semble que la seule façon de répondre à cette question consiste à supposer qu'ils possèdent une autonomie de la volonté et conséquemment qu'ils soient libres. Ontologiquement, ils seraient entièrement contenus dans le Tout, mais seraient indépendants existentiellement. Et cela parce que la partie possèderait, au moins en germe et/ou en proportion, les qualités du Tout. Cette phrase est particulièrement importante, surtout pour les hindouistes ; nous sommes en effet devant deux versions de l'hindouisme selon qu'elles admettent, ou non, un sujet.

Si l'on considère l'opposition matérialisme/théisme la question du sujet peut sans doute être réduite à la question ontologique, mais à l'intérieur du panthéisme la question du sujet reste posée. Si la question du sujet ne peut pas être traitée indépendamment de la question de l'existence de l'âme, affirmer l'existence de l'âme ne règle pas pour autant la question du sujet. Toutefois, si l'on admet l'existence d'une âme, les difficultés liées à la négation du sujet peuvent être une raison pour adopter une philosophie du sujet.

Si « Être, c'est être un. » Qu'est-ce qui forme une unité ? Qu'est-ce qui n'est pas composé d'éléments ? Les particules élémentaires, l'éther quantique, l'âme et/ou Dieu ? L'enjeu de cette question est de savoir si nous sommes. Nous existons, certes, mais est-ce que nous sommes ?

Avons-nous une réelle consistance ontologique ? La question est cruciale. La question du sujet est peut-être réductible à la question de savoir si nous avons une consistance ontologique. Ce qui est équivalent à la question : sommes-nous des âmes individuelles ? Au moins si on considère que l'âme est simple et qu'on ne l'identifie pas à un corps subtil. La réponse que nous lui donnons change totalement notre rapport au monde. Pour commencer, si nous avons une consistance ontologique, la liberté est une propriété de l'âme, ce qui présente une signification et la vie ne serait pas fausse. La liberté peut être une propriété de l'âme, mais sûrement pas une propriété du cerveau. Mais cette question est plus subtile.

L'Inde ne conçoit pas du tout l'âme de la même manière qu'elle est comprise en Occident, à part, peut-être et d'une certaine manière, la tradition issue de la *Bhagavad Gita*. La grande différence est précisément qu'elle ne peut pas fonder un sujet. Elle n'a pas de réelle autonomie par rapport au Brahmā. C'est un processus, l'ego, qui fait que l'âme individuelle (*atman*) se différencie du Brahmā, mais l'*atman* n'a pas de consistance ontologique réelle. Vous pouvez tremper un verre dans l'océan mais l'eau à l'intérieur du verre en fera toujours partie. La liberté n'a aucun sens dans ce cadre, l'Inde n'attribuait d'ailleurs aucun sens à cette notion.

Nous avons vu que pour le bouddhisme nous n'avons aucune consistance ontologique, nous pouvons faire le même raisonnement par rapport au matérialisme. Si nous ne sommes pas un, nous n'avons aucune consistance ontologique. Pour le Vedānta, nous ne sommes pas un, c'est le Brahmā qui est un. Ce qui nous individualise est un ensemble de processus appelé l'ego. La consistance et l'unité ontologique se trouve du côté de Brahmā, pas du nôtre.

Il existe deux perspectives ontologiques à partir desquelles nous pouvons penser que nous sommes un. La perspective du christianisme et de l'islam où il y a une extériorité de la création par rapport au créateur. Ou alors, dans une perspective panenthéiste où nous serions des fragments de Dieu et où nous posséderions, au moins en germe ou en proportion, les attributs de Dieu.

L'idée fondamentale en Inde est l'unité de toute chose, que tout est Un. Il me faut toutefois préciser que la philosophie Sâmkhya et l'enseignement du Bouddha sont des dualismes, mais ils pensent cependant que l'individu n'a pas d'unité ontologique. À partir de là, il est difficile de penser la notion de sujet. Pour le Vedānta, ce qui nous constitue en tant qu'individu sont des qualités négatives, essentiellement l'illusion d'être un moi. Toutefois, on ne peut pas considérer cela si facilement comme étant évident, comme c'est souvent le cas pour eux. Il est possible de penser que l'individu est aussi porteur de qualités positives et que c'est cela qui nous constitue en tant que sujet. Et même, que de développer une individualité se trouve être le seul moyen de développer certaines qualités positives, notamment l'amour. Ainsi, si l'hindouisme, normalement, nie le sujet, ce qui semble

logique dans le cadre d'une perspective panthéiste, cela ne signifie pas pour autant que toute position panthéisme ou panenthéisme se trouvera nécessairement lié à la négation du sujet.

Du point de vue existentiel, il y a donc deux philosophies qui s'organisent autour de la négation ou de l'affirmation du sujet. Chacune peut se décliner en deux modes sur le plan ontologique. Matérialisme ou panenthéisme pour la première, théisme et panenthéisme pour la seconde. Je ne considère pas comme cohérente une philosophie du sujet dans le cadre du matérialisme, on doit pouvoir relier l'affirmation ou la négation du sujet à des positions métaphysiques et je ne vois pas comment on peut relier une philosophie du sujet à une position matérialiste. D'où le tableau :

négation du sujet	**affirmation du sujet**
matérialisme	théisme
panenthéisme	panenthéisme

Des quantités de processus

On peut poser et aborder la question de la liberté et du sujet, d'une toute autre manière. Il est intéressant de partir d'un point sur lequel tout le monde peut s'accorder. Il est évident pour tout le monde que dans la nature, la vie, on observe des processus, des quantités de processus. Dès lors, on trouve deux positions :

1) La première est que tout, absolument tout, est processus.

2) La seconde, qu'il existe des évènements qui ne doivent rien à des processus et qui sont d'une toute autre nature, qui échappent à la mécanicité.

Le matérialisme se situe évidemment dans la première perspective, le problème pour eux provient de la conscience. La conscience est précisément ce qui pourrait sembler échapper aux processus, à la mécanicité. Sans elle, évidemment, on voit mal comment quoi que ce soit pourrait échapper à la mécanicité. Cette approche met en relief le problème corps/esprit.

Dans la seconde position, la question est : qu'est-ce qui échapperait aux processus ? Une première réponse serait qu'il y a bien quelque chose qui échappe aux processus, mais ce quelque chose ne serait en rien individuel : le Brahmā, éventuellement la conscience cosmique. Une seconde réponse serait évidemment que nous avons, chacun d'entre nous, la possibilité d'échapper à ces processus par notre âme individuelle.

Chacune de ces perspectives est une position forte. On ne peut en éliminer aucune facilement. Mais la plupart d'entre nous se la joue facile, comme on dit aujourd'hui, et considère avec un formidable aplomb sa propre position comme évidente.

Une des difficultés essentielles de l'idée de liberté est que nous n'observons rien de telle. Par nature, nous ne pouvons pas l'observer, nous n'observons que des processus. Seulement voilà, nous n'observons pas non plus la conscience, mais nous l'appréhendons de l'intérieur. Toutefois, la grande force de l'idée de liberté est que nous avons l'intuition d'être libre et que nous ne pouvons guère vivre sans cette idée.

La première série d'expériences de Libet est fascinante en ceci qu'elle montre que la conscience échappe aux processus cervicaux.

La théorie quantique aussi est intéressante sur cette question dans la mesure où elle nous montre que les quantons ne sont pas déterminés. Des processus non-déterminés, est-ce concevable ?

La liberté spirituelle

Avant de terminer ce chapitre, je voudrais ajouter que nous avons vu quatre acceptions de la notion de liberté. Il existe cependant une autre conception, très intéressante, et dont on ne parle pratiquement jamais. Je l'appellerai la liberté spirituelle. Il s'agit d'une expérience vécue pour laquelle le premier mot qui vient à l'esprit pour la nommer est justement le mot liberté. Dans cet état, on est affranchi de la peur. Mais que dire de plus ? C'est assez difficile d'en parler. Comme il s'agit d'une expérience vécue, cela n'a guère de sens d'en parler à celui qui ne l'a pas vécue. Pour lui, ce n'est qu'une étiquette sur laquelle il ne parvient pas à mettre un contenu. Celui qui l'a vécue peut comprendre de quoi je parle, mais je crains que lui aussi aura beaucoup de difficultés à en dire plus.

Quand on ressent cette liberté, la notion de sujet prend une autre signification ou une autre dimension que celle dont il est question ici, cela devient autre chose qu'une pensée. Cette liberté-là a quelque chose de consistant, le sujet, le moi, prend aussi une consistance. Les mots me manquent, bien sûr, pour expliquer de quoi je parle.

Conclusion

Les matérialistes admettent très souvent aujourd'hui la notion de sujet alors même qu'elle ne peut recevoir aucun sens dans le cadre de leur position métaphysique. À l'inverse, les hindouistes et les bouddhistes rejettent très souvent cette notion alors même qu'avec la réincarnation ils se situent dans une perspective dans laquelle elle peut éventuellement recevoir un sens. Toutefois, ils ne l'admettent pas pour des raisons ontologiques, ce en quoi ils sont cohérents.

Dans le cadre du matérialisme, tout comme dans la version védantine de la position panenthéiste, l'impossibilité de concevoir la notion de sujet, tout comme celle d'en faire l'économie, créé une tension qu'aucun philosophe n'a su, jusqu'à présent, surmonter.

Le matérialisme est incompatible avec l'affirmation du sujet. Toutefois, l'abandon du matérialisme ne règle pas pour autant la question puisque le sujet peut être encore plus radicalement nié dans un cadre panthéiste que matérialiste. La divergence entre Orient et Occident est ainsi peut-être plus profonde, au moins de ce point de vue, que l'opposition matérialisme/spiritualisme.

J'ai voulu montrer que la question du sujet est plus compliquée que beaucoup le pensent et que les uns et les autres ont oublié de la passer sous les fourches caudines du rien ne va de soi.

J'espère avoir réussi à faire monter les enchères par rapport à la question de l'existence de l'âme en montrant que le problème de la liberté ne peut pas être traité indépendamment. Et quoi que ce soit que l'on pense de la question du sujet, il est clair que, avec ou sans la réincarnation, elle ne se pose certainement pas de la même façon. Et toutes les questions existentielles sont totalement dépendantes de la question du sujet.

Ramener la question du sujet à la question de l'existence d'une âme individuelle est très intéressant car cette question est centrale pour la philosophie. Traiter la question de l'existence de l'âme non pas de façon spéculative mais expérimentalement est encore plus intéressant. Et j'ajouterai que croire, ne pas croire, ou spéculer sur cette question, en ignorant complètement et délibérément tous les travaux qui ont été fait pour tenter d'aborder la question expérimentalement est complètement ridicule.

Quoi qu'il en soit, j'espère avoir montré que la question semble se rapporter à la question de savoir si nous avons une consistance ontologique. De plus, les difficultés de la

négation du sujet doivent-elle conduire à ce que nous puissions affirmer l'existence du sujet ?

En ce qui me concerne, je ne vois vraiment pas comment on peut penser le sujet en dehors de la notion d'une âme individuelle et en dehors de la réincarnation. Je ne prétends pas, bien sûr, avoir fait le tour de la question du sujet, ni même avoir démontré l'existence du sujet, j'ai même l'impression de n'avoir fait qu'effleurer la question. Mais au moins, la question de la réincarnation devient maintenant incontournable.

8

LA NOUVELLE AFFAIRE GALILÉE

Sur la couverture de cet ouvrage vous pouvez voir un détail de la célèbre fresque de Raphaël *L'école d'Athènes*. Comme vous le savez sans doute, il représente Platon montrant le ciel et mettant ainsi l'accent sur le monde suprasensible et Aristote désignant la terre et valorisant ainsi le monde sensible et l'observation. Cette opposition traverse toute l'histoire de la philosophie et de la pensée occidentale, et à la limite c'est l'opposition entre matérialisme et spiritualisme. Si l'on ne considérait que Platon et Aristote, les spiritualistes sont clairement les héritiers de Platon, alors que les matérialistes sont plutôt dans la lignée d'Aristote, même s'il n'était pas matérialiste.

Mais que reste-t-il de cette opposition si l'observation que privilégiait Aristote valide la philosophie de Platon ? Nous allons voir pourquoi en abordant un thème injustement inexploré : la réincarnation.

Cependant, ce sujet n'est plus complètement ignoré, de plus en plus fréquemment les médias en parlent. Toutefois, il est de bon ton à l'Université de prendre de haut cet intérêt. Les milieux intellectuels ont tout à fait raison de se méfier des engouements médiatiques, mais ils ont les leurs. Par contre, ils pourraient peut-être s'intéresser aux observations et aux expériences.

Chez les jeunes aujourd'hui, 43 % admettent l'idée de réincarnation[134] et 30 % dans l'ensemble de la population. Pour une culture qui excluait totalement cette idée, c'est déjà beaucoup. Il n'est pas besoin d'être prophète pour prédire que cette proportion va encore augmenter ; il suffit d'avoir une idée de la puissance de conviction que peuvent présenter les observations réalisées à ce sujet. Mais, bien qu'un tiers d'entre nous aient jugé bon d'admettre l'idée de réincarnation, il est pratiquement impossible d'en parler et d'obtenir de quelqu'un qui ne l'admet pas qu'il examine soigneusement les travaux qui en soutiennent l'idée. La plupart d'entre nous ignorent d'ailleurs ces travaux et il est à peu près inutile de leur en parler. Mais, bien qu'inabordable, elle est aussi inévitable, logiquement, sociologiquement et philosophiquement.

Logiquement, en raison de la qualité des observations qui tendent à montrer son existence. Sociologiquement, c'est un fait que de plus en plus de personnes en viennent à adopter cette idée et, à cause de cette augmentation régulière, il faudra bien qu'un jour ou l'autre nos intellectuels se décident à aborder le problème d'une toute autre manière que par le mépris souverain de ces observations et sans aucun examen sérieux. Et philosophiquement, à cause de la richesse de ses implications.

Pourquoi les philosophes, tout au moins la plupart d'entre eux, ne s'intéressent-ils pas à la question de la réincarnation ? Socrate, Platon et bien d'autres s'y sont pourtant intéressés. C'est simple : ils n'y croient pas. Et il s'agit bien ici de croyance, même si elle est négative, car ils ne connaissent en général strictement rien à la question. Mais philosopher, ce n'est pas croire, c'est penser. Et à partir de quoi pense-t-on ? En plongeant son nez dans de vieux grimoires complètement dépassés ou en observant la réalité ? Il conviendrait de mettre vos opinions à l'épreuve des phénomènes, plutôt que de jugez des phénomènes en fonction de celles-ci.

Quand s'intéresseront-ils donc à la question de la réincarnation ? Quand on leur présentera des arguments valables ou quand ils ne pourront plus faire autrement ? La réponse, ils l'ont déjà donné : quand ils ne pourront plus faire autrement. Car les arguments valables sont déjà là depuis longtemps. Et s'ils ne sont pas encore tout à fait probants, c'est sans doute qu'ils n'ont pas encore été examinés dans tous les détails. Du côté des scientifiques, c'est peut-être pire encore, car au moins certains de ces arguments satisfont tout à fait aux exigences de scientificité. Voici une remarque de Jean-Louis Siémons :

> « À plus d'une reprise, dans des cercles d'amis sceptiques, l'envie m'est venue d'exposer en détail certains des témoignages les plus frappants qui évoquent la réincarnation […]. Mais, curieusement on ne m'a jamais laissé aller bien loin dans le récit. « Comment ? Toi, un scientifique, tu crois à ces balivernes ? » Aimable rappel à l'ordre […] et à la bienséance.[135] »

Et pourquoi donc la réincarnation ne pourrait-elle pas faire l'objet d'une étude scientifique ? Encore une fois, à cause du matérialisme méthodologique. Certes, les dogmes d'aujourd'hui ne sont plus ceux d'hier, la science a fait des progrès, mais pas les scientifiques.

La cause est jugée sans être entendue. Même si l'on produisait des observations parfaites, que l'on pourrait tenir pour une authentique preuve, si cela avait un sens, ce serait vraisemblablement inutile ; ils ne les examineraient pas plus. Le conformisme et l'inertie intellectuelle sont tels qu'il faudrait de la part du réel une contrainte très forte pour qu'ils se mettent à examiner ces observations. La qualité des observations n'étant pas en elle-même suffisante, il faudrait, en plus, qu'ils ne puissent pas faire autrement, une contrainte sociologique serait nécessaire, que ces expériences bénéficient d'un battage médiatique tel qu'ils ne pourraient plus refuser de les considérer.

L'ostracisme de nos intellectuels ne doit pourtant pas nous étonner. Les révolutions intellectuelles se sont toujours opérées grâce à une poignée d'entre eux contre lesquelles la majorité a combattu. Et quand la vérité a triomphé ce n'est pas grâce à eux, mais malgré eux. Autrement dit, la majorité d'entre eux a toujours été réactionnaire, pas forcément au sens politique, mais au sens de résistance aux changements de pensée.

Il est vraiment piquant de voir qu'une révolution silencieuse est en train de s'opérer sous le nez de ceux qui, il y a seulement une cinquantaine d'années, voulaient faire une révolution extrêmement bruyante et qu'ils ne la voient même pas. Bien évidemment, si elle leur passe sous le nez, c'est qu'à leurs yeux une telle idée ne peut concerner que des imbéciles. Et je ne crois pas que cet ouvrage pourra achever cette révolution, surtout à cause de l'inertie intellectuelle, il ne fera, au mieux, qu'y contribuer.

Mon amie Madeleine Rous a écrit un ouvrage intitulé *Réincarnation, la nouvelle affaire Galilée*[136]. C'est tout à fait juste, mais devons-nous être surpris de voir qu'il n'y ait rien de changé depuis Galilée ? Pourquoi cela aurait changé ? Avons-nous déjà observé que l'expérience de l'humanité lui ait servi à quelque chose. Qui sera surpris de constater que l'histoire se répète ? La réincarnation est pourtant une question tout à fait centrale pour deux raisons :

1) Elle peut être abordée expérimentalement et scientifiquement.
2) Elle présente d'immenses implications philosophiques.

Nous avons vu une de ces implications pour la question de la liberté. La question de la liberté rejaillit sur celle des valeurs. Nous le verrons par rapport aux religions même si ce n'est pas aussi simple qu'on le croit. Nous verrons qu'elle impacte même les questions politiques. C'est exceptionnel. Il est extrêmement intéressant de pouvoir aborder les

questions philosophiques, et particulièrement celles qui nous taraudent, en partant des données observables.

Nous verrons que si la réalité de la réincarnation pouvait être établie, cela pourrait changer profondément le paysage philosophique. Et que savons-nous de ce qu'il adviendrait si ces observations faisaient l'objet de l'investigation qu'elles méritent ? Je veux donc montrer ici l'immense enjeu de la question et éveiller l'intérêt pour elle. Et je ne parle pas du tout du réconfort que nous pourrions éprouver à la pensée que nous allons survivre.

Bien que cette question soit plutôt centrale pour mon propos, je ne veux pas aborder ici la question de la réalité de la réincarnation et ceci pour trois raisons. La première est que, si je suis convaincu de sa réalité c'est, pour une part au moins, grâce à une expérience personnelle qui ne vaut que pour moi et dont je ne puis tirer argument. La seconde est que ceci est un ouvrage de philosophie. La troisième est que c'est un travail qui revient aux psychologues. Je me contenterai donc de la description de ces observations et je tenterai de répondre aux questions et objections que l'on peut énoncer.

La question qui m'intéresse plus particulièrement ici est d'essayer de savoir si cette révolution potentielle va finir par s'imposer en dépit de la contre-révolution. L'idée de réincarnation présente-elle une force de conviction rationnelle et expérimentale qui finira par vaincre toutes les résistances psychologiques et sociologiques ou ne sera-t-elle qu'un feu de paille ?

Présentation des expériences et observations

Dans notre culture, le plus ancien témoignage d'une observation ayant trait à la réincarnation se trouve dans *La République* de Platon. Il raconte comment un soldat nommé Er aurait été laissé pour mort sur un champ de bataille et aurait vécu une expérience que l'on appelle aujourd'hui une EMI[137]. Il aurait séjourné dans l'au-delà et aurait rencontré des âmes en attente de réincarnation. Depuis, d'autres personnes ont raconté des expériences interprétables dans ce sens. Voici, par exemple, le témoignage de Lamartine :

> « Je n'avais, en Judée, dit-il, ni Bible ni voyage (guide) à la main ; personne pour me donner le nom des lieux et le nom antique des vallées et des montagnes ; pourtant je reconnus tout de suite la vallée de Térébinthe et le champ de bataille de Saül. Quand nous fûmes au couvent, les Pères me confirmèrent l'exactitude de mes prévisions ; mes compagnons ne pouvaient le croire. De même à Sephora, j'avais désigné du doigt et nommé par son nom une colline surmontée d'un château ruiné comme le lieu probable de la naissance de la Vierge. Le lendemain au pied d'une montagne aride, je reconnus le tombeau des Macchabées et je disais vrai sans le savoir. Excepté les vallées du Liban, etc … je n'ai presque jamais rencontré en Judée un lieu ou une chose qui ne fut pour moi comme un souvenir. Avons-nous donc vécu deux fois ou mille fois ? Notre mémoire n'est-elle qu'une image ternie que le souffle de Dieu ravive ?[138] »

Bien que cela soit toujours intéressant, on ne peut pas conclure grand chose d'un tel témoignage, mais depuis bien des expériences plus convaincantes ont été entreprises.

Albert De Rochas fut un pionnier dans l'utilisation de l'hypnose comme moyen d'explorer les phénomènes " paranormaux ". Il eût le mérite d'être le premier à nous donner la possibilité de réaliser des expériences répétables, au moyen de l'hypnose régressive, dans le domaine de ce qui pourrait être la réincarnation[139]. Depuis, bien d'autres ont recommencé ce type d'expériences. D'autres techniques ont également été mises au point, ou importées d'Orient, comme le *lying*.

Des psychothérapeutes ont utilisé ces techniques avec des résultats intéressants. Malheureusement, ces psychologues ont généralement une optique très pragmatique, sont

essentiellement intéressés par l'obtention de résultats thérapeutiques et se préoccupent assez peu de tenter de savoir si la réincarnation existe ou non. Si les résultats thérapeutiques obtenus justifieraient à eux seuls une étude sérieuse, ils ne sont pourtant pas ce que ces expériences présentent de plus intéressant, les enjeux philosophiques sont bien plus importants.

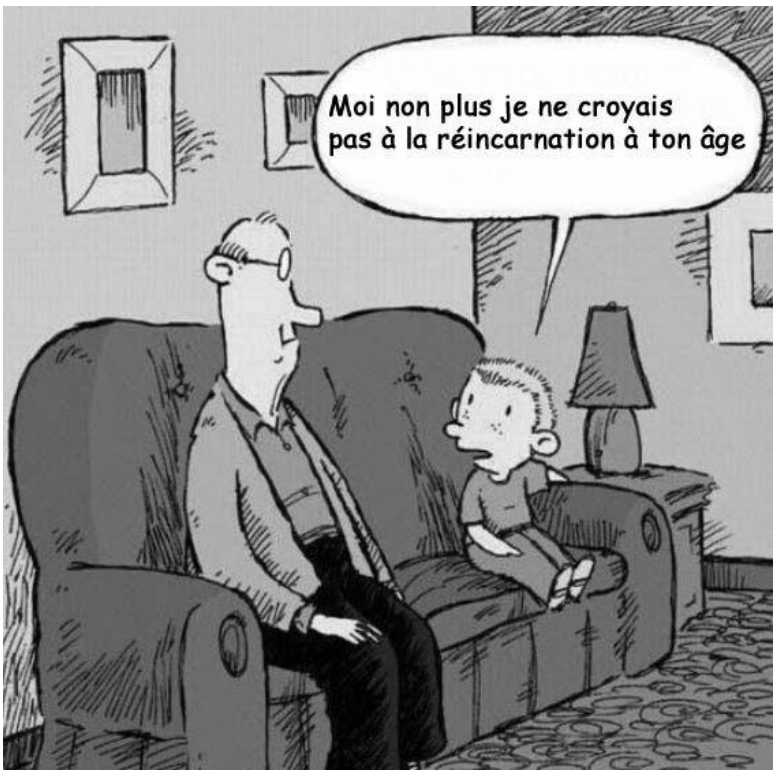
Il y a, en gros, quatre interprétations possibles de ce type d'observations ou d'expériences : imagination, réminiscence de souvenirs enfouis de la vie présente, perception extrasensorielle et réincarnation. La difficulté de leur interprétation réside en ceci qu'elles ne sont nullement exclusives l'une de l'autre et établir la validité d'une interprétation pour une expérience particulière ne dit rien quant aux autres. Certaines sont dues effectivement à des réminiscences de souvenirs enfouis datant de l'enfance, cependant, ce n'est pas si simple. Pour vérifier qu'une telle expérience ne serait pas due à un souvenir enfoui il faut :

1) Obtenir des renseignements vérifiables
2) Les vérifier
3) Établir que la personne ne pouvait pas les connaître

Tout cela n'est pas facile, rien que l'obtention de renseignements vérifiables n'est pas du tout évident. Qui plus est, comment peut-on établir qu'une personne n'aurait pas connu à un moment ou à un autre ces informations ? Si on peut les vérifier, c'est généralement qu'elles sont accessibles.

Pour répondre à ce type d'objections, Ian Stevenson[140] a préféré observer des cas spontanés chez des enfants, il est alors beaucoup plus facile de s'assurer qu'ils n'ont pas pu connaître les renseignements obtenus. Lui et son équipe ont observé plus de 2 500 cas chez des enfants d'un âge généralement inférieur à cinq ans, et 1 400 cas ont été résolus, c'est-à-dire qu'il a pu trouver quelqu'un qui correspondait à ce que ces enfants racontaient, et vérifié bien des détails. Observer des enfants permet d'exclure les hypothèses de l'imagination, la réminiscence de souvenirs enfouis et la fraude. Il n'y a d'ailleurs pas que des réminiscences de possibles vies antérieures, il a observé parfois des marques de naissance qui correspondaient à des événements que ces enfants racontaient comme provenant d'une vie antérieure[141] et donnaient des informations permettant de retrouver celle-ci. Quant à penser qu'il aurait tout imaginé ou qu'il serait un mauvais observateur, Stevenson était psychiatre et chef de service, il connaissait donc très bien la méthode scientifique. Ce genre d'interprétation est également totalement exclu, d'autant que ce genre d'observations a été réalisé par d'autres.

Il faut ajouter qu'il existe beaucoup de travaux sur la réincarnation, Stevenson a réalisé sans doute les observations les plus solides car effectuées sur des enfants. Pour ceux qui voudraient approfondir la question je leur conseille l'ouvrage de Miriam Gablier *La réincarnation,* et aussi l'excellent site *Psi encyclopedia*[142].



Michaël Newton

Michaël Newton mérite ici une mention spéciale. C'est un psychologue américain qui traite ses patients à l'aide de l'hypnose. Comme nombre de ses collègues pratiquant l'hypnose régressive, il est tombé sur des cas où ses patients faisaient référence à des vies antérieures. Il faut noter qu'il était matérialiste et qu'il a eu deux réactions tout à fait louables. Tout à fait normal en fait, mais assez peu courante pour qu'elles méritent d'être noté. La première fut de ne rien lire sur la question pour éviter d'être influencé. Ses travaux sont donc indépendants de ce qui s'est fait par ailleurs. La seconde fut d'entreprendre des recherches, alors que la plupart de ses collègues ne considère que l'aspect thérapeutique, il a investigué pour tenter de savoir ce qui se passait entre deux vies.

Il confirme ainsi ce que Platon savait déjà et que nos philosophes ont oublié : nous choisirions nos vies, avant la naissance, en fonction d'une perspective évolutionniste. C'est en effet ce que pensait Platon, même s'il n'avait pas le concept d'évolution, dans le récit d'Er, il est dit que les âmes choisissent leurs vies futures dans la perspective de devenir meilleures.

Ses travaux sont particulièrement intéressants car, même si l'on admet l'idée de réincarnation, la question reste posée de savoir si nous allons l'interpréter dans le cadre d'une philosophie du sujet ou de la négation du sujet. Et ce choix de l'incarnation et la notion d'évolution sont des arguments majeurs en faveur d'une philosophie du sujet.

En effet, dans les perspectives issues de l'Inde, la réincarnation est un processus automatique alors que pour Platon, ainsi dans les perspectives occidentales en général, la réincarnation est choisie par le sujet avant sa naissance dans une perspective évolutionniste. Les implications philosophiques de cette différence sont immenses.

Commentaires

Voilà plus de soixante années que Ian Stevenson a observé des enfants racontant ce qui serait peut-être des vies antérieures et qui ont donné des détails qu'ils n'étaient pas du tout censés connaître et qui ont été vérifiés. C'est potentiellement une révolution extraordinaire

pour toute notre pensée et que nos intellectuels se sont acharnés à ignorer, à ridiculiser ou à dézinguer, mais très rarement à étudier.

Il existe donc des enfants qui racontent des vies qu'ils disent avoir vécues et qui donnent des détails qu'ils ne pouvaient pas connaître et que l'on peut vérifier. C'est certainement une observation très intéressante et qui a potentiellement beaucoup à nous apprendre. Mais il est une autre observation que l'on peut faire et qui est intéressante aussi, certes à un moindre degré, c'est la réaction de nombre d'esprits auxquels on fait part de cette découverte, la fermeture d'esprit est la règle. Si bien que les soixante années qui se sont écoulées depuis que Stevenson a publié ses premières observations n'ont pas encore suffit à vaincre l'inertie intellectuelle et qu'il se trouve encore relativement peu de personnes à qui on puisse en parler.

Tout argument spéculatif à l'encontre de l'idée de réincarnation est nul et non avenu. J'entends par là tout argument qui tendrait à montrer que la réincarnation n'existe pas tout en ignorant les observations sur la question.

Par exemple, le fait que la population humaine se soit considérablement accrue au fil du temps est un argument couramment avancé contre l'idée de réincarnation. Je vais répondre à celui-ci, car au moins il est basé sur une évidence. Tout d'abord, il se pourrait que des animaux en viennent au cours de leur évolution à acquérir une forme humaine. Il se pourrait bien aussi qu'il y ait beaucoup plus de monde de l'autre côté que de celui-ci.

Mais surtout, une observation ne saurait en contredire une autre. Nous avons vu qu'en science l'observation prévaut sur la logique. Si deux observations semblent contradictoires nous devons trouver un moyen de les concilier car ce sont seulement nos interprétations qui sont contradictoires. Ainsi, ce genre d'argument laisse complètement de côté les observations de Stevenson. Et quand bien même on ne trouverait rien à répondre à ces spéculations, il resterait la question : que faisons-nous de ces observations ?

Une remarque intéressante m'a été faite en me rappelant la formule de Laplace : « Le poids de la preuve pour une affirmation extraordinaire doit être proportionnel à son degré d'étrangeté. » Ou plus simplement, le principe de Sagan : « Une affirmation extraordinaire nécessite une preuve extraordinaire ». Mais la réincarnation est-elle vraiment une idée si extraordinaire ?

Si nous sommes des âmes, en quoi serait-il si étrange qu'elles s'incarnent plusieurs fois plutôt qu'une seule ? On peut même dire que ce serait tout à fait normal. Et si nous sommes seulement des corps, nous avons vu que l'idée que la conscience serait le produit du cerveau est une idée très étrange, même si elle ne semble pas déranger nombre d'entre nous. Et si la conscience n'est pas le produit du cerveau, l'idée de réincarnation n'a absolument rien d'extravagant, et c'est plutôt l'idée que la conscience serait le produit du cerveau qui est étrange et qui réclame une preuve qui soit à la hauteur de son invraisemblance. Plus de trois milliards d'entre nous adoptent l'idée de réincarnation et ne semblent pas la trouver si étrange. Pouvons-nous vraiment juger de l'étrangeté d'une telle idée indépendamment de nos habitudes intellectuelles et de nos routines mentales ? Et pour ceux qui admettent déjà l'existence d'une âme, l'idée que celle-ci se réincarnerait est tout de même moins étrange que celle que l'âme serait créée au moment de la génération du corps. Quant à l'intérêt de l'idée, rappelons-nous ce que disait Ernest Renan :

> « La science ne vaut que dans la mesure où elle peut se substituer à la religion pour expliquer à l'homme son mystère.[143] »

Cependant, nombre de petits esprits se complaisent dans des questions dérisoires et ne voient dans la science que le côté pratique. Il suffit de voir l'engouement qu'a suscité une

découverte totalement dépourvue d'intérêt sur le plan philosophique, telle que la supraconductivité à haute température, et de la comparer à l'indifférence presque totale envers les travaux de Stevenson.

Pourtant, on ne peut sans doute pas trouver un lieu plus privilégié aujourd'hui où science, philosophie et religion peuvent se rejoindre. Il est du plus haut intérêt pour l'humanité de tenter de répondre aux questions éternelles qu'elle se pose. C'est à dire d'apporter un peu de la rigueur que nous proposent les sciences pour répondre à ces questions. Mais il semblerait qu'une telle démarche n'intéresse pas grand monde et que les religieux, comme les scientifiques et sans doute même les philosophes, préfèrent croire ce qui leur convient et s'en tenir imperturbablement à la réponse qu'ils ont déjà donné à ces questions, plutôt que de courir le risque d'être contraint d'en changer.

Nous avons vu comment la science nous apporte une garantie de véracité non négligeable mais presque entièrement limitée, jusqu'à présent, à des questions triviales. Les observations de Stevenson présentent un immense intérêt dans la mesure où il serait peut-être possible, si des études sérieuses étaient faites, de parvenir à un accord présentant une réelle garantie de scientificité sur une question présentant un immense intérêt philosophique. Il est navrant de constater que nous dépensons des sommes énormes sur des programmes de recherche dont l'enjeu est totalement trivial et qu'il n'y aucun crédit pour des recherches d'un intérêt considérable, alors même que les sommes nécessaires seraient dérisoires par rapport à celles que nous consacrons à des questions insignifiantes. L'une de ces raisons est le matérialisme qui fonctionne comme un dogme. Un autre obstacle est sans doute la religion qui ne veut pas que l'on marche sur ses plates-bandes.

Stevenson connaissait la méthode scientifique. Il a eu l'audace de l'utiliser pour tenter d'observer des phénomènes qui, pour la plupart de nos scientifiques, sont censés ne pas exister. Il a fait un travail d'une qualité remarquable, pourtant nos intellectuels ne s'y sont pratiquement pas intéressés. Il est clair qu'il ne servirait à peu près à rien d'améliorer la qualité de ces observations ; ils ne s'y intéresseraient pas plus, d'ailleurs, il serait sans doute difficile de les améliorer. La seule chose que je vois, que l'on pourrait faire de mieux, serait d'utiliser l'hypnose sur des enfants. Cela pose évidemment un problème éthique et ne pourrait se justifier que si l'on en escomptait un gain thérapeutique. Mais sans aller jusque là, on pourrait inviter des enfants à raconter ce dont ils se souviennent de leurs vies antérieures et éventuellement en s'aidant de la relaxation.

Scientificité des observations sur la réincarnation

Nous avons vu plus haut qu'il n'y a pas de méthode scientifique, mais seulement une exigence, et que chaque science élabore sa méthode en fonction de l'objet étudié. L'intérêt des travaux de Stevenson est précisément d'avoir élaboré une méthode tout à fait appropriée à ce qu'il voulait étudier.

En parapsychologie, nous avons vu que deux problèmes sont récurrents : la tromperie et la non-répétabilité. L'intérêt des observations de Stevenson est qu'en observant des enfants il élimine la tromperie et d'autre part ses observations sont parfaitement répétables, elles éliminent aussi deux autres types d'interprétations : l'imagination et la réminiscence de souvenirs enfouis. Il ne reste guère comme hypothèse que la réincarnation ou la perception extrasensorielle, et cette dernière est peu convaincante, elle explique difficilement les vertus thérapeutiques de la régression de mémoire.

Il me faut maintenant examiner une objection intéressante de la part de Patrick Drouot qui a mis au point une technique de régression de mémoire. Il dit ceci :

> « Mon problème avec lui [Stevenson] comme avec tous les autres chercheurs qui mènent des investigations similaires aux siennes, c'est que je trouve leur démarche inappropriée au sujet. Je ne crois pas que l'on puisse « piéger » le phénomène de la réincarnation dans une évidence scientifique, ni qu'on puisse apporter la preuve de son existence (ou au contraire de son inexistence) à partir de la pensée cartésienne. Il n'y a pas d'objectivité possible dans ce domaine. On y croit ou on n'y croit pas mais on reste dans la croyance à partir du moment où on entend l'étudier « objectivement », c'est à dire de l'extérieur. Or qu'on le veuille ou non la croyance – quelle qu'elle soit d'ailleurs – influence le chercheur qui prétend étudier le phénomène. Le seul moyen, à mon sens, de sortir de la croyance est d'aborder la question de l'intérieur. C'est à dire que le chercheur expérimente lui même la RÉALITÉ – car il va s'apercevoir que c'en est une – de certains états modifiés de conscience dans lesquelles se produisent d'étranges réminiscences. À partir de cette approche personnelle, « expérientielle » […] de ces états modifiés de conscience, la recherche peut alors se développer. »

Drouot semble fonder son opinion sur ses propres expériences. La conviction que l'on peut acquérir en pratiquant soi-même une technique d'hypnose régressive n'a certainement aucun caractère scientifique. Voici ce qu'il dit de cette conviction :

> « Parce que j'ai eu alors la certitude intime que Govenka et moi ne faisions qu'un, que nous étions la même entité, la même âme et que toute âme contient en elle toutes ses vies passées. Je ne me demandais pas si ce que j'avais expérimenté était réel. Je SAVAIS que cela l'était. Comme me disait un jour Pierre Weil […] tous ceux qui ont vécu ces états spéciaux d'éveil où la conscience transcende ses propres limites sont ainsi, ils n'ont plus besoin d'aucune preuve de la véracité de ce qu'ils ont vécu. Ils savent que cela est réel. À partir d'une telle expérience, la question de savoir si la réincarnation « existe » ou pas ne se pose plus. En tout cas certainement plus dans les mêmes termes […]. La seule, l'immense question qui demeure lorsqu'on a fait une fois l'expérience stupéfiante – et pourtant à la portée de tous – de franchir à la fois la barrière du temps et celle de son égo, c'est, qu'est-ce que la conscience ? [144] »

La différence avec les observations de Stevenson est évidemment l'extériorité de l'expérience par rapport à l'expérimentateur. Écouter un enfant, recueillir des informations et les vérifier, n'a rien à voir ni avec l'expérience intérieure, ni avec la conviction intime que l'on peut obtenir en pratiquant une technique d'hypnose régressive.

Mais à partir du moment où une démarche n'est fondée que sur l'expérience sensible et la raison et que l'observation peut être reproduite, il n'y a strictement aucun motif de lui dénier le caractère de scientificité. Or, les travaux de Stevenson respectent tout à fait ces critères, ils sont même facilement reproductibles en comparaison de bien d'autres travaux. Bien sûr, il faut avoir l'occasion de rencontrer un enfant qui raconte de ce qui serait, peut-être, une vie antérieure. Mais Stevenson et son équipe en ont observé beaucoup, ce n'est pas si difficile, et ils n'ont même pas pu investiguer tous les cas qui leur ont été rapportés. Cela ne signifie pas que si elles sont reproduites par d'autres ils parviendront à un accord ; cela signifie seulement qu'un scientifique peut accepter d'entrer dans cette démarche sans renoncer à ses exigences. Et, cela signifie aussi que celui qui refuserait d'y entrer, qui refuserait de reproduire la démarche, et qui cependant prendrait position envers elle pour des raisons d'ordre philosophique, adopterait une attitude typiquement pseudo-scientifique, comme nous l'avons vu.

Drouot doute qu'une telle démarche puisse parvenir à une conclusion. Il ne justifie pas vraiment sa position et ce n'est apparemment qu'une impression. Je lui trouve l'inconvénient d'être stérilisante et l'enjeu est trop important. Il me paraît beaucoup plus intéressant d'effectuer la démarche et nous verrons à la fin ce que nous pouvons en conclure. Et nous ne pouvons absolument pas préjuger de la conclusion qu'il conviendrait d'en tirer si nous y investissions mille fois moins d'efforts que nous en avons consacrés à

faire trois pas sur la Lune et elle en mériterait bien plus. Et surtout, quand bien même nous ne pourrions rien en conclure, nous avons toutes les raisons de penser que de telles études feraient pencher la balance d'un côté ou de l'autre, et rien que pour cela, ça en vaudrait la peine, et aussi de faire un bilan des arguments pour ou contre et de les examiner.

Beaucoup d'eau va encore passer sous les ponts avant que ces expériences soient répétées, analysées et que l'on parvienne à un accord sur l'interprétation qu'il convient d'en donner ; si tant est qu'un tel accord soit possible. Mais cela ne doit pas empêcher le philosophe de s'intéresser à ces phénomènes.

Car, de toute manière, la question de savoir si la réincarnation est susceptible d'une étude scientifique est sans intérêt pour le philosophe. Ce qui l'intéresse est de savoir si elle existe. Et, pour répondre à une telle question, il peut faire appel à d'autres démarches que celle du scientifique, par exemple en pratiquant lui-même une technique de régression de mémoire. Et si les exigences propres à la science ne lui permettent pas d'aborder certaines questions, cela regarde le scientifique, pas le philosophe. Et cela ne dit absolument rien, ni de l'existence de l'objet sur lequel porte la question, ni de la légitimité de se la poser. Et si l'intuition dont parle Drouot n'a pas un caractère scientifique, elle peut tout à fait suffire au philosophe. Ainsi, rien n'empêche le philosophe (à part l'inertie intellectuelle) de pratiquer ces techniques pour son propre compte et d'élaborer sa conviction, quoique ce soit qu'il puisse penser par ailleurs de la scientificité de ces expériences, et si, ce faisant, il doit laisser sur la touche les scientifiques ou ses collègues, ce n'est pas son problème. Il n'a pas besoin de leur accord, une conviction personnelle est tout à fait suffisante pour lui, s'il a assez de cran toutefois pour ne pas craindre de risquer sa carrière. C'est-à-dire de savoir, en somme, s'il préfère la philosophie à sa carrière de " philosophe " ; en effet, il n'est pas du tout évident qu'être philosophe et fonctionnaire soit forcément compatible.

Un philosophe authentique est en effet quelqu'un qui cherche la vérité quelle qu'elle soit et à n'importe quel prix. Un tel homme comprend très vite qu'il ne peut pas rester cantonné à une démarche universitaire. Et les travaux sur la réincarnation sont certainement un terrain privilégié pour s'aventurer ailleurs.

Ainsi, s'il a le moindre doute sur l'existence de la réincarnation, elle devient pour lui une question incontournable. En effet, on ne peut pas philosopher sans tomber, d'une façon ou d'une autre, sur une question essentielle (ne serait-ce que la question du sujet) pour laquelle la question de la réincarnation présente quelque chose d'important à dire. Et si vous êtes absolument convaincus que la réincarnation n'existe pas, lisez donc au moins un livre de Stevenson. Il me paraît très difficile, à moins d'être totalement bouché, de le lire et de prétendre ensuite être sûr que la réincarnation n'existe pas. Ses observations sont en effet au minimum largement suffisantes pour qu'il ne soit pas possible de l'affirmer péremptoirement, pour ouvrir la question et la prendre au sérieux.

Si le philosophe ne peut guère éviter d'aborder la question de la réincarnation — s'il a l'esprit un tant soit peu ouvert, ce qui est vraiment la moindre des choses pour un philosophe — il est aussi une catégorie de scientifiques qui ne peuvent pas s'en désintéresser : les psychologues. D'une part, les techniques d'hypnose régressive présentent un grand intérêt sur le plan thérapeutique, d'autre part ce sont eux qui possèdent les techniques nécessaires pour aborder ces phénomènes, c'est donc à eux que revient la tâche de les examiner. Ensuite, ils ne peuvent certainement pas penser de la même façon si la réincarnation existe ou non.

Il serait stupide de philosopher aujourd'hui comme si les psychologues n'avaient rien dit et de faire comme si l'inconscient n'existait pas. La philosophie ne sert pas à passer des

examens, à faire carrière ou à briller en société, mais à s'interroger sans limite sur la nature de la réalité. Ce ne sont pas les diplômes qui font le philosophe, mais le sérieux, la rigueur et la profondeur de sa démarche.

Il est également stupide de philosopher comme si Stevenson n'avait rien fait. Ce qui est important, ce sont les arguments recevables. Et nous aimerions connaître les arguments recevables que l'on pourrait opposer aux observations de Stevenson. Il a écouté des enfants raconter ce qu'ils vivaient comme étant une vie passée, a recueilli des informations et les a vérifiées. Qu'y a-t-il de plus simple et de plus proche de l'expérience ?

À l'inverse, des théories comme le darwinisme nécessitent des élaborations extrêmement complexes. L'avantage d'une théorie proche de l'expérience est que le réel y exerce une contrainte à laquelle il est difficile d'échapper. Alors qu'une théorie comme le darwinisme s'élabore à partir d'un ensemble de phénomènes si vaste qu'il est beaucoup plus facile d'échapper à la contrainte du réel et de la logique et beaucoup plus difficile de se faire une idée dépourvue de préjugé. Et, n'en déplaise à nos philosophes et à nos scientifiques, si on opère une telle distinction et que l'on tente de faire la part de la spéculation et de l'expérience, une idée comme la réincarnation se situe certainement bien plus près de l'expérience et se trouve bien mieux validée que le darwinisme. Et il est curieux et très révélateur de voir comment des personnes qui sont capables de délirer sans frein, comme les marxistes ont su le faire, peuvent qualifier aussi facilement certaines idées comme étant métaphysiques et les rejeter sans aucun examen. Alors même qu'elles sont certainement beaucoup plus proches de l'expérience que l'étaient leurs élucubrations.

Demandons-nous maintenant pourquoi les scientifiques ne s'intéressent pas à ces expériences. Une des raisons, me semble-t-il, pour laquelle ils se complaisent, d'une manière générale, dans des vérités dérisoires, est qu'ils se méfient énormément de l'interférence des émotions avec la pensée. Plutôt que de s'efforcer à la difficile ascèse qui consiste à aborder froidement les questions brûlantes, ils préfèrent souvent la solution de facilité qui consiste à les éviter, et la réincarnation est certainement une des questions les plus brûlantes qui soit.

Il y a dans notre attitude et la vôtre tout de même une petite différence qui réside en ceci : Albert De Rochas, et bien d'autres après lui, ont fait des expériences de régression de mémoire et ont obtenu des résultats très intéressants. Vous avez attribué cela à l'imagination, sans aucun examen sérieux de ces expériences, bien entendu. Pour répondre à cette objection, Stevenson a préféré observer des enfants et il a pu obtenir d'eux des renseignements sur des événements qu'ils n'étaient pas du tout censés connaître, et qu'il a vérifiés. Qu'avez-vous fait ? Bien que l'argument de l'imagination ne soit plus possible, vous ignorez ces observations. Mais vous ne pourrez pas les rejeter ainsi indéfiniment. La proportion de ceux qui admettent la réincarnation augmentant régulièrement, il vous faudra bien un jour ou l'autre daigner les examiner. Mais vous réussirez peut-être, au moins pour une bonne part d'entre vous, à mourir avant.

Ainsi, il serait temps que nos intellectuels s'intéressent à ces expériences. Cela ne prouverait certes pas leur ouverture d'esprit ; c'est trop tard. S'ils avaient l'esprit ouvert, c'est au temps où De Rochas publiait ses premières observations qu'ils auraient dû s'y intéresser. Vous ne pouvez pas faire en sorte que cette nouvelle affaire Galilée n'ait pas eu lieu. Mais, si vous n'avez pas fait preuve d'ouverture d'esprit quand il en était encore temps, il n'est pas nécessaire que vous en rajoutiez. Vous avez été grotesques, et la seule façon que vous ayez par laquelle vous pouvez un tout petit peu vous rattrapez est de ne pas continuer à l'être.

Et un enjeu de ces expériences, s'il s'avère que la réincarnation soit réelle, serait le ridicule pour la majeure partie de nos intellectuels pour être passé si longtemps à côté. Ce n'est pas là un enjeu philosophique, mais sociologique ; mais il n'est pas mince. Il y va de la confiance que l'on peut attribuer à ceux qui sont censés être les phares de notre société. Et il me semble intéressant de saper la confiance que beaucoup leur accordent, il est toujours utile de saper une confiance indue. L'autorité, l'audience, la crédibilité dont ils bénéficient me semble, en général, injustifiées. La chute du marxisme a déjà contribué à une telle perte d'autorité ; mais cette confiance est encore largement excessive. Et s'il s'avérait qu'il n'y ait rien d'intéressant derrière ces observations, le ridicule sera pour ceux qui les auront gobées et, évidemment, tout particulièrement pour moi. Je coinche.

Ainsi, s'agit-il de pesanteur d'esprit de la part de nos universitaires, ou de naïveté et de crédulité de la part de ceux qui les auraient inconsidérément acceptées ? Je laisserai à l'observation le soin de trancher cette question.

La réincarnation est-elle prouvée ?

Pour aborder cette question nous pouvons commencer par écouter ce qu'en dit celui qui a réalisé ce qui constitue sans doute les meilleurs travaux sur la réincarnation :

> « Après toutes ces années de recherches et de publications, considérez-vous avoir prouvé l'existence du phénomène de la réincarnation ?
>
> Ian Stevenson : Non. Je ne l'ai jamais prétendu. Disons plutôt que tous les cas que nous avons recensé – 1 400 environ ! – suggèrent le phénomène de réincarnation. En revanche, j'apporte la preuve que, chez certains enfants, des éléments de leur structure psychologique n'ont pu être acquis dans leur vie présente et ne sont pas dus à une transmission héréditaire. Lorsque cette structure psychologique et les éléments historiques correspondent en de nombreux points à une personne décédée, cela équivaut à une preuve de survivance de l'âme humaine après la mort physique. Pour ma part, je préfère rester prudent et dire que la réincarnation est la meilleure interprétation pour les cas les plus forts. Mais aucun cas n'est parfait et probant à 100 %.[145] »

Il convient bien sûr, pour répondre à une telle question, de prendre en compte l'ensemble des travaux et des témoignages qui la concerne. Mais le principal problème est : qu'est-ce qu'une preuve ? Comme nous l'avons vu, il n'existe guère de critère déterminant la qualité d'une preuve indépendant de ce qu'elle est censée prouver. Du coup, bien des personnes acceptent comme preuve ce qui va dans le sens de ce qu'ils ont envie de croire et refusent comme telles, en cherchant quelques imperfections que l'on trouve toujours ou presque, ce qui ne va pas dans le sens de leur façon de penser. Cela ne veut pas dire que la notion de preuve ne signifie rien, mais plutôt que prouver est difficile.

Si on étudie l'ensemble du corpus d'observations, de témoignages, d'expériences concernant la réincarnation il semble difficile de la nier. Et réaliser une telle étude est nettement plus sérieux que de refuser l'idée de réincarnation sans aucun examen. En somme, ce que l'on ne peut pas nier, est qu'il existe quelque chose qui ressemble très fort à la réincarnation mais qui n'en est peut-être pas forcément.

Mais si je ne suis pas psychologue pour étudier ces phénomènes, je peux toujours comme philosophe, même amateur, faire un bilan des arguments en faveur de la réincarnation :

* Les enfants qui donnent des informations sur ce qui serait une vie antérieure et que l'on peut vérifier.

* L'efficacité thérapeutique des méthodes de régression de mémoire.

* Le sentiment très puissant d'avoir été réellement telle ou telle personne chez ceux qui ont effectué ces régressions.

Si on considère tous ces arguments nous pouvons dire que la réincarnation n'est pas loin d'être prouvée. On peut ajouter que, si nous sommes des âmes, l'idée qu'elles se réincarnent n'a vraiment rien d'extraordinaire.

Jim Tucker a succédé à Stevenson et est allé un peu plus loin que lui. Il ne s'est pas contenté de ces observations et il s'est demandé si, oui ou non, on pouvait considérer qu'elles prouvent la réincarnation[146]. Après son étude, je pense que l'on peut considérer que nous ne sommes pas loin d'une preuve, quand bien même serions-nous très exigeant sur la qualité d'une telle preuve.

Michael Nahm a par ailleurs très bien montré dans un article[147] que la meilleure preuve que l'on pouvait obtenir de la survie de la conscience après la mort était dans l'étude de la réincarnation et des travaux de Stevenson.

Impact des observations sur l'ontologie et l'anthropologie

Tentons maintenant d'examiner l'impact de ces expériences sur la question ontologique. Les observations de Stevenson sont incompatibles avec le matérialisme quelle que soit la façon dont on les interprète, perception extra-sensorielle ou réincarnation. L'élimination d'hypothèses comme la tromperie, l'imagination ou la réminiscence de souvenirs enfouis les rend incompatibles. En effet, s'il n'a pas vraiment prouvé la réincarnation, ses observations prouvent au moins l'existence d'une mémoire extracorporelle.

Ses observations constituent donc, de toute façon, un excellent test possible de la validité du matérialisme, et c'est sans doute précisément à cause de cette incompatibilité qu'elles sont ignorées. Les matérialismes veulent sans doute continuer à penser vaille que vaille de la même façon, comme la plupart d'entre nous. Claude Bernard disait : « Quand le fait qu'on rencontre ne s'accorde pas avec une théorie régnante il faut accepter le fait et abandonner la théorie. » Sans doute, mais il semblerait que les matérialistes ne soit pas du tout disposés à confronter leur théorie aux faits. Ces expériences n'ont toutefois d'implications directes que vis-à-vis d'un matérialisme strict, un matérialisme élargi reste possible.

La question fondamentale de l'anthropologie porte certainement sur la constitution de l'être humain sur le plan ontologique. Selon l'interprétation que l'on pourra donner de ces expériences on pourrait peut-être valider, ou invalider, une théorie anthropologique. Et, par ce biais, valider, ou invalider, l'ontologie correspondante. Voici un tableau, dans une approche très grossière et rapide, qui met en correspondance les différentes constitutions possibles de l'être humain avec les différentes options ontologiques. Et nous verrons comment l'idée de réincarnation peut se concilier avec chacune des trois options fondamentales.

Corps subtil	Âme individuelle	Âme non-individuelle	Ontologie
			Matérialisme
X			Matérialisme élargi
X	X		Panthéisme
X		X	Panthéisme
X	X		Théisme
X			Théisme

La contre-culture

Dans notre société, il existe une culture et une contre-culture, voire plusieurs. La culture dominante repose sur le matérialisme. On peut considérer que la contre-culture, même si elle présente plusieurs aspects, est, en général, spiritualiste. Contrairement à ce que pensent généralement les représentants de la culture, ceux de la contre-culture ne sont pas forcément des guignols, de même que ceux de la culture ne sont pas forcément intelligents et rigoureux.

Je parle d'expérience, je me suis intéressé à la culture et tout autant à la contre-culture. Partout, j'ai rencontré des guignols et aussi des gens intelligents et rigoureux, et j'ai tenté de faire le tri. C'est vraiment trop facile de les considérer tous comme des guignols et il y a un tri à faire qui risque de vous réserver quelques surprises. Mais, ce qui est le plus important est de savoir de quel côté est la science. S'il s'agit de la science constituée, elle semble être plutôt du côté du matérialisme et de la culture. Si l'on parle de la science telle que je l'ai définie, elle est clairement du côté de la contre-culture, au moins en ce qui concerne la réincarnation.

Les observations et les expériences sur la réincarnation sont certainement un terrain privilégié si vous vous intéressez un tant soit peu à ce que cette contre-culture a produit d'intéressant ; et il n'est pas besoin pour les prendre en considération de renoncer aux exigences de la science, bien au contraire. Et on peut raisonnablement penser que cet aspect de la contre-culture fera un jour partie de la culture, l'inertie intellectuelle présente des limites. Aujourd'hui, l'Église et les matérialistes sont unis dans un même combat contre l'idée de réincarnation, même si une partie importante des catholiques admet aujourd'hui cette idée.

Chacun se rend compte que si la réincarnation existe, ou non, cela change beaucoup de choses, quoi que l'on pense par ailleurs de son existence effective. À la réflexion, on s'aperçoit que cela en change bien plus qu'on le pressent intuitivement. Je vais essayer de monter les enchères autour de cette question en demandant : dans quel sens cela pourrait-il les changer ? J'essaierai donc de voir ce que ces expériences pourraient dire au sujet de certaines questions essentielles de la philosophie. Car ceux d'entre nous qui adoptent l'idée de réincarnation sont souvent loin d'avoir pris la mesure de ce que cela change pour la pensée.

Ceux qui ont étudié sérieusement ces observations sont généralement convaincus, ou ne sont pas loin de l'être, de sa réalité. Quant à ceux qui n'ont pas pris la peine de les étudier, mais qui savent cependant ce qu'il convient d'en penser, nous les laisserons sur le carreau, et tenterons de réfléchir à ce que nous pouvons en déduire. Pour moi, la réincarnation est une idée acquise et les observations sont là pour répondre à la question et chacun d'entre nous peut très bien faire appel aux techniques de régression de mémoire. Je considère aussi

que ce qui se réincarne est une âme, non un corps subtil, je considère en effet que la réalité ultime est de l'ordre du continu. Jean Bricmont nous dit :

> « Mais, pour revenir au matérialisme, à partir de la révolution scientifique et de son reflet dans la philosophie empiriste du 18e siècle, le problème de la croyance en Dieu, en une âme séparée du corps ou en une vie après la mort s'est posé d'une façon radicalement différente. En effet, l'absence totale de preuves empiriques en faveur de ces doctrines a mené à un scepticisme croissant, parmi ceux dont la démarche est scientifique et empiriste dans tous les domaines, y compris ceux de la « métaphysique » ou de la théologie.[148] »

Affirmer « l'absence de toute preuve empirique » est tout de même un peu fort, comme si la parapsychologie n'existait pas, et on pourrait se demander s'il ne se moque pas du monde. Et s'il est vraiment honnête en disant cela, alors il ferait mieux de se contenter de parler de ce qu'il connaît.

Il est très courant de voir des matérialistes affirmer qu'il n'existe aucun phénomène prouvant la fausseté du matérialisme, ce qui leur constitue une excuse pour ne pas les étudier. En effet, ces phénomènes existent, nombre d'entre eux ont une valeur scientifique à peu près nulle, mais certains d'entre eux satisfont à toutes les exigences de scientificité, mais très peu de matérialistes prennent cependant la peine de les étudier. Les rares qui le font, comme les zététiciens, ont généralement pour ambition de les dézinguer et étudient à cette fin seulement ceux qui ont reçu un grand battage médiatique. Ce qui montre bien leur intention, s'ils étaient vraiment honnêtes, ils privilégieraient ceux qui sont à priori les plus probants. Et la solidité des travaux sur la réincarnation en font un terrain privilégié pour ceux qui sont honnêtes.

Toutefois, dire que certains travaux ont une valeur scientifique nulle ne constitue en aucune manière une dépréciation de ceux-ci. Certaines démarches ne visent absolument pas à convaincre qui que ce soit, sauf ceux qui les effectuent, et n'ont donc aucune ambition à la scientificité. Et si elles n'en ont aucune prétention, il n'y aurait aucun sens de les critiquer pour ne pas satisfaire à des exigences qui ne les intéressent pas.

Nous pensons généralement que nous n'avons pas choisi de vivre. Mais est-ce que nous n'avons vraiment pas choisi ou est-ce que nous avons oublié ? La réponse que nous apportons à cette question change beaucoup de choses.

Que savons-nous vraiment de la vie et de la mort ? Il existe des réponses qui ne puisent ni dans la subjectivité des religions, ni dans l'abstraction de la philosophie, mais s'appuient sur une démonstration étayée par des preuves d'ordre scientifique, même si elles ne sont pas forcément totalement convaincantes. Ces recherches démontrent au moins que la vie est un phénomène plus vaste et plus complexe qu'il n'y paraît. Aussi surprenant que cela puisse paraître, certaines réponses au moins sont à la disposition de celui qui se donne les moyens de les rassembler, et pourtant, bien peu le font. On affirme souvent que l'on ne sait rien de ce qui se passe après la mort, mais prenez donc la peine d'étudier sérieusement la question. Et ceux qui ne l'ont pas étudié ne savent rien de ce que sait, ou ne sait pas, celui qui a pris la peine de l'étudier.

Pratiquement, tous nos intellectuels ignorent ces travaux sur la réincarnation, comme d'habitude, ils sont en retard d'une révolution. Il conviendrait au moins qu'ils prennent ces travaux au sérieux. En raison de l'immense portée de ces travaux la philosophie pourrait bien prendre un tournant tout à fait inattendu.

Un point important est de lever tous les obstacles à la négation du sujet. Cela ne signifie pas que nous pouvons adopter sans réserve la notion de sujet ; d'ailleurs, l'Inde admet la

réincarnation sans pour autant admettre le sujet. Nous verrons cela de mieux en mieux dans les chapitres suivants ou la question du sujet sera encore présente dans ses implications.

9

LA MÉTAPHYSIQUE EXPÉRIMENTALE

Nous avons vu comment un concept explicatif désigne quelque être métaphysique. Je ne parle plus maintenant d'une métaphysique portant sur des êtres abstraits, en supposant qu'ils soient, mais sur des êtres parfaitement concrets, tout autant que nous, mais suprasensibles. Pour nombre d'entre nous, parler de métaphysique expérimentale est une pure absurdité. Toutefois, cela n'est pas nouveau, Schopenhauer ou Bergson en parlait déjà, de quoi s'agit-il ?

À l'âge classique, la métaphysique prétendait se fonder soit sur l'intuition soit, comme pour Wolff et Kant, sur la raison pure. L'idée que l'on se fait de la métaphysique aujourd'hui est par ailleurs complètement imprégnée de Kant et de sa *Critique de la raison pure*.

Nous avons vu que Kant commence celle-ci en affirmant que toute connaissance passe par les sens. Cela revient à nier l'existence d'une possible communication entre le monde sensible et suprasensible. Ainsi, Kant partage avec le matérialisme l'idée que d'une telle communication n'existerait pas. La *Critique de la raison pure* repose sur cette affirmation, la pensée de Kant repose sur cette critique, et la philosophie moderne dépend, en grande partie, de Kant. Ce postulat est donc essentiel et mériterait un examen plus soigneux.

Pour les matérialistes, il n'y aurait pas de monde suprasensible. Mais, dans toutes les sociétés que nous connaissons, y compris la nôtre, la possibilité d'une telle communication était reconnue. Mais, qui est fou ? Est-ce l'humanité entière qui fut folle, et qui l'est encore en grande partie, pour avoir admis la possibilité d'une telle communication sans que cela corresponde à aucune expérience probante ? Et que nous aurions enfin, grâce aux matérialistes, recouvré la raison. Ou est-ce que ce sont les matérialistes qui ignorent, sans aucun examen sérieux, la possibilité de ce type de communication ? De quel côté se situe donc la folie ? Car elle est bien quelque part.

En fait, le problème ici, comme c'est très souvent le cas, est que la spéculation est privilégiée par rapport à l'expérience. Ce qui est tout de même assez piquant pour ceux qui connaissent la critique kantienne. En raison d'une idée qui n'a d'autre fondement que spéculatif on nie toute une catégorie d'expériences, mais surtout on la nie sans aucun examen. Pire encore peut-être, on le fait en contradiction avec la pensée commune de toute l'humanité.

Reconstruction de la métaphysique

Il serait très intéressant que nous fonctionnions à l'inverse, c'est-à-dire dans le bon sens, que nous enquêtions pour savoir s'il existe un mode de connaissance qui ne passerait pas par les sens, et que nous pensions et nous comportions en accord avec le résultat de cette enquête.

En effet, si le matérialisme est faux, il existe peut-être un lieu ou le monde sensible et le monde suprasensible peuvent se rencontrer : la conscience humaine. Ce que la plupart des philosophes ont oublié, grâce à Kant, et ce n'est vraiment pas en leur honneur. Les données sensibles, qui permettraient peut-être de construire une métaphysique expérimentale,

seraient donc constituées ici par les témoignages des supra-sensitifs, d'une manière analogue à celle de la psychologie où les paroles et le comportement des patients constituent les données sensibles à partir desquelles le psychologue travaille. Toutefois, pour un philosophe qui n'est pas tenu par les exigences de scientificité, une telle métaphysique peut aussi éventuellement se fonder sur une expérience personnelle.

Il nous faut donc en finir avec cette interdiction de la métaphysique que Kant a initialisée. Nous avons trop oublié que la seule métaphysique à laquelle Kant ait jamais fermé la porte, et avec juste raison, est une métaphysique complètement spéculative. Et nous devons aujourd'hui élaborer une réflexion métaphysique qui part de l'ensemble de l'expérience humaine. Et ce n'est pas absolument pas contraire à Kant, il préconisait de prendre comme modèle pour la philosophie la physique plutôt que les mathématiques, c'est-à-dire l'expérience plutôt que la raison. Et plutôt que de voir dans la *Critique de la raison pure* une critique de toute métaphysique possible, il faudrait en retenir une critique de la spéculation débridée de toute référence à l'expérience sensible. Et quant à la *Critique de la raison pure* elle-même, il ne faut surtout pas oublier qu'elle était passablement spéculative et Kant s'est efforcé de se détacher de l'expérience sensible comme avec cette critique outrancière de Swedenborg.

Les philosophes ont souvent conclu de cette critique, de façon totalement abusive, que c'était l'interdiction de toute métaphysique possible. Mais même en supposant que sa *Critique de la raison pure* soit parfaitement valable, ce qui n'est nullement évident, elle ne vaut que pour une métaphysique purement spéculative. Par contre, la critique kantienne, en récusant les démarches purement spéculatives met en valeur et renforce l'intérêt d'une démarche fondée sur l'expérience.

Qu'est-ce qui peut succéder à la modernité, à la philosophie des Lumières et même à la postmodernité ? Dans le premier millénaire de notre ère la foi prévalait, ensuite la scolastique a tenté de concilier la foi et la raison, elles ont finit par divorcer. Si nous nous fions toujours à la raison, son hégémonie est cependant contestée et nous savons qu'elle peut fort bien être mise au service du pire. La raison seule ne suffit pas par elle-même à élaborer une vision du monde, elle ne peut s'appuyer que sur l'expérience. C'est déjà ce que nous faisons avec la science, mais la philosophie ne peut pas se contenter de l'expérience sensible mais doit prendre en compte toutes sortes d'expériences, l'expérience mystique, psychédélique, " paranormale ", expérience personnelle, et cela aboutit à l'élaboration d'une métaphysique expérimentale.

Pourquoi faudrait-il que notre réflexion s'arrête aux propriétés de la matière ? Nous avons quantité de données qui nous permettent peut-être de penser ce qui existe en dehors de la matière. Il nous donc faut aborder certaines questions habituellement qualifiées de " métaphysique " en les sortants du champ de la pure spéculation. C'est à dire voir comment certaines observations pourraient, non pas forcément les résoudre, mais au moins les éclairer.

Aucun raisonnement à priori ne peut nous dire si la matière procède de l'esprit, ou l'inverse. Aucun raisonnement à priori ne peut nous dire si l'âme existe ou non, si la réincarnation existe ou non. Kant avait raison là-dessus, je laisse de côté les formes à priori de la sensibilité, mais qu'en est-il des raisonnements à posteriori ?

La métaphysique est censée avoir été déconstruite. Mais la seule déconstruction qui était légitime concernait les élucubrations des différentes religions. Alors que ce mouvement de déconstruction s'est opéré d'un point de vue général pour toutes les métaphysiques possibles. Je veux donc montrer la voie d'une reconstruction possible de la métaphysique, et

la reconstruction d'une métaphysique est évidemment du même coup la reconstruction de la philosophie. J'espère pouvoir suivre un chemin qui ne soit pas aussi simpliste qu'une partie de ceux qui ont déjà élaboré une telle reconstruction, ni aussi borné que ceux qui l'ont déconstruite.

Il faut remarquer en effet qu'un mouvement parallèle de reconstruction se déroulait dans la population qui ne devait rien à la philosophie, il avait même commencé avant que nos déconstructeurs officient. Dans le même temps que l'Église perdait son audience, il s'est trouvé des personnes qui n'ont pas sombré dans le matérialisme pour autant et qui ont tenté de réfléchir en dehors d'elle et de la pensée dominante. Nos philosophes ne les ont absolument pas pris au sérieux. De même que ces reconstructeurs ne prenaient guère la philosophie au sérieux et ils avaient sans doute raison, au moins d'un certain point de vue.

Et de fait, cette reconstruction s'est déjà réalisée et nombre de nos reconstructeurs ont tenté d'en élaborer une à partir des données à leur disposition. Ils se sont efforcés de connaître ce qui se passe de l'autre côté du miroir à partir d'observations réalisables sur le plan physique.

C'est ce qu'ont tenté William James et Bergson, entre autres, contournant ainsi l'interdiction kantienne. Mais les données à notre disposition ont considérablement augmentées depuis leur époque et sont totalement ignorées des matérialistes, bien entendu. Et comme le matérialisme domine dans notre société, ces observations sont ignorées de la plupart de nos intellectuels ayant pignon sur rue, quelques uns seulement s'y intéressent, en catimini généralement, cela vaut mieux pour leur carrière.

La constitution d'une métaphysique est fondamentale. Et si nous adoptons une position spiritualiste, il nous faut bien tenter de construire une métaphysique correspondante, et cela bouleverserait complètement la pratique de la philosophie. « Il faut sauver les phénomènes. » aiment à dire les scientifiques ; mais cela est tout aussi valable pour les philosophes. Ils ont pris beaucoup trop de libertés par rapport à eux, c'est la raison pour laquelle leurs systèmes se sont effondrés.

La fenêtre ouverte sur le monde suprasensible est étroite et ce monde (ou ces mondes) semble terriblement complexe. La plupart d'entre nous ne se gênent guère pour écarter d'un revers de manche tout ce qui ne concorde pas avec leurs présupposés, cela simplifie considérablement la réflexion. J'ai pris en considération les informations que nous avons à notre disposition et je puis vous assurer qu'il n'est pas facile d'élaborer une métaphysique qui tienne debout et qui prenne en compte l'ensemble des données. Mais si on opère sérieusement une telle démarche, on est sûr au moins qu'il y a quelque chose de l'autre côté du miroir.

Les sources

Énumérons les sources à partir desquelles il est possible d'élaborer une telle métaphysique : la régression de mémoire, les enfants se souvenant de leurs vies antérieures, les EMI, le voyage astral, les expériences spirituelles, l'hypnose, la communication avec les morts, le chamanisme, la médiumnité et, de façon moins évidente, les psychédéliques. Il convient aussi d'élaborer une méthode appropriée à la constitution d'une telle métaphysique.

On peut remarquer qu'une fenêtre sur l'au delà est en train de s'ouvrir avec le voyage astral. Un intérêt nouveau pour le voyage astral apparaît dans notre société et pourrait en modifier considérablement le cours, des techniques sont apparues qui rendent celui-ci

accessible à tout le monde, en principe. Marc Auburn[149] en est un représentant contemporain intéressant. C'est un chemin privilégié pour élaborer une telle métaphysique.

Christopher Bache[150] nous a ouvert une autre fenêtre avec un travail remarquable. Il s'agit d'une recherche personnelle à l'aide du LSD. Il s'agit même d'une authentique recherche philosophique, il la revendique d'ailleurs comme telle.

Ce ne sont que quelques pistes et il existe bien d'autres travaux, ils ont ouvert un chantier incroyablement vaste et passionnant.

Épistémologie du témoignage

J'ai dit qu'il fallait tenir compte de l'ensemble de l'expérience humaine, cela signifie qu'il nous faut prendre en compte les témoignages de diverses expériences. Louis Pauwels a dit qu'il faudrait élaborer une science du témoignage. Bien évidemment, cela ne semble pas possible au sens où j'ai défini la notion de science puisqu'il n'est pas possible de répéter la démarche. Mais si les témoignages ne peuvent faire l'objet d'une science convient-il pour autant s'en désintéresser ?

La première et la principale raison de s'y intéresser est que le témoin raconte une expérience qui sort de l'ordinaire, on ne témoigne pas de ce qui est banal, et c'est précisément parce qu'il n'est pas banal qu'un témoignage est particulièrement intéressant. C'est une ouverture sur la réalité que le philosophe ne peut pas ignorer. Un scientifique peut se complaire dans l'insignifiance, mais sûrement pas un philosophe.

Nous ne pouvons pas ignorer une expérience sous prétexte que nous ne pouvons pas la refaire. D'ailleurs, c'est déjà ce que nous faisons, les EMI ont été accepté uniquement sur des témoignages. Ils sont devenus si nombreux que cela n'aurait eu strictement aucun sens de continuer à les récuser. Mais faut-il attendre qu'ils deviennent nombreux, au point de ne plus pouvoir les récuser, ou devrions-nous nous y intéresser bien avant ?

Bien évidemment, il nous faut prendre les témoignages avec des pincettes. Nous ne pouvons nous permettre ni de les rejeter sans examen ni de les avaler sans esprit critique. Il nous faut donc élaborer, en quelque sorte, une épistémologie du témoignage. À quoi pourrait-elle ressembler ? Comment étudier les témoignages rationnellement ?

Si nous n'avons personnellement aucun moyen de vérifier un témoignage, nous avons tout de même au moins deux critères pour les évaluer. Tout d'abord, le témoin peut rapporter quelque chose qui ne pouvait pas être connu de lui et que l'on peut vérifier, c'est la démarche qu'a entreprise Stevenson. Le second critère consiste dans une éventuelle convergence de ces témoignages. Ce qu'a fait Raymond Moody avec son étude sur les EMI[151]. Cette convergence est d'autant plus significative si ces témoignages sont indépendants. C'est sur l'étude des convergences et des divergences que peut reposer une telle épistémologie, en effet bien des convergences existent.

Nous pouvons aussi les aborder par une approche plus subjective. Le témoin est-il crédible ? Un point important aussi est que nous devons nous efforcer de discriminer la part d'interprétation du témoin et ce qui provient d'une expérience effective.

Convergence chez les spiritualistes

J'ai parlé plus haut d'une certaine convergence dans les narratifs spiritualistes. Si l'on n'observe guère de convergences dans les religions, on peut en trouver à propos de l'au-delà, les travaux et les témoignages se rejoignent. Certaines traditions orientales, les EMI, le spiritisme ou le voyage astral présentent une certaine unité sur ce qui se trouve au-delà du miroir. En quoi consiste-t-elle ? :

* Une stratification complexe de différents plans d'existence

* La réincarnation

* De façon peut-être moins évidente, nous choisirions nos vies dans une perspective évolutionniste.

* La primauté de l'amour (sauf pour l'hindouisme, le bouddhisme et l'islam)

* L'existence d'un paradis et d'un enfer (en général provisoire). Ceux-ci ne résultent nullement d'un jugement mais d'une attraction vers ce qui correspond à l'état de notre conscience.

Bien sûr, ça ne s'arrête pas là. Il convient de remarquer que certaines de ces informations relèvent de l'expérience directe, par voyage astral, et que chacun d'entre nous peut faire s'il s'en donne la peine, les techniques existent. Ainsi, et dans la mesure où la démarche peut être partagée, on peut se poser la question de savoir s'il s'agit de science. En tout cas, la pseudoscience maintenant on sait où elle est.

Un des points clé de cette métaphysique sera de repenser complètement la conjonction ou la disjonction des rapports du Bien et du Vrai. Cette disjonction caractérise la modernité et elle constitue la grande tragédie de cette modernité même si les modernes ont l'air de la supporter pas trop mal, peut-être parce qu'ils ne pensent guère sérieusement. Il n'est plus possible aujourd'hui d'accepter cette conjonction sans réserve et sans examen comme le pensaient les grecs ou le christianisme après eux, mais nous ne pouvons pas non plus considérer cette disjonction comme un acquis incontournable.

Un autre point clé de cette métaphysique est la question de savoir dans quelle perspective nous devons interpréter la réincarnation. Les interprétations en sont très diverses mais le point le plus important est sans doute de savoir si nous devons l'interpréter à la façon des hindous ou à la façon des occidentaux, c'est-à-dire dans le sens d'une philosophie de la négation du sujet ou de son affirmation. Les études occidentales sur la réincarnation semblent plutôt aller dans le sens d'une philosophie du sujet. Quant aux études orientales, il n'y en a guère, leurs interprétations semblent plutôt relever de la tradition. Pour l'Orient, c'est le karma qui préside à une nouvelle incarnation. Pour les occidentaux, c'est généralement l'intention qui prévaut, même si elle doit peut-être se faire dans les limites et les contraintes du karma.

La nouvelle voie

En Occident, au moyen âge, la vérité était considérée comme révélée. L'homme ne pouvait pas par ses propres forces accéder à la vérité, seul Dieu pouvait la lui enseigner.

La renaissance a rejeté ce mode supposé de connaissance pour se fier uniquement à la raison, d'où les développements de la philosophie et de la science.

La démarche de l'Inde est différente et intéressante. Il y a bien une révélation mais elle est assez secondaire. Pour l'Inde, la vérité est inexprimable en mots mais elle peut être connue par une expérience intérieure. On peut y avoir accès par un travail sur soi et une purification en pratiquant le yoga et la méditation, assorti d'une ascèse.

Nous avons perdu confiance dans tous ces chemins. La révélation est plutôt douteuse et même si on l'admet elle est clairement peu claire. La raison scientifique ne nous donne accès, au mieux, qu'à des vérités triviales. La voie de l'Inde n'est pas fiable, comme nous le dit cette citation de Gopi Krishna que vous avez lu plus avant. Que nous reste-t-il ?

Nous n'entrevoyons pas un autre chemin possible pour accéder à une vérité qui ne soit pas insignifiante. Les modernes ont souvent pris un parti qui consiste à accepter cette

ignorance des vérités fondamentales et à vivre au jour le jour sans se poser des questions qui sont, pensent-ils, indécidables.

Mais, en fait, il nous reste encore la possibilité d'une démarche encyclopédique qui fait flèche de tout bois, et cela passe par la constitution d'une métaphysique expérimentale.

Un lieu privilégié pourrait être l'étude des travaux sur la réincarnation ou les EMI, ces phénomènes sont robustes et nos universitaires s'en sont cependant presque totalement désintéressés, mais ils leur réservent quelques surprises quand ils voudront bien prendre la peine de les étudier.

J'ai dit au début que je ne contenterais pas d'élaborer un petit récit et que j'essaierais d'aller un peu plus loin. Jusqu'à présent, dans la critique du matérialisme et dans l'idée que la réincarnation existe, je me suis avancé en terrain solide. Je ne crains rien sur ce terrain, j'ai du répondant, il me suffit de renvoyer les contradicteurs aux observations. Bien sûr, beaucoup feront des pieds et des mains et utilisent sans vergogne les trucs destinés à avoir toujours raison et à éviter de se remettre en cause, mais cela on peut gérer.

Je vais maintenant essayer d'aller plus loin et d'évaluer les implications philosophiques de la réincarnation et de la réfutation du matérialisme. Je m'avance maintenant en terrain beaucoup plus délicat car je n'ai plus les observations pour moi. En tout cas, au moins, nous pourrons prendre ainsi la magnitude d'une telle révolution.

10

MORALE

Le fondement de la morale.

La liberté est une condition de possibilité de la morale, mais il convient aussi de lui donner un fondement positif. Je vais examiner à quelles conditions un tel fondement est possible. Nous verrons comment la morale ne peut être totalement dissociée de l'ontologie.

Tout d'abord, distinguons éthique et morale. L'éthique se réfère à l'opposition bon/mauvais, la morale à l'opposition Bien/Mal. La distinction entre morale et éthique est souvent très confuse. Celle que je propose n'est pas acceptée par tout le monde, mais c'est elle qui me semble intéressante car elle pose immédiatement la question de l'universalité du Bien et du Mal. On peut remarquer que j'ai mis des majuscules. Ce n'est pas sans raison, l'opposition Bien/Mal présente un caractère d'universalité que n'a pas l'opposition bon/mauvais.

Pour vivre en société nous avons évidemment besoin d'adopter des conventions. Je ne m'intéresse pas aux conventions sociales et l'éthique donc, tel que je l'ai défini, ne m'intéresse pas, je parlerais seulement de la morale. Et la question est donc : que penser du caractère universel de cette opposition ? Examinons quelques positions possibles.

Dans un cadre matérialiste, il n'y a aucune difficulté à donner un contenu à la notion de bon et de mauvais. Mais est-il possible à un matérialiste de donner un contenu aux notions de Bien et de Mal ? Comte-Sponville nous dit :

> « Cette relativité de nos valeurs, et je ne vois guère – sauf à retomber dans la religion – comment y échapper[152] »

En connectant morale et religion et en étant matérialiste, cela semble régler du même coup définitivement la question de la morale. Marcel Conche, par contre, niait qu'il y aurait un tel lien puisqu'il voulait, à l'inverse, fonder la morale dans le cadre du matérialisme. L'examen de la position de Conche va nous permettre aussi de remettre en cause une idée qui va souvent de soi dans notre société.

La position de Marcel Conche

Comment fonder la morale en faisant l'économie d'un impératif catégorique ? Un tel impératif est, en effet, peut-être possible pour un théiste, mais sûrement pas pour un matérialiste. Marcel Conche, pour fonder la morale, tentait de démontrer que nous sommes égaux en fait, et conséquemment en dignité.

Nous pensons habituellement que nous sommes inégaux en fait, mais égaux en droit, Conche a essayé de démontrer que nous sommes égaux en fait. D'après lui, les inégalités que présentent les hommes sont secondaires et inessentielles ; et il y aurait, au-delà de ces inégalités, une égalité plus profonde et essentielle, qui conférerait à tout homme une dignité particulière. Il adoptait donc cette idée très étrange et très répandue dans notre société qui veut qu'un homme, par le simple fait d'être un homme, posséderait une dignité particulière que tous les hommes et qu'eux seuls posséderaient. Cette dignité conférerait à chacun de nous une valeur absolue. Ce qui est particulièrement intéressant chez Conche est qu'il

voulait fonder rationnellement une idée qui est censée aller de soi dans la société où nous vivons.

Pour adopter une telle idée, il est nécessaire d'être un homme, les habitants d'Epsilon Éridani ne la partageraient évidemment pas. Il est très courant, dans l'histoire de l'humanité, qu'un peuple se soit cru sorti de la cuisse de Jupiter, se soit pris pour le peuple élu ou pour la race supérieure. Ce qui est nouveau est que cette supériorité devrait être étendue à tous les hommes. Mais ce n'est évidemment que le produit de l'abolissement des frontières et du nivellement de nos sociétés. Cependant, il est généralement plutôt mal vu de se placer du point de vue de Sirius et de considérer avec condescendance et ironie une telle idée ; c'est en effet tout ce qu'elle mérite.

Conche montre très clairement, a contrario, qu'elle ne va pas du tout de soi et même nous allons voir pourquoi elle ne tient pas debout. Pour montrer que tous les hommes sont égaux en dignité, il faudrait au moins montrer que :

1) Que les hommes possèdent une certaine aptitude.

2) Que celle-ci leur confère une dignité particulière.

3) Qu'ils la possèdent tous ; faute de quoi il faudrait exclure ceux qui ne la posséderaient pas.

4) Que les autres êtres vivants ne la possèdent pas ; sinon il faudrait leur accorder aussi cette dignité.

Qu'un seul de ces points ne soit pas vérifié et cette égalité ou cette dignité demeure problématique (pour ne pas dire réfutée). Or, nous allons voir qu'aucun de ces points ne l'est.

L'aptitude que Conche considérait est que nous serions tous capables de parler en vérité. C'est à dire de distinguer la vérité ou la fausseté de certaines propositions, même parfaitement banale. Le second point est que ceux qui ne le sont pas, comme les enfants ou les idiots, le sont en puissance, ou bien ne le sont pas uniquement par accident. Quant aux différences d'aptitudes, ce ne seraient que des différences de degré, et il n'est ainsi pas possible de tracer de frontière, toute frontière serait arbitraire. Toutefois, sa démonstration présente quelques difficultés.

Il faudrait commencer par justifier du choix de cette aptitude, ce que Conche n'a pas fait. La seule justification possible serait que celle-ci devrait conférer une dignité particulière. Or, il n'est nullement évident que cette aptitude à parler en vérité pourrait conférer à l'homme une telle dignité. Peut-on considérer que celle Conche a choisie, d'être capable de parler en vérité, que l'on peut sans doute considérer comme le degré zéro de l'intelligence, puisse conférer à l'homme une telle dignité ? Lisez cette histoire : un homme disparaissait avec une petite fille que l'on ne retrouva pas, mais il fut attrapé par la police quelques années après. Mais laissons parler Pierre Bellemare et Jacques Antoine :

> « « C'est vous qui avez écrit cette lettre. C'est vous qui avez tué Grâce Budd.
>
> À voix basse, le vieil homme confesse.
>
> – Je regrette d'avoir tué Grâce Budd. Mais je ne pouvais pas faire autrement.
>
> – Pourquoi avez-vous tué cette enfant ?
>
> – Je n'avais pas l'intention de tué la petite. C'est pour emmener son frère que j'étais venu. Mais elle s'est trouvée sur mon chemin. Quand je l'ai vue, la tentation s'est installée en moi. C'est tout. »
>
> Il s'interrompit, ferme les yeux comme saisit d'une somnolence brutale. Sous le feu des projecteurs, on dirait un corps sans vie, et le silence est pesant. Le médecin légiste

s'approche, se penche vers le vieil homme et demande une dernière fois, car il lui faut la réponse, absolument :

– Pourquoi avez-vous tué la petite Grâce ?

[...]

– Pour la manger …

Dans le silence effrayant qui a suivi [...] :

– C'est bien vous qui avez écrit ça ? Et il lit : " C'est durant une famine en Chine que j'ai appris à aimer la chair humaine. Il y a longtemps de cela. Je peux en décrire exactement le goût : cela ressemble au veau, au poulet aussi. Simplement, la chair humaine a plus de goût. La meilleure viande, celle qui est la plus tendre, c'est celle des enfants. Celle des petites filles est plus parfumée que celle des garçons. Depuis longtemps j'avais une faim de chair humaine. Il me fallait absolument assouvir ce désir. C'est pourquoi je feuilletais chaque jour les petites annonces " …

Le médecin n'a pas besoin de poursuivre. D'ailleurs la suite de la lettre, est illisible à voix haute, surtout quand on la sait adressée aux parents de la petite Grâce. Albert Fish n'a aucun respect de l'amour paternel de la douleur d'une mère et de la pudeur d'une femme. Il s'étale avec une grossièreté épouvantable sur le viol de l'enfant, semble prendre on ne sait quelle sadique jouissance à salir sa victime, et raconte qu'il en a mangé pendant neuf jours. De mémoire de policier, jamais au grand jamais on n'a connu un monstre pareil. […]

Albert Fish est soupçonné d'avoir plus d'une fois satisfait ce besoin de chair humaine. Il avoue lui-même, au dernier moment, qu'avant de violer et d'assassiner Grâce Budd, il avait dévoré un petit garçon. Cet homme représente toute la gamme des perversions psychiques et sexuelles. L'accusation lui attribue cent attaques sur des jeunes filles et quinze assassinats. Mais peut-il être considéré comme responsable ? C'est la question qui sera longuement examinée au cours du procès. Après une discussion passionnée, les jurés admettront que le monstre " savait distinguer entre le bien et le mal "[153] »

Comme représentant du Mal on se réfère généralement à Hitler, mais Fish me semble un bien meilleur candidat à la fonction de représentant du Mal absolu, si tant est qu'il y en ait un, et le nombre des victimes ne fait rien à l'affaire.

Bien des personnes ne considèrent absolument pas que l'intelligence puisse conférer à l'homme une telle dignité. « Je ne reconnais d'autre supériorité que celle de la bonté », disait Einstein. Mais Conche ne l'entendait pas ainsi, en effet pour lui :

« Les inégalités qu'il y a entre les hommes, qu'elles soient physiques […], intellectuelles […] morales (certains étant plus portés que d'autres au « mal » […]), ou autres, sont inessentielles par rapport à l'égalité fondamentale et essentielle et n'y peuvent rien changer.[154] »

Cela signifie que la pire crapule aurait une dignité égale à celle de n'importe qui pour la seule et unique raison qu'il serait capable d'énoncer une parole vraie. Et pour Fish, le fait qu'il fut capable de dire en vérité qu'il avait mangé une petite fille, devrait lui conférer une dignité particulière que l'on n'accorderait pas à un loup. Ainsi, Conche reconnaissait une autre supériorité que celle de la bonté, celle de l'intelligence, et ceci à un point tel que le degré zéro de l'intelligence confèrerait à l'homme une dignité supérieure à celle de toute bonté quelle qu'elle soit. Cette idée est un pur postulat, une affirmation gratuite, qui ne peut recevoir aucune justification. Mais il aurait pu comprendre que certaines personnes renâclent sérieusement à l'idée d'attribuer une égale dignité à un Fish et à François d'Assise.

La position de Conche voudrait que l'intelligence soit la faculté humaine essentielle. À notre époque, cela va de soi pour nombre d'entre nous. Mais lequel de ceux qui adoptent cette position choisirait pour ami, entre un salaud de génie et un benêt au grand cœur, le salaud ?

La seconde difficulté est qu'il ne justifie absolument pas le fait de limiter à l'homme ce raisonnement. Si l'on se fonde sur les aptitudes que présentent les hommes pour fonder la notion d'égalité, au nom de quoi limiterions-nous à l'espèce humaine la comparaison ? Et, dans la mesure où certains animaux peuvent présenter des aptitudes supérieures à celles de certains hommes, au nom de quoi pourrait-on justifier d'accorder à ces animaux un statut inférieur à ces hommes ? Les dauphins sont remarquables et de loin plus évolués que certains êtres humains idiots. De même, il suffit d'apprendre à un singe à s'exprimer pour qu'il possède l'aptitude de distinguer la vérité ou la fausseté de certaines propositions aussi bien qu'un enfant. Et, quel que soit l'aptitude ou l'ensemble d'aptitudes considérée, il est toujours possible de trouver des animaux qui seront supérieurs à certains êtres humains.

Et aussi, si l'on argue de l'impossibilité de poser des frontières parce que l'on ne pourrait établir que des différences de degrés, pour conclure que les êtres humains sont égaux, il n'y a non plus aucune espèce de raison de nous limiter à l'homme et d'établir une frontière arbitraire entre l'homme et l'animal. Et il faut en conclure que, de la souris à l'homme, nous sommes tous égaux.

La conception égalitariste que défendait Conche, et qui est largement partagée dans notre société, est en fait héritée du catholicisme pour lequel l'homme aurait une âme et les animaux n'en auraient pas. Elle est, par exemple, totalement étrangère à l'Inde. Ce n'est qu'à partir d'une telle idée que l'on peut justifier de la différence de statut que l'on accorderait à l'homme par rapport à l'animal, indépendamment des facultés qu'ils peuvent présenter. Je ne veux pas dire que le catholicisme est, ou devrait être, égalitariste, je veux dire qu'il se situe dans la seule perspective dans laquelle il soit possible de justifier cette égalité entre les hommes et cette inégalité avec les animaux.

Prétendre que nous aurions une âme et, simultanément, que les animaux n'en auraient pas est une affirmation parfaitement gratuite. Mais, une fois posée cette affirmation, il coule de source que cette âme pourrait conférer à l'homme une dignité que n'auraient pas les animaux ; et, sur cette dignité, on peut aisément justifier d'une égalité de droit. Mais, si nous n'avons pas d'âme, ou si les animaux en ont une aussi, à partir de quoi la justifier ? La seule façon possible de le faire est de se fonder sur une aptitude que présente l'homme. Mais, si certains hommes ne présentent pas cette aptitude, ou si certains animaux présentent une aptitude supérieure à celle de certains hommes, qu'en fait-on ?

Ainsi, pour un catholique, prétendre que tous les hommes sont égaux, est une position beaucoup plus tenable que pour un matérialiste. Le point sur lequel serait fondée cette égalité est beaucoup plus fondamental qu'une aptitude particulière, puisqu'il se situe à un niveau ontologique. D'autre part, si c'est une affirmation gratuite qui n'a pas de rapport à l'expérience, elle n'est pas non plus invalidée par elle, au moins à première vue. Un matérialiste ne peut fonder une telle proposition que sur une aptitude, et il court ainsi le risque d'être réfuté et il l'est effectivement.

On connaît bien la réflexion qui veut que Marx n'était absolument pas sorti du christianisme. Chesterton disait : « Le marxisme est une idée chrétienne devenue folle ». Ni Conche, ni notre société, ne sont pas non plus sortis du catholicisme quand ils attribuent une dignité particulière à l'homme, et à tous les hommes, que n'auraient pas les animaux. Et le démontage de la pensée de Conche ne concerne pas du tout que lui, et c'est bien pour cela que je l'ai choisi, car en fait il n'a fait que défendre et tenter de justifier une idée tout à fait répandue dans notre société : l'humanisme.

Égalitarisme et réincarnation

Dans l'optique de la réincarnation et d'une conception évolutionniste le problème se pose de façon totalement différente. Il est alors possible de soutenir exactement l'inverse de la proposition communément admise et de façon beaucoup plus cohérente, et ainsi de dire : nous sommes égaux en fait, mais inégaux en droits. En effet, on peut penser que nous sommes tous, avec les animaux, au moins les animaux supérieurs, égaux ontologiquement et que les disparités de nos facultés peuvent être considérées comme le résultat d'une différence de développement. Et à partir des différences de degré d'évolution, on peut justifier d'une éventuelle inégalité des droits. C'est donc une idée qui découle très logiquement de celles de réincarnation et d'évolution.

On conçoit généralement la réincarnation d'au moins deux façons différentes. Soit, ce que l'on appelle la métempsycose, où les êtres se réincarnent indifféremment en homme ou en animal, c'est le cas de l'hindouisme et du bouddhisme. Soit, dans une perspective évolutionniste, où il y aurait toute une série de réincarnations au stade animal avant de parvenir au stade humain, sans qu'il y ait de retour à un stade antérieur. Cette conception prévaut généralement en Occident chez ceux qui admettent la réincarnation.

Mais, quelle que soit la manière dont on la conçoive, il n'en reste pas moins que l'on accorde une profonde unité ontologique entre l'homme et l'animal. Plus profonde en tous cas que dans le matérialisme, ou un être vivant possède une structure définitive qui se décomposera un jour, mais il n'acquerra jamais une autre structure. Ainsi, on voit que, en accordant une unité plus profonde entre les êtres, ceux qui admettent la réincarnation n'en conclut pas forcément pour autant à l'égalité des droits ; sinon il leur faudrait accorder cette égalité non seulement aux hommes, mais aussi aux animaux, ce qui paraît difficile.

L'idée d'une égalité de droit ou de fait entre les hommes ne semble pas pouvoir se passer d'une discontinuité du monde vivant. Conche ne faisait rien d'autre que de tenter d'établir cette discontinuité en accordant à tous les hommes une aptitude que n'auraient pas les animaux.

L'évolution des espèces estompe cette discontinuité puisqu'elle s'appuie sur l'idée de la continuité du vivant. La disparition des chaînons intermédiaires permet au philosophe de soutenir une telle discontinuité en omettant de prendre en compte les chaînons disparus. Toute la démonstration de Conche consistait à estomper les différences entre les hommes et à la creuser entre l'homme et l'animal. Comment serait-ce possible si les chaînons intermédiaires entre l'animal et l'homme étaient toujours vivants ? De même, comment serait-ce possible dans une perspective réincarnationniste ?

Tout ceci ne signifie pas forcément qu'il nous faille abandonner cette idée d'une égalité des droits pour les hommes. S'il me paraît faux de prétendre que nous sommes égaux en droit " ontologiquement ", il n'en reste pas moins qu'il est peut-être possible d'accepter cette idée comme une convention sociale sur laquelle notre société est organisée, mais c'est une autre question.

La position de Comte-Sponville

Examinons maintenant la position de Comte-Sponville. Tout d'abord, l'amour de la justice, tel qu'il la conçoit, pose un certain nombre de problème. Voici en effet ce qu'il dit :

> « Qu'a-t-on besoin que la justice soit vraie pour la vouloir ?[155] », ou encore :
>
> « Ainsi, la justice est une valeur, non parce qu'elle est vraie, mais parce que nous aimons la justice.[156] »

Mais il ne répond pas à la question : comment peut-on aimer rien ? Sauf à s'illusionner et à croire que ce rien serait quelque chose, ou quelque " être " en l'occurrence. Comment peut-on aimer la justice si elle n'est pas ? C'est à dire sans penser, même illusoirement, que ce n'est pas nous qui décidons de ce qui est juste ou de ce qui ne l'est pas. Pour Comte-Sponville, il n'existerait aucune norme absolue qui pourrait nous dire ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, mais il nous faudrait tout de même aimer la justice. Mais pourquoi faudrait-il baptiser une lubie quelconque du nom de justice et nous mettre à l'aimer ? Et si ce n'est pas une lubie, alors il est possible de dire en vérité ce qui est juste et ce qui ne l'est pas. Nous retombons évidemment sur le caractère illusoire et la facticité (nous verrons cela), à ceci près que l'on voit mal comment on pourrait la justifier par rapport au plaisir. Voici encore ce qu'il dit :

> « La justice, par exemple, « n'est pas un quelque chose en soi », mais le résultat historiquement déterminé et variable, d'une convention utilitaire : « selon la particularité du pays et de toutes les autres conditions, quelles qu'elles soient, alors une même chose n'est pas juste pour tous », mais pour ceux-là seulement à qui elle est utile « dans la pratique de la vie en commun » [157] »

Si la justice est une convention sociale, on ne voit pas comment on pourrait aimer une convention sociale. Qu'il nous faille les respecter, sans doute, on ne voit pas comment la vie en société serait possible autrement. C'est précisément parce qu'une convention sociale est complètement arbitraire que nous pouvons la respecter. Parce qu'elle ne peut pas heurter, à cause de cet arbitraire, ni notre conscience, ni l'idée que nous pouvons nous faire de la justice et que nous pouvons en comprendre la nécessité. Mais il suffit que nous la respections, il n'est pas nécessaire de l'aimer. D'ailleurs qu'est-ce que cela pourrait vouloir dire ? Prétendre que la notion de justice n'a aucun sens est une position possible. Dire que, ce que nous appelons justice, est le produit d'une convention sociale et d'une évolution historique, est également possible. Mais, aimer la justice dans ces conditions, qu'est-ce que cela peut bien signifier ? Je crois qu'il serait beaucoup plus cohérent de dire que la notion de justice n'a aucun sens et d'en tirer les conséquences, plutôt que de tenter de la récupérer à tout prix.

Il reprend à son compte cette phrase d'Alain : « La justice n'existe pas, c'est pourquoi il faut la faire ». Mais pourquoi « il faut », sinon en fonction de valeurs morales qui sont censées ne pas exister. Puisqu'il n'y a pas de valeurs morales qui valent, on ne voit pas très bien pourquoi vous éprouvez un tel désir de vouloir la justice. Nous n'avons pas l'habitude de voir les cyniques, puisqu'il se prétend tel, chercher à fonder la morale, ou tout au moins devant leur échec à pouvoir le faire, de nous inciter cependant à pratiquer la justice.

Pour Comte-Sponville rien, absolument rien, ne permettrait de juger Fish moralement. " Si vous n'aimez pas ça, n'en dégoûtez pas les autres ", aurait pu dire Fish. Mais il n'aurait pas pu le dire à Comte-Sponville qui a le bon goût de ne jamais juger ni les goûts, ni les actes d'autrui, de peur de tomber dans un « dogmatisme pratique » dont il se défend. D'ailleurs, en digne disciple d'Épicure, on ne voit pas au nom de quoi il pourrait trouver quelque chose à y redire, en effet : « Le principe et la racine de tout bien, c'est le plaisir du ventre ; c'est à lui que se ramènent et les biens spirituelles et les valeurs supérieures.[158] », disait Épicure. – On peut ainsi comprendre pourquoi Origène parlait des pourceaux du troupeau d'Épicure. – Après tout, c'est peut-être tout à fait son droit à cet homme d'aimer les petites filles, si la sauce est bonne. Mais les flics et les juges de New-York n'entendent absolument rien à la morale d'Épicure. En effet, ils l'ont fait rôtir sur la chaise électrique, mais ce n'était pas pour le manger. Quel gâchis ! C'est dommage, un honnête homme nourri à la chair de petite fille c'est sûrement meilleur qu'une petite fille nourrie aux hamburgers.

Mais tout cela ne dit absolument pas que Comte-Sponville a tort, au moins sur la question du fondement de la morale et de l'absence de sens de la notion de justice, et ne mesure que l'enjeu de la question. Et c'est même à lui qu'il faut donner raison, contre Conche, si le matérialisme est vrai. On ne voit toujours pas comment on pourrait incorporer, dans le gros livre qu'imaginait Wittgenstein, les problèmes moraux. Ainsi, Comte-Sponville se déclare cynique, – un relativisme moral n'aurait aucun sens, le relativisme en morale serait la négation même de la morale –, et sa position est très révélatrice et intéressante.

Car, en fait, il ne l'est nullement, son cynisme n'est qu'un pseudo-cynisme. Il s'agit d'un cynisme intellectuel et non pas existentiel ; ce que serait un véritable cynisme. Il adopte une position cynique à cause de l'incapacité dans laquelle il est de fonder la morale rationnellement dans le cadre du matérialisme. Mais cela ne résulte absolument pas d'un manque de sens moral, ni d'un désir de se passer de la morale afin de pouvoir s'accorder le droit de faire n'importe quoi ; ce que serait un cynisme authentique. Le véritable cynique justifierait intellectuellement d'une position qu'il prendrait pour des raisons qui n'auraient rien à voir avec cette justification ; mais qui seraient simplement une absence de sens moral. Un authentique cynique dirait : " En 1940, j'aurais pris le parti d'Hitler si tel avait été mon intérêt. " Mais, Comte-Sponville dit :

> « Marcel Conche m'objecte alors que s'il n'y a pas de morale universelle, un nazi peut arguer de ses propres valeurs pour justifier ses actes. Sans doute, mais n'est-ce pas aussi ce qui se passe ? En quoi cela me donne-t-il tort, d'un point de vue théorique ? En quoi cela m'empêche-t-il, dans la pratique, d'opposer mes valeurs aux siennes, et ma force à sa force ? [159] »

Comment se fait-il que Comte-Sponville, bien qu'il n'ait pas réussi à fonder la morale et qu'il se déclare cynique, ne se comporte absolument pas comme tel, sinon parce qu'il est doté d'une conscience morale ? Il dit que le nazisme le dégoûte. Mais, qu'est-ce que ce dégoût, sinon précisément l'expression de sa conscience morale ? Mais il se donne tort à lui même en ceci que, malgré son incapacité à fonder la morale rationnellement, il est apparemment toujours pourvu d'une conscience morale. Ainsi, après avoir affirmé que le Bien et le Mal sont des notions qui n'ont aucun sens, il continue à vivre exactement comme si elles en avaient un. Mais n'est-ce pas un exemple de plus de la fausseté de la vie à laquelle un matérialiste ne peut guère échapper ?

Si Comte-Sponville possède, apparemment, une conscience morale qui a réussi à résister brillamment à son cynisme théorique, faut-il penser, à l'inverse, que Conche en était complètement dépourvu. Et que c'est uniquement parce qu'il était un homme très rationnel et qu'il aurait réussi à fonder la morale rationnellement qu'il se comportait de façon morale. Puisqu'il fondait sa morale à l'aide de la raison, s'il n'avait pas été philosophe, ou s'il n'avait pas effectué cette démarche rationnelle, ou s'il avait échoué en l'effectuant, devons-nous penser qu'il eût été totalement cynique et parfaitement immoral ? Si nous acceptons son raisonnement, il nous faut penser que c'est uniquement parce qu'il a élaboré un tel raisonnement qu'il se comportait moralement.

Si Conche a réellement fondé la morale rationnellement, alors celui qui ne l'a pas lu peut se comporter de façon immorale tout en étant innocent, puisqu'il ne savait pas. Si Conche fut le premier à avoir fondé la morale (ou qui que ce soit que l'on mette en dehors de lui), tous ceux qui vivaient avant lui, ou qui ne l'ont pas lu, sont innocents. Je pense plutôt qu'il nous faut refuser son raisonnement et considérer que celui-ci n'est qu'un enrobage, une justification, et que ce n'est nullement parce qu'il a effectué ce raisonnement qu'il se comportait moralement. Mais parce qu'il était bel et bien doté d'une conscience morale et que c'est elle qui l'a incité à tenter de fonder la morale rationnellement. S'il en

était dépourvu, on ne voit pas pourquoi il se serait donné cette peine. D'après ce que nous pouvons généralement observer, les personnes dépourvues de scrupules ne s'efforcent pas de fonder la morale ; mais au contraire utilisent plutôt la raison pour " démontrer " qu'elle est dépourvue de fondement.

Bien évidemment, Conche s'est comporté moralement bien avant d'avoir commencé à chercher un fondement rationnel à la morale. Dans ces conditions, on peut se demander quel sens cela peut-il avoir de fonder rationnellement la morale. Quand les juges de New York se demandaient si Fish était capable de discerner le Bien du Mal, ils ne se sont pas demandé si la raison de Fish et sa connaissance étaient assez développées pour pouvoir faire une telle distinction. Et si Fish était capable de distinguer le Bien du Mal, ce n'était sûrement pas grâce à la raison.

Mais cela ne règle pas le problème, on peut très bien penser que ce que l'on appelle la conscience morale est le produit du conditionnement. C'était d'ailleurs la position de Conche, sinon il lui aurait été inutile de chercher à fonder la morale rationnellement. Peut-être, mais toujours est-il que vouloir fonder rationnellement la morale n'a aucun sens. En revanche, ce qui a un sens, c'est d'utiliser la raison pour se demander s'il existe quelque chose comme une conscience morale.

Il y a toujours eu un courant philosophique qui fonde la morale non sur un acte d'intelligence mais sur la conscience morale, et qui considère la vertu comme une affaire de volonté et non d'intelligence. Il est remarquable de voir que ceux qui considèrent que c'est l'intelligence valident, par leur attitude même, le courant auquel ils s'opposent.

Ainsi, il serait intéressant de se demander comment et pourquoi Conche et Comte-Sponville sont apparemment toujours pourvus d'une conscience morale, alors même qu'ils en nient l'existence. Et leur principal problème, à l'un comme à l'autre, est qu'il est totalement impossible de donner un contenu, dans le cadre du matérialisme, aux notions de volonté et de conscience morale. Et c'est sans doute parce que Conche ne pouvait donner un contenu à la notion de conscience morale qu'il tentait de fonder la morale rationnellement. Nous voyons ainsi comment la question de l'existence de l'âme est extrêmement importante par rapport au problème du fondement de la morale.

Bien entendu, on peut faire une critique semblable envers tous ceux qui prétendent fonder rationnellement la morale. Autrement dit, peut-on vraiment fonder la morale en faisant l'économie d'une notion comme celle de conscience morale ou d'un impératif catégorique ? L'attitude de Conche et de Comte-Sponville montre très clairement que les notions de volonté et de conscience morale sont inévitables. De même que la question des rapports de la volonté et de l'intelligence. Que nous posions la question de la morale par rapport à Dieu, ou par rapport à l'homme, elle est complètement imprégnée de la question des rapports de l'intelligence et de la volonté. Ainsi, l'abandon du matérialisme changerait radicalement la façon dont se pose le problème de la morale.

Morale et panthéisme

Dans le cadre du panthéisme, il n'est même pas possible de donner un sens aux notions de bon et de mauvais, à fortiori de Bien et de Mal. Tout au moins, la conception du panthéisme (ou plutôt du panenthéisme) du Vedānta où Brahmā joue son jeu (*līlā*). D'ailleurs, nombre de ceux qui se sont situés dans cette perspective ont soutenu que le bien et le mal étaient des notions relatives et qu'elles n'avaient pas de sens en réalité. De même, ce qui serait bon ou mauvais ne pourrait l'être que pour le Brahmā ; puisque Lui seul, en fait, existerait. S'il est le seul à exister, on voit mal qu'est-ce qui pourrait être considéré

comme bon ou mauvais. Accorderions-nous un sens à ces notions, que nous ne pourrions même pas savoir ce qui serait bon ou mauvais pour Lui.

Un matérialiste peut s'émouvoir sur le fait que quinze millions d'enfants meurent de faim chaque année, ou sur Auschwitz ; mais non pas s'indigner (parce que nous serions tous innocents parce que déterminés). Il peut s'en émouvoir parce que nous avons une conscience individuelle capable de souffrir, même s'il ne peut expliquer l'existence de cette conscience il la constate, et s'émouvoir d'autant plus, peut-être, en raison de l'innocence. Mais rien, absolument rien, dans le cadre du panthéisme vedantin, ne nous permettrait de nous émouvoir sur Auschwitz ni de dire quoi que ce soit à propos de Fish, encore moins de s'indigner. S'il plaît à Brahmā de se manger lui-même pourquoi pas ? Qu'est-ce que nous, c'est-à-dire Brahmā, pourrions trouver à y redire ? Et si Brahmā veut essayer la chaise électrique, c'est son problème. Dans ce cadre, l'indignation comme l'émotion ne serait qu'une pure illusion, qui voudrait qu'il y aurait des sujets distincts du Brahmā. Rien ne pourrait avoir ni sens, ni importance, au moins pour nous ; pour la raison simple et suffisante qu'il n'y aurait pas de sujet.

La notion de morale nécessite la notion de sujet, d'une manière quelconque et pas forcément celle que j'ai défini ; et cette notion n'a aucune place dans le panenthéisme vedantin. Si tout est Brahmā, tout ce qu'Il pourrait faire ne concernerait que Lui. Il n'aurait de compte à rendre à personne, parce qu'il n'y aurait personne d'autre que Lui.

Toutefois, dans ce cadre, il serait possible d'attribuer un sens à la notion de conscience morale, mais ce ne serait qu'une pseudo-conscience, une ruse de Brahmā pour parvenir à ses fins. Dans une telle perspective, on doit penser que Brahmā doit être très rusé. En effet, il est possible alors de rendre compte de bien des choses comme d'une ruse de Brahmā. L'illusion que nous aurions d'être un moi serait une ruse de Brahmā pour que son jeu devienne plus intéressant. Et la morale, comme la conscience morale, d'autres ruses, corrélatives de cette illusion, et nécessaires pour que le monde fonctionne ; mais n'ayant pas d'autre sens, de valeur et de raison d'être que leur fonctionnalité.

Morale et théisme

Dans un cadre déiste ou théiste, il est possible d'attribuer un sens aux notions de volonté et de conscience morale ; et ces notions sont inévitables quand on veut donner un sens à la notion de morale. Alors que, ni dans le cadre du matérialisme et encore moins dans le panenthéisme en mode vedantin, il n'est possible d'attribuer un sens véritable à ces notions.

Il n'est pas nécessaire, dans le cadre du théisme, de fonder rationnellement la morale. Un fondement non-rationnel, comme la conscience morale, convient fort bien. Alors que, dans le cadre du matérialisme, il faut, soit la fonder rationnellement, soit la reconnaître comme dépourvu de signification, un fondement non-rationnel étant impossible, et tout fondement rationnel est particulièrement problématique.

Une des questions les plus profondes que l'on peut poser sur la morale est sans doute celle des scolastiques, que l'on trouve également chez les grecs. Ils se demandaient si le Bien était tel parce que Dieu le veut ; ou Dieu le voudrait-il parce que c'est le Bien. Le Bien s'enracine-t-il dans l'Être ou en Dieu ?

Si le Bien et le Mal sont tels parce que Dieu le veut, il nous faut comprendre comment Dieu pourrait en décider ainsi. Comment, sur une simple décision de sa volonté, Il pourrait décréter ce qui est Bien et Mal ? La Bible nous dit : « Le péché est de vouloir être comme Dieu en décidant soi-même ce qui est bien et ce qui est mal.[160] » Mais alors, pourquoi le Mal serait-il le Mal quand c'est nous qui le définissons et deviendrait-il le Bien quand Dieu le

déciderait ? La bonté est de vouloir le Bien parce que c'est le Bien. Ainsi, si Dieu veut le Bien parce que c'est le Bien, Dieu est bon. Mais, si c'est Lui qui décide ce qu'est le Bien arbitrairement, et qu'en plus Il prétendrait nous l'imposer, alors Il est mauvais. Si c'est d'une façon parfaitement arbitraire et fantaisiste que Dieu décide, nous ne voyons pas pourquoi il nous faudrait accepter ses décrets. Et si ce n'est pas arbitraire, s'agit-il encore d'une décision ?

Mais, si Dieu veut le Bien parce que c'est le Bien, cela pose d'autres problèmes. Notamment la question du statut " ontologique " des notions de Bien et de Mal. Comment ceux-ci pourraient-ils être, en quelque sorte, " extérieurs " ou " antérieurs " à Dieu ? Si le Bien et le Mal ne sont nullement arbitraires, nous avons alors de bonnes raisons de prendre à notre compte ces notions. Mais alors, ces raisons existent sans Lui et nous n'avons nullement besoin de Dieu pour pouvoir le faire. Et nous nous retrouvons devant le même problème que celui de Conche. Même si, dans la pratique, nous pouvons faire appel à la notion de conscience morale, cela ne nous donne toujours pas l'origine des notions de Bien et de Mal.

Quoi qu'il en soit, le problème que pose la question de la morale est immense. Comment la vie en société serait possible sans morale ? On peut toujours poser une éthique, comme elle est une invention humaine et totalement arbitraire, on peut même en affirmer autant que l'on veut. Mais une éthique ne saurait remplacer la morale. Précisément, parce qu'elle est arbitraire et donc ne possède aucun caractère contraignant existentiellement. L'acceptation d'une éthique ne peut être que contractuelle, consensuelle. Que faire, vis-à-vis de ceux qui n'en voudraient pas ? Ce n'est pas au nom d'une éthique que l'on peut trouver quelque chose à redire à Fish, ses juges ne sont pas demandés s'il avait enfreint une quelconque éthique, mais se sont posé une toute autre question. Quoi qu'il en soit, dans le cadre du matérialisme ou en dehors le problème de la morale ne se pose certainement pas de la même façon.

11

RELIGIONS

Une religion n'est pas seulement un ensemble de rituels et de croyances mais d'abord et surtout une vision du monde. Derrière les oripeaux dont les religions se sont affublées se tient une philosophie, une vision du monde ainsi qu'un mode d'être au monde. Beaucoup d'entre nous ne voient que les oripeaux, mais derrière eux on trouve des notions fondamentales, et ce sont celles-ci qui m'intéressent et dont nous allons examiner la valeur et la pertinence.

Je vais parler des seules religions qui me semblent intéressantes philosophiquement : le christianisme, l'hindouisme (plus précisément l'Advaita Vedānta) et le bouddhisme (plus exactement l'enseignement du Bouddha), et uniquement dans les notions fondamentales qui les caractérisent. Et ce qu'elles présentent d'intéressant est que ce sont trois attitudes face à la vie radicalement différentes et cohérentes par rapport à leur vision du monde. Ce sont trois attitudes existentielles possibles et je n'en vois pas d'autre, au moins dans une perspective spiritualiste.

Le christianisme est très clairement une philosophie du sujet. Le bouddhisme et l'hindouisme sont tout aussi clairement des philosophies de la négation du sujet (selon deux modes différents). Et ces trois doctrines, par rapport à leur position sur cette question, sont plus radicales et cohérentes que n'importe quelle autre ; et en ayant développé les conséquences sur le plan existentiel elles sont tous les trois particulièrement intéressantes. La question du sujet est en effet tout à fait fondamentale par rapport aux questions existentielles. C'est d'ailleurs la principale raison pour laquelle il est absolument impossible de parler d'une unité fondamentale des religions. Nous allons examiner en partie ces conséquences et leurs cohérences.

Plus généralement, je considère qu'il existe trois types de philosophies : le matérialisme ou le bouddhisme, le Vedānta et le christianisme en sont les principaux représentants. Ils reposent sur trois ontologies tout à fait différentes. Le bouddhisme est cependant bien plus intéressant que le matérialisme. D'une part, il ne nie pas de façon très stupide comme le fait le matérialisme, l'existence des mondes suprasensibles, et d'autre part, il développe clairement une philosophie de la négation du sujet. L'enseignement du Bouddha est ainsi beaucoup plus cohérent que le matérialisme aussi bien par rapport à sa position ontologique (en supposant qu'il en ait une) que par rapport à ses positions existentielles ou aux observations, même si cette cohérence présente évidemment des limites.

Une réflexion superficielle pourrait donner à penser que si la réincarnation était établie le christianisme en serait affaibli et les religions orientales, hindouisme et bouddhisme, renforcées. Je vais essayer de montrer que la question est loin d'être aussi simple, car l'important n'est pas vraiment la réincarnation en elle-même, mais plutôt la question du sujet. Nous allons étudier d'abord les rapports que pourraient avoir cette idée avec le catholicisme et le christianisme, ensuite avec les religions orientales.

À propos de l'Église

Nous allons d'abord examiner le christianisme et la doctrine de l'Église. Bien qu'elle admette la notion d'âme, l'idée de résurrection des corps reste très importante pour l'Église : « Le credo chrétien [...] culmine en la proclamation de la résurrection des morts à la fin des temps, et en la vie éternelle.[161] » Quant à moi, je penserais plutôt que c'est dans l'affirmation de la primauté de l'Amour que réside la culmination du christianisme.

L'Église n'est pas vraiment clair ni sur la question de l'âme ni sur ce que serait ce corps ressuscité. Elle parle de corps glorieux, mais ce n'est qu'une étiquette. D'une manière générale d'ailleurs, l'Église n'est pas claire du tout sur ce qu'il se passe de l'autre côté du miroir. Et c'est normal car elle n'en sait rien, n'ayant jamais vraiment développé une métaphysique expérimentale. Ce qui est son affaire, sauf qu'elle a lutté farouchement contre ceux qui ont tenté de développer une telle métaphysique.

La chute de l'Église se poursuit à un rythme accéléré, une des principales raisons est sans doute l'absurdité de sa doctrine. À vrai dire, on peut s'étonner et se demander pourquoi cette chute a tant tardé et qu'elle ne soit pas plus rapide. Mais derrière cette absurdité, on peut trouver bien des choses intéressantes et dont on peut penser qu'elles retiennent les catholiques. Par exemple, une rigueur, une exigence, une recherche de qualité dans les relations humaines que l'on n'observe guère ailleurs, à ce niveau en tout cas, mais il y a d'autres choses.

La notion de péché originel

Examinons l'idée de péché originel. Cette notion semble totalement absurde à un esprit moderne, pour plusieurs raisons. L'une d'entre elles est qu'elle suppose l'hérédité des caractères acquis, une autre est la notion de péché, une autre encore celle de justice. Je veux montrer ici qu'elle n'est pourtant pas sans intérêt.

Comme vous le savez sans doute, cette doctrine veut qu'Adam et Ève aient péché en croquant un fruit, qui n'est pas une pomme mais le fruit de l'arbre de la connaissance du Bien et du Mal, ce qui est tout de même plus intéressant. Supposons que nous descendrions d'un premier homme et d'une première femme et non de l'évolution d'une espèce, ce qui, même dans le cadre de la théorie de l'évolution, n'est pas totalement absurde, contrairement à ce que l'on pourrait penser. Admettons également que ce premier homme et cette première femme aient eu un comportement qui ait altéré leur nature et que nous hériterions de cette altération ; c'est déjà beaucoup concéder et je n'irais pas plus loin.

Il resterait, malgré tout, quelques problèmes non résolus. Tout d'abord, si nous sommes innocents de ce péché, pourquoi Dieu nous en tiendrait-il rigueur ? D'après cette doctrine, ce péché serait effacé par le baptême. Ainsi, si Dieu peut nous libérer de ce péché si facilement, pourquoi serait-ce réservé à ceux qui sont baptisés, et que Dieu ne libère-t-il pas tout le monde " automatiquement " à la naissance ? De plus, si nous étions réellement lavés de ce péché originel par le baptême, les sociétés catholiques d'autrefois, où tout le monde était baptisé, auraient dû montrer un tout autre visage que les autres. Aurobindo montre bien toute l'absurdité de cette conception :

> « Certaines théories de l'existence acceptent l'âme individuelle, mais non l'évolution de l'âme. Il existe, par exemple, un dogme singulier selon lequel l'âme n'a pas de passé mais a un avenir, est crée par la naissance du corps mais indestructible par la mort du corps. C'est là une supposition choquante et irrationnelle, une imagination non vérifiée et sans vraisemblance. Elle pose le problème d'une créature commençant dans le temps mais durant à travers toute l'éternité, d'un être immortel dont l'existence dépend d'un acte de génération physique, et qui cependant est lui-même le résultat de cette génération. Pour la raison, ces objections sont insurmontables. Mais cette théorie pose aussi le problème d'une

âme qui hérite d'un passé dont elle n'est en aucune manière responsable, ou qui supporte le fardeau de tendances impératives à elles infligées par des actes qui ne sont pas siens, alors qu'elle est responsable de son avenir, lui même traité comme s'il n'était en aucune manière déterminé par cet héritage souvent déplorable, damnosa héréditas, ou par cette création injuste, comme s'il était entièrement de sa propre fabrication. Nous sommes faits inévitablement tels que nous sommes et cependant responsables de ce que nous sommes, ou du moins de ce que nous serons dorénavant, et qui inévitablement déterminé, dans une large mesure, par ce que nous sommes à l'origine. Et c'est là notre unique chance. Platon comme le Hottentot, l'enfant chéri des saints et des rishi comme le criminel né et dressé au crime, plongé du commencement à la fin dans la corruption la plus basse et la plus fétide d'une grande cité moderne, doivent également créer, par l'action ou la croyance de cette vie unique et inégale, toute l'éternité de leur avenir. C'est un paradoxe qui offense à la fois l'âme et la raison, le sens éthique et l'intuition spirituelle.[162] »

Mais il n'est pas suffisant pour une telle idée de mettre en avant ses illogismes, il nous faut examiner aussi sa logique, car elle peut fort bien être illogique sous certains aspects et logique sous d'autres, et nous allons voir en quoi et pourquoi elle est malgré tout intéressante.

On peut trouver bien d'autres choses absurdes dans cette doctrine. Dieu est juste et bon et il aurait, paraît-il, donné son Fils Unique en réparation de nos péchés. Il ne viendrait à l'esprit d'aucun être humain de trouver juste quelqu'un qui châtierait un innocent parce qu'il ne pourrait s'en prendre au coupable. Mais des millions de catholiques ont accepté sans broncher une telle aberration. Mais s'ils avaient raison, il nous faudrait plutôt nous révolter contre Dieu pour avoir permis cela et refuser qu'un innocent prenne sur lui nos péchés. Ainsi, après s'être repaît du sang du Christ, Dieu aurait pardonné aux hommes leurs péchés ; Il aurait dû plutôt redoubler de fureur. C'est d'ailleurs ce que pourrait donner à penser la parabole des vignerons homicides[163]. On peut comprendre qu'il leur fallait trouver une réponse à la question de savoir pourquoi le Christ est mort sur la croix. Mais il aurait mieux valu que la question reste sans réponse plutôt que d'inventer une telle insanité.

Il n'est pas aisé de comprendre comment de telles calembredaines ont pu, et peuvent encore, trouver preneur auprès d'hommes intelligents. Mais après tout, les générations futures, s'il y en a, ne comprendront pas non plus comment les sornettes marxistes ont pu avoir tant d'audience auprès de nos intellectuels. Ce que je viens d'exposer représente la doctrine traditionnelle de l'Église, en fait la plupart des catholiques n'y adhèrent plus, bien que ce soit toujours l'enseignement officiel de l'Église. Cependant, à côté de toutes ces absurdités, la doctrine catholique présente bien des aspects très intéressants. Et il est tout à fait regrettable qu'en proférant imperturbablement des inepties aussi considérables, l'Église réussisse à dégoûter tout homme sensé d'examiner ce qu'elle peut avoir d'intéressant à dire. Et plutôt que de jeter le bébé avec l'eau du bain on ferait mieux de se demander ce qu'elle a encore d'intéressant à nous dire. En effet, si tant de personnes restent encore attachées à l'Église c'est sans doute que sa doctrine et sa morale présentent bien des aspects intéressants.

Et si l'Église a proféré dogmatiquement de telles âneries, la question demeure posée de savoir si les concepts essentiels qui sont les siens correspondent à une réalité. Je voudrais montrer qu'en introduisant l'idée de réincarnation, nombre de notions fondamentales et constitutives de la doctrine catholique peuvent très bien être articulées de façon beaucoup plus intelligible et satisfaisante que n'a jamais pu le faire l'Église. Et nous nous demanderons ensuite si une telle réinterprétation de sa doctrine serait possible pour elle.

La notion de chute, corrélative de la notion de péché originel, élaborée par le catholicisme, est la forme particulière d'une idée que l'on retrouve dans presque toutes les

doctrines sous différentes formes. Elle part du constat que ni les hommes, ni la société, ne sont ce qu'ils pourraient et/ou ce qu'ils devraient être. Dans le marxisme, par exemple, c'est l'idée que la société est soumise à des mécanismes qui en pervertissent le fonctionnement et en corrigeant ces disfonctionnements on pourrait changer la société et créer le paradis sur terre.

Tout le monde comprend, ou presque, l'absurdité du mythe du péché originel, mais ce que l'on saisit beaucoup moins bien est sa nécessité. Celle-ci consiste à trouver une explication au problème du Mal, d'en faire porter la responsabilité au seul qui puisse l'endosser, dans le cadre de cette pensée, c'est à dire l'homme et aussi d'expliquer le monde dans lequel nous vivons. En fait, ce mythe ne réussit qu'à faire semblant de le faire supporter à l'homme, et il ne s'agit même pas du peu de crédibilité dont on peut créditer cette histoire. L'admettrait-on sans réserve que cela ne nous explique toujours pas comment l'homme serait responsable du Mal.

Intérêt et difficultés de la notion de péché originel

Et quelle que soit l'absurdité de la notion de péché originel, telle qu'elle est enseignée par l'Église, elle n'est pourtant pas sans intérêt. Celui-ci réside en ceci que l'homme ne serait pas une page blanche à la naissance. Jean-Jacques Rousseau élabora une critique de la notion de péché originel et après l'avoir rejeté il concluait que nous sommes bons. Mais, il lui fallait alors expliquer comment des hommes bons pouvaient créer un tel bourbier. Il était conscient du problème et n'avait pas de réponse.

Et si l'idée de chute paraît souvent, à un esprit moderne, totalement périmée, il a tort. Il y a en effet une notion qui paraissait aussi totalement périmée et qui a été très souvent réintroduite ; c'est la notion de Mal. Et plus encore, cette idée chère (si je puis dire) à Hannah Arendt de la banalité du Mal. Ou encore, comme le disait Soljenitsyne : « Peu à peu, j'ai découvert que la ligne de partage entre le bien et le mal [...] traverse le cœur de chaque homme.[164] ». Ce n'est certes pas à Auschwitz que l'on a inventé le Mal. Mais depuis, il paraît encore plus difficile qu'avant de considérer cette notion comme définitivement surannée. Ainsi, il semble que les grands esprits qui ont cru que l'on pouvait, à bon compte, se passer de cette idée en sont pour leurs frais. Derrida pensait qu'après Auschwitz on ne peut plus penser comme avant. Je ne crois pas que cela change quelque chose. Les seules personnes qui ne peuvent plus penser comme avant sont celles qui savaient remarquablement disserter sur la dignité humaine tout en manifestant un talent particulier pour ne pas regarder la réalité en face. Entériner l'idée de la banalité du Mal présente, en effet, quelque chose de terrible, et ce n'est pas par hasard si beaucoup se refusent à l'intégrer. Pascal vivait avant Auschwitz, cela ne l'a pas empêché de ne faire aucune illusion sur l'existence du Mal ; écoutons-le nous parler du péché originel :

> « Chose étonnante, cependant, que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes. Car il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, il nous semble même très injuste ; car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir si peu de part, qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être ? Certainement rien ne nous heurte plus durement que cette doctrine ; et cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme ; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme.[165] »

Pascal décrit admirablement à la fois l'invraisemblable absurdité de cette notion de péché originel ainsi que son caractère pratiquement indispensable, au moins dans le cadre de sa pensée. À la même époque où Spinoza philosophait *more geometrico* et avait trouvé le moyen de répondre à toutes les questions et de reconstruire l'Univers dans sa tête, Pascal, qui s'y connaissait pourtant en géométrie bien mieux que Spinoza, était complètement tiraillé par la géométrie, c'est à dire la raison. Cet insupportable tiraillement l'a conduit à renoncer à la raison. Ce n'est peut-être pas ce qu'il a fait de mieux, mais il est intéressant de comprendre pourquoi il y a été conduit et la tension terrible dans laquelle un problème comme le péché originel pouvait le mettre. Ce qui lui semblait incontournable, était sans doute l'idée que nous ne naissons pas innocent ainsi que le constat de notre déchéance.

Un certain nombre de problèmes et d'absurdités de la doctrine catholique provient du fait qu'elle conçoit la notion de chute comme un processus collectif et la rédemption comme un processus individuel. Bien des difficultés seraient évitées en comprenant les notions de chute et de rédemption comme des processus individuels, mais cela n'est possible qu'en introduisant l'idée de réincarnation.

Si on suppose que nous ne commençons d'exister qu'à notre naissance ou à notre conception, il n'est possible de comprendre la notion de chute que comme un processus collectif et dont nous ne serions en rien responsables. Cette impossibilité d'attribuer une responsabilité individuelle à cette chute est, pour l'Église, une source immense de difficultés. De même, inscrire le processus de rédemption dans l'espace d'une seule vie, est aussi source de nombreuses aberrations. Il en va tout autrement si l'on comprend ces processus comme s'inscrivant dans des vies successives et dans un espace temporel qui ne serait plus celui d'une seule vie. Si cette notion de chute est inintelligible de la manière dont la conçoit l'Église, nous allons voir qu'il n'en va pas du tout de même dans une perspective réincarnationniste, où elle devient tout à fait compréhensible et très intéressante.

Ainsi, l'idée de réincarnation est la clef qui manquait à Pascal pour comprendre la notion de péché originel et de chute sans que cela heurte à ce point sa raison. À travers cette idée, on peut comprendre la notion de péché originel de façon très intéressante. Il faut d'abord savoir qu'Adam n'est pas un nom propre, mais un nom générique, qui signifie l'Homme en hébreu. Ainsi, si nous nous réincarnons, Adam c'est nous, et ce péché serait celui de chacun d'entre nous. Et nous hériterions à notre naissance de notre propre péché. Dans une telle perspective, nous serions marqués par nos vies antérieures, nous ne naîtrions pas intacts et innocents et nous ne serions pas une page blanche à notre naissance, comme le pensent les modernes.

Ce qu'il y a d'intéressant dans cette idée de péché originel est notre déchéance. – Bien évidemment, il nous faut aussi revisiter complètement la notion de péché. Quoi qu'il en soit, si la morale a un sens, faire un acte immoral ne cause pas un tort seulement à la victime, mais aussi à soi-même et c'est peut-être cela, au moins en partie, la notion de péché – Notre déchéance est un constat qu'il est difficile d'éviter, comme l'a très bien vu Pascal. Est-elle liée à notre espèce, comme pour le catholicisme, à la société, comme pour Marx ou Rousseau, ou aux individus ? Avec la réincarnation, nous pouvons concevoir cette déchéance comme étant individuelle, sans cela, elle ne peut être conçue que collectivement.

Ainsi, si la notion de chute paraît totalement périmée à un esprit moderne, je lui répondrais que si l'on accepte l'idée de la banalité du Mal, de la liberté et de la réincarnation, elle s'impose assez fortement. Si l'on accepte l'idée de réincarnation, celle de liberté est tout à fait défendable, comme nous l'avons vu. Quant à l'idée de la banalité du Mal, comme de la réincarnation d'ailleurs, ce ne sont pas des idées qui proviennent de la

fréquentation assidue des bibliothèques, mais tirées très directement de l'expérience. Ce n'est pas en dévorant Heidegger qu'Arendt ou Soljenitsyne ont élaboré cette idée ; mais par leur expérience de la vie. Nos esprits modernes semblent se passer fort bien de cette notion de chute. Mais les modernes sont-ils réellement cohérents et conséquents ? La seule façon de se passer aisément de cette notion, est de se placer dans une perspective matérialiste, ou panthéiste, et de nier le sujet, mais il convient alors d'en tirer les conséquences.

Si nous acceptons cette notion de Mal, la question se pose immédiatement : d'où vient le Mal, de l'intelligence ou de la volonté ? Je sais bien que cette question est totalement ringarde. Mais, un des grands intérêts de l'idée de réincarnation est qu'elle permet de reposer, en des termes nouveaux, des questions que l'on avait crues bon de pouvoir jeter, un peu précipitamment peut-être, aux oubliettes. Et si nous réintégrons l'idée du Mal, ainsi que l'idée de liberté, la question de l'origine du Mal ne peut pas ne pas se poser. Et comprendre le Mal comme le produit de la volonté est une réponse possible. Le concevoir ainsi est d'ailleurs une idée fondamentale du christianisme. Mais, sans l'idée de réincarnation, cela paraît difficile.

L'idée de rédemption est évidemment corrélative de la notion de chute. On peut comprendre le chemin de la sainteté, que nous propose l'Église, comme la voie de la rédemption. Mais, comment pourrions-nous comprendre qu'il nous soit possible d'effectuer un tel chemin dans l'espace d'une seule vie ? Et ceux qui auraient fait un tel chemin, n'étaient-ils pas déjà passablement avancés dans celui-ci dès leur naissance ? Voici ce que disait André Pezzani :

> « Sans la croyance aux vies antérieures et à la préexistence de l'âme, rien ne s'explique, ni la venue d'une nouvelle âme dans ce monde terrestre, ni les maux qui l'affligent, ni la répartition disproportionnée des richesses, ni l'inégalité des intelligences et de la mortalité. Sans cette croyance, la justice de Dieu disparaît dans le monstrueux fantôme du hasard. On ne comprend ni ce qu'est l'homme, ni d'où il vient, ni où il va, car le Péché Originel, étant le même pour tous, ne rend pas compte du sort particulier des individus. D'une manière générale, il n'explique pas toutes les différences entre eux ni toutes les difficultés particulières qu'ils rencontrent. En revanche, si vous admettez la préexistence de l'âme, le dogme du Péché Originel brille de tout son éclat, car le péché devient le résultat des fautes personnelles dont l'âme doit se purifier. La préexistence de l'âme, admise dans le passé, entraîne logiquement la pluralité des existences successives dans l'avenir pour toutes les âmes qui ne sont pas arrivées au but et ont encore des souillures à laver, des imperfections à effacer. Pour entrer dans le cercle du bonheur et quitter le cercle des voyages, il faut être pur.[166] »

Le problème de la théodicée

Nous allons considérer maintenant le problème de la théodicée qu'évoquait Pezzani. Il est impossible, dans la perspective catholique, de rendre compte de l'existence du mal et de donner une réponse au problème de la théodicée, et celui-ci a conduit beaucoup de personnes à l'athéisme. Si vous ne connaissez pas le mot, vous connaissez au moins l'idée, c'est le problème de la justification de Dieu. Comment Dieu peut-il être bon, tout-puissant, et en même temps avoir créé le monde tel que nous le connaissons ? Conche a très bien exprimé cette idée dans cette phrase : « La souffrance des enfants devrait suffire à confondre les avocats de Dieu. »

Mais l'argument est-il réellement suffisant ? Tout d'abord, le panthéisme est une réponse possible au problème de la théodicée ; et l'objection de Conche ne peut s'adresser qu'à un Dieu personnel. Mais, puisque c'est le cas du Dieu des chrétiens ou des musulmans elle est valable pour eux. Mais il faut croire que pour eux l'argument n'est pas suffisant ;

cependant, ils n'ont guère d'explications et n'ont que des réponses embarrassées à ce problème.

Leibniz a laborieusement essayé de justifier Dieu. Son argument le plus intéressant est que Dieu serait soumis aux lois de la logique et qu'Il ne pouvait donc pas faire n'importe quoi et qu'Il aurait créé le meilleur des mondes possibles. Cet argument, même s'il est intéressant, reste insuffisant, et nous avons vraiment l'impression qu'Il aurait pu mieux faire.

Pour porter la responsabilité du mal il n'y a que trois coupables possibles : Dieu, l'homme ou la vie. Une des grandes forces du matérialisme est d'attribuer cette responsabilité à la vie, qui peut fort bien l'assumer. Il est déjà extraordinaire que le hasard ait créé la vie, pourquoi faudrait-il, en plus, qu'il l'ait fait bonne ? Nous avons vu comment le catholicisme tentait laborieusement, et même pas de façon convaincante, de faire porter à l'homme cette responsabilité.

Dans le cadre du christianisme, ou de toute religion théiste, seul l'homme peut porter cette responsabilité. Et, s'il est victime, il faut qu'il soit en même temps coupable. Seule, la réincarnation permet d'attribuer à l'homme cette responsabilité. Ainsi, Pascal, comme Leibniz, était obligé de reporter sur Dieu cette responsabilité, tenter de l'en disculper devenait une entreprise fort difficile. Et comment faire, pour être chrétien, si on ne réussit pas à l'en disculper ? Léon Chestov nous rappelait ce passage de la lettre de Vissarion Belinski :

> « Quand bien même je parviendrais à atteindre le plus haut degré de l'échelle du développement, je vous demanderais de me rendre compte de toutes les victimes des conditions de l'existence et de l'histoire, de toutes les victimes du hasard, des superstitions, de l'inquisition, de Philippe II, etc., autrement je me jetterai du haut de l'échelle la tête en bas. Je ne veux pas du bonheur même gratuit, si je ne puis être tranquille sur le sort de chacun de mes frères de sang…[167] »

Il nous faut d'abord admirer et approuver la réaction de Belinski. La révolte contre Dieu est une attitude tout à fait admirable, et peut-être une des plus nobles qui soit, en tout cas la plus courageuse, à condition toutefois qu'elle s'opère au nom de la Justice ou en raison de l'Amour. Mais il convient aussi de faire des réserves en se demandant si elle est réellement justifiée.

L'idée de réincarnation est sans doute la seule réponse possible au problème de la théodicée, et l'Église cherche depuis longtemps cette réponse sans l'avoir trouvée. Et sans elle, on peut se demander si l'attitude de Belinski ne se justifie pas pleinement.

Le christianisme est la seule religion qui affirme très clairement que Dieu est Amour. Aucune religion issue de l'Orient, indienne, chinoise ou japonaise, n'affirme rien de tel, une telle affirmation n'aurait d'ailleurs aucun sens à l'intérieur de leur perspective. Quant à l'islam ou au judaïsme, ce n'est pas clair du tout, c'est le moins que l'on puisse dire. Bien sûr, cela ne valide en rien tous les développements théologiques que l'on a élaborés autour, et on peut très bien admettre une telle idée sans pour autant avaler toutes les couleuvres que les églises voudraient que nous engouffrions.

Une telle affirmation est absolument immense, notre vie tourne autour d'elle, mais est-ce qu'elle est vraie ? Les témoignages d'EMI donnent aujourd'hui beaucoup de crédit à cette idée. En effet, les témoins nous racontent, de façon plutôt récurrente, qu'ils ont rencontré Dieu, ou un immense esprit, qu'ils décrivent comme Lumière, Sagesse et Amour, alors même quand cela ne correspondait pas du tout à leur perspective métaphysique. Mais il reste le problème de la théodicée et à cause de lui beaucoup d'entre nous ne peuvent

accorder de crédit à l'idée d'un Dieu d'Amour. Sauf que, avec la réincarnation et l'idée que nous choisissons notre vie avant de naître dans une perspective évolutionniste, il ne reste plus grand chose du problème de la théodicée.

Mais cela ne résout pas pour autant tous les problèmes. Est-ce que Dieu serait soumis à cette évolution ? Est-ce qu'il y aurait au départ un esprit, une conscience cosmique en quelque sorte, dont nous nous extrairions et dont Dieu lui-même se serait extrait ? Ou est-ce que Dieu serait lui-même le créateur de cette évolution et que lui-même n'y serait pas soumis ? Je n'ai pas de réponse à ces questions.

Christianisme et humanisme

Il y a quelque chose qui sépare radicalement la pensée chrétienne traditionnelle de la pensée moderne et qui est une des clés de la compréhension de la distance qui les séparent : l'humanisme. Ce mot possède plusieurs sens, je l'entends ici au sens où l'homme serait ce qu'il y aurait de mieux dans l'Univers, à part Dieu pour l'humanisme en mode religieux. Dans une perspective humaniste, l'homme vaut par lui-même, quel qu'il soit, et possède une valeur absolue ; et partant, tous les hommes sont égaux. La plupart des chrétiens d'aujourd'hui, influencés par leur époque, ont adopté une position humaniste et sont même parfois allés jusqu'à s'en faire les champions. Ce qui est en contradiction aussi bien avec la doctrine traditionnelle de l'Église qu'avec les Évangiles. En effet, le Christ disait à ses disciples :

> « Engeance incrédule et pervertie, jusques à quand serai-je auprès de vous et vous supporterai-je ? [168] »

Après cette phrase, ainsi que quelques autres, on peut difficilement penser que le Christ était un humaniste. Le Christ ne semblait pas considérer que les hommes possèderaient une dignité particulière par le simple fait d'être un homme, mais plutôt que leur dignité dépendait complètement de l'amour que chacun porte en lui.

Quant à l'Église, elle a l'habitude de canoniser certaines personnes et de les proposer comme exemple à ses fidèles, beaucoup plus qu'à leur adoration comme voudraient le penser les protestants, ou bien d'autres. Et ainsi, l'Église propose à l'homme de prendre le chemin de la sainteté. Il y a derrière ceci une philosophie, au moins implicite, qui est de dire qu'un homme ne vaut qu'en raison de son degré de sainteté, ce qui n'a rien d'une conception humaniste.

De même, la notion de chute, ou l'idée de la banalité du Mal, est la négation radicale de l'humanisme. Bien plus encore que la critique de Foucault, qui, de ce point de vue, était sans doute un grand humaniste, c'est à dire un homme rempli de l'orgueil d'être un humain. La critique habituelle de l'humanisme, comme celle de Foucault, s'est faite à travers la négation de la liberté et de la notion de sujet. Toutefois, à partir de l'affirmation de la liberté, de l'existence du Mal et de la responsabilité de l'homme de ce Mal, il est possible de faire une critique de l'humanisme peut-être plus radicale que celle de Foucault.

Mais il n'y a pas que la philosophie qui mettent à mal l'humanisme, la science aussi. Les astronomes observent plus de mille milliards de galaxies dans l'Univers chacune d'entre elles possédant en moyenne plus d'une centaine de milliards d'étoiles. Ce qui représente, au minimum, cent mille milliards de milliards d'étoiles dans l'Univers observable. On peut faire parler ces chiffres en les ramenant à des représentations que nous pouvons appréhender. Si on représente chaque étoile par une goutte d'eau, soit un mm^3, cela représenterait à peu près la quantité d'eau douce liquide sur toute la terre. C'est vertigineux. Méditer là-dessus est un excellent moyen de « perdre le sentiment de sa propre importance »,

comme disait Carlos Castaneda[169], nous en avons grand besoin et cela nous ferait beaucoup de bien.

Si la vie existe partout dans l'Univers on ne peut pas penser de la même façon, mais qu'est-ce que cela change ? J'ai remarqué que, quand j'affirme que nous sommes une bande de microbes sur un grain de sable perdu dans l'Univers, je suscite de l'embarras chez certain d'entre nous. Ils ne peuvent guère le contester et semblent incapables de l'intégrer. Ce n'est plus « le vide éternel des espaces infinis » qui effrayait tant Pascal qui nous dérange ; ce serait plutôt le plein. Toutefois, c'est assez particulier à la civilisation occidentale, les hindous n'ont aucun problème avec cette idée. Mais, pour la plupart des chrétiens, c'est bien plus dérangeant encore, il leur devient très difficile de penser que le Christ serait le Fils Unique de Dieu.

D'une manière ou d'une autre, il faut nous habituer à abandonner l'humanisme, au moins compris comme une dignité particulière que l'on attribuerait à tous les hommes.

Si la vie existe partout dans l'Univers et si nous nous réincarnons, nous ne sommes absolument rien de spécial, mais plutôt des esprits comme tant d'autres dans l'Univers. Les esprits que nous sommes sont à un certain stade d'évolution, mais tous les esprits sont à un certain stade d'évolution qui dépend de leur choix et de leur passé. Les modernes, les postmodernes, ou les antimodernes auront sans doute du mal à accepter une telle idée.

Catholicisme et réincarnation

Est-il possible à un catholique d'admettre l'idée de réincarnation ? Cette question concerne beaucoup plus de monde qu'on ne le pense. Il y a en France 20 % de catholiques qui admettent cette idée, un sondage donne 43 % chez les jeunes catholiques[170]. Est-il légitime de leur part de continuer à l'être ? Mais l'enjeu de cette question est plus important encore ; et, à mon sens, sur cette question, l'Église joue peut-être son avenir. On pourrait croire que celui-ci est déjà joué. La chute de l'Église est due, en grande partie, à l'incapacité dans laquelle elle est de produire une doctrine sensée, intelligible et admissible à un homme raisonnable. Pour éponger cette absurdité, elle est constamment obligée d'avoir recours à l'argument d'autorité. Si une des clefs qui serait nécessaire à l'Église pour élaborer une doctrine acceptable et raisonnable soit de réintroduire l'idée de réincarnation, pourrait-elle le faire ? Si elle ne le peut, je pense qu'elle poursuivra inexorablement son effondrement.

Contrairement à ce que l'on dit souvent, la réincarnation n'a jamais été condamnée dogmatiquement par l'Église. Il devrait donc être parfaitement possible d'admettre la réincarnation et d'être catholique, au moins en théorie. Elle n'est pas non plus contraire aux Évangiles, même si une telle interprétation n'est nullement évidente, il est possible de les interpréter en ce sens. On pourrait donc penser que l'Église pourrait très avantageusement admettre cette idée et réinterpréter sa doctrine et qu'elle n'aurait pas de réelles difficultés à le faire. Nous allons voir maintenant si cela est possible. Et pour cela nous demander : qu'est-ce qu'être catholique ?

Être catholique, ce n'est pas adhérer à un certain nombre de notions essentielles qui se trouveraient justement être celles qu'enseigne l'Église, c'est reconnaître l'autorité de l'Église ; ce qui se traduit par le dogme de l'infaillibilité pontificale. Non pas, bien sûr, qu'il serait par lui-même infaillible, mais croire qu'il est inspiré par Dieu. Et que c'est cela qui le rendrait infaillible (dans les conditions définies par l'Église), et conséquemment adhérer à la doctrine qu'elle enseigne. Léon Bloy disait : « Ce que je crois ? Demandez-le à Rome ». On peut, comme moi, trouver cette attitude stupide ; mais il faut reconnaître qu'il était par là pleinement catholique. Et que celui qui ne pourrait pas faire sienne cette phrase ne l'est pas.

Ainsi, tout homme peut contester l'autorité de l'Église, sauf un catholique ; parce qu'il cesserait par cela même de l'être. Un homme a le droit de cesser d'être catholique, mais il n'a pas le droit de l'être faussement. C'est à dire, de prétendre l'être sans accepter les exigences qu'a défini l'Église et cette exigence consiste à reconnaître son autorité. Et si les catholiques modernistes ont tout à fait raison de juger absurde certains dogmes, il ne leur reste peut-être plus qu'à quitter l'Église.

S'il advenait que des scientifiques, des universitaires, s'intéressent aux expériences et observations concernant la réincarnation. Qu'elles soient faites, refaites, discutées et que l'idée de réincarnation devienne pratiquement inévitable, l'Église pourrait bien avoir quelques difficultés supplémentaires pour continuer à affirmer sa doctrine imperturbablement. Il lui serait extrêmement difficile de nous convaincre d'accorder plus de poids à son autorité qu'à l'expérience. Certes, nous n'en sommes pas encore là ; il s'en faut encore de beaucoup que nos élites prennent un tel chemin, mais cela risque de venir un jour, et j'espère contribuer un peu à sa venue. S'ils ne s'y intéressent pas, nous ne le devons qu'à leur inertie mentale, et même si elle est très puissante, elle finira bien par s'émousser. D'autre part, compte tenu de la qualité des observations déjà effectuées, il n'y aurait rien de bien surprenant à ce que l'Université en vienne à les confirmer le jour où elle s'y intéressera sérieusement.

Si cela était, l'Église pourrait-elle introduire l'idée de réincarnation ? Il lui faudrait alors expliquer comment elle aurait pu se tromper si longtemps, sur une question aussi importante et, dans le même temps, continuer imperturbablement à se prétendre inspirée par Dieu. Ceci pour pouvoir continuer à affirmer son autorité, et c'est cela qui serait difficile. Ainsi, pour l'Église, changer c'est reconnaître qu'elle s'était trompée et remettre en cause son autorité ; c'est donc se saborder. Mais, ne pas changer, c'est aussi se saborder. Cela prendra simplement plus de temps, et pendant tout ce temps elle continuera sans doute à ridiculiser le christianisme.

Les affirmations de l'Église sont, pour la plupart d'entre elles, invérifiables par notre expérience. C'est sans doute pour cela que l'Église tient depuis deux mille ans. On peut toujours affirmer n'importe quoi quand il est impossible de vérifier. Ainsi, l'Église n'est tenue qu'à une certaine logique interne, qu'elle tient d'ailleurs tant bien que mal. Le marxisme, par exemple, ne disposait pas d'un tel avantage et il a été rapidement invalidé par l'expérience dès qu'on l'a mis en pratique. Seules, des affirmations relativement secondaires de l'Église, qu'elle pouvait abandonner sans trop de difficulté, ont été soumises à l'épreuve de l'expérience ; on pense évidemment au géocentrisme. Quand elle a dû le faire, elle n'a remis en cause ce géocentrisme que sur le plan physique, la terre était encore au centre de l'Univers car la seule censée être habitée, et elle supporte mal aujourd'hui l'idée que la vie pourrait exister partout dans l'Univers.

Avec les observations concernant la réincarnation, c'est peut-être la première fois que l'Église peut soumettre sa doctrine, sur un point important, à l'épreuve de l'expérience. Elle semble craindre cette confrontation. N'y voyez pas là une critique contre l'Église, ce n'est pas l'Église spécifiquement qui se comporte ainsi ; mais l'immense majorité des hommes font de même dans une situation semblable. Les matérialistes font exactement pareil dans leur refus de soumettre leur dogme à l'épreuve de l'expérience. Seuls, un petit nombre d'entre nous sont spontanément capables d'examiner soigneusement et honnêtement les critiques que l'on peut faire à leur propre pensée et de considérer une expérience comme une occasion de la vérifier.

Le christianisme est voué à une disparition totale ou à un complet renouvellement. Si renouvellement il y a, il ne pourra pas se faire à l'intérieur de l'Église, son catéchisme définitif est définitivement obsolète. L'introduction de la réincarnation permettrait une refonte complète du christianisme qui lui conférerait une réelle intelligibilité et répondrait à la plupart des objections possibles, condition indispensable à un tel renouvellement. Reconnaître l'autorité de l'Église est bien ce qui est constitutif de l'Église, et c'est aussi ce qui est complètement inadmissible aujourd'hui. Et s'il est toujours possible d'être chrétien et d'admettre la réincarnation, nous serions alors plutôt dans un existentialisme chrétien.

Si le catholicisme sombre avec la réincarnation, cela veut-il dire que le christianisme devra sombrer avec elle ? En fait, la réincarnation est la clef qui manquait au christianisme pour élaborer une doctrine intelligible. Ainsi, nous sommes devant le paradoxe que le christianisme pourrait être renforcé et l'Église affaiblie par cette idée, tout au moins sur le plan logique. D'ailleurs, certains groupes chrétiens admettent la réincarnation et ont certainement beaucoup moins de difficultés conceptuelles que l'Église. Il en va ainsi de Rudolf Steiner et de son école ou du christianisme spirite, représenté par quelqu'un comme Chico Xavier. Voici une parole de Ferry :

> Question : « Je voudrais demander à Luc Ferry s'il regrette de ne pas avoir la foi.
>
> Luc Ferry : Oui et non. Ce qui me semble regrettable, ce n'est pas de ne pas avoir la foi, c'est plutôt que la « bonne nouvelle » n'en soit pas une, qu'elle ne soit, tout simplement, pas vraie, en tout cas pas crédible à mes yeux… Ce n'est pas la même chose. Avoir la foi ou non n'a aucun intérêt, si la « bonne nouvelle » n'en est pas une. En d'autres termes, je crois que la lucidité est supérieure à tout et qu'il vaut mieux préférer une mauvaise nouvelle vraie à une bonne nouvelle fausse.[171] »

Nous sommes d'accord sur ce dernier point. Mais en réinterprétant le christianisme dans une perspective réincarnationniste la bonne nouvelle devient alors tout à fait crédible, et Ferry devrait peut-être revoir sa position. On peut tout à fait croire à la bonne nouvelle telle que la comprennent les spirites[172]. On peut même dire qu'elle devient assez sérieusement fondée. Et si l'Église s'effondre, c'est tant mieux, elle a trouvé le moyen de rendre inaudible le message du Christ.

Fragment de théologie

La théologie me semble une entreprise extrêmement délicate et présomptueuse. Pour moi, un homme parlant de Dieu ressemble à une fourmi qui disserterait sur l'humanité. La théologie négative (apophatique) me semble beaucoup plus raisonnable. Néanmoins, je crois pouvoir dire quelque chose de positif en théologie : Dieu est un grand cachottier.

Ceci n'est nullement nouveau. On l'a déjà dit bien des fois et de façon plus jolie et plus respectueuse. Par exemple, il est dit dans la Bible que l'on ne peut voir Dieu que de dos ; ce qui présente tout de même plus d'allure. Néanmoins, je trouve à ma formulation un avantage. Dire que l'on ne peut voir Dieu que de dos, ou encore, comme il est écrit, que : « Nul ne peut voir Dieu en face et vivre », signifie implicitement que ce serait pour des raisons extérieures à sa volonté qu'Il se cacherait. Mais, dire qu'Il est un grand cachottier, c'est dire que cette attitude est délibérée. Il me faut justifier cela et en tirer les conséquences.

On peut penser que la cachotterie divine est le résultat de notre finitude et de notre incapacité à le comprendre, mais cela ne tient pas. Il est clair que bien des choses nous sont cachées et que nous serions, malgré tout, parfaitement capable de comprendre. Il eût été pourtant tellement simple pour Dieu de nous fournir une doctrine cohérente et compréhensible, en accord avec ce que nous pouvons observer, même s'il avait fallu l'adapter aux limites de notre compréhension. Les livres dont nous disposons, et qui sont dit

sacrés, ne répondent certainement pas aux critères minimums que nous pourrions en attendre : clarté, intelligibilité, cohérence, globalité. Nous avons sérieusement besoin d'une édition revue et corrigée des textes sacrés. Je suggère que l'on se cotise pour Lui offrir un traitement de texte, histoire de forcer un peu sa main, Il doit en être encore à écrire avec une plume d'ange.

Les textes sacrés, tout au plus, nous ouvrent des pistes, nous donnent des indications. Ils ne répondent pas vraiment à nos questions, au moins à la manière dont nous aurions aimé qu'ils y répondent. Même si on leur attribue une origine divine, il est clair malgré tout que ces textes passent par les hommes et qu'ils y laissent leurs empreintes.

Que Dieu soit un grand cachottier, c'est normal, Il ne fait jamais les choses à moitié ; mais tout de même, il y a des limites. Il nous faut voir que la cachotterie divine nous coûte extrêmement cher. Isaiah Berlin disait : « Les idées fausses sont à l'origine de beaucoup de souffrances pour l'humanité[173] » Comment ne pas souscrire à cette affirmation, et comment ne pas voir qu'il eût été très facile pour Dieu de tordre le cou à beaucoup d'idées fausses. Sans la cachotterie divine le matérialisme, par exemple, eût été impossible. On prétend, cela reste à vérifier, qu'il aurait fait sous la forme marxiste, grosso modo, cent millions de morts en un demi-siècle, ce qui représenterait une performance inégalée à ce jour, et encore nous avons eu de la chance que le marxisme soit un humanisme. Il est vrai qu'il ne convient pas de lui mettre tout sur le dos. Le siècle dernier est incomparable, nous avons fait beaucoup de progrès.

L'idée de Leibniz, que Dieu doit obéir aux lois de la logique, est intéressante mais insuffisante. La souffrance des enfants ne constitue certes pas toujours contre Dieu un argument suffisant. On peut comprendre que Dieu n'ait pas pu inventer la gravitation universelle pour que les planètes tiennent sur leurs orbites et en même temps, faire en sorte que les enfants ne se fassent pas mal en tombant. Certes, il peut arriver que certains en meurent, mais après tout, tant mieux pour eux, ils n'en iront que plus vite au Paradis. Admettons. Mais le problème reste bien plus grave que Leibniz ne l'a vu. Que dire de la somme de souffrances qui eût été évité si Dieu avait simplement écrit le Livre qui aurait mis tout le monde d'accord parce que personne n'aurait rien trouvé à y redire. C'était facile pour Lui, Il a toutes les informations nécessaires à sa disposition, sans compter les secrétaires. J'ai voulu simplement montrer que le silence de Dieu constitue un problème pire que la théodicée pour les spiritualistes.

Imaginons que nous apprenions à l'école la Doctrine Sacrée qui répondrait à toutes nos questions avant même que nous les posions. Il n'y aurait qu'une religion, la bonne. Et nous saurions quoi faire et quoi penser avant même que nos méninges n'aient eu le temps d'achever leur formation. Et s'il nous restait une question, il nous suffirait de chercher la bonne page pour y répondre. Pas de goulags, ni de gangsters, plus besoin d'armées, ni de polices, Dieu aussi ferait des économies, nous ne serions pas en train de bousiller sa planète. Au lieu de cela, nous éreintons nos neurones à chercher à comprendre et à essayer d'écrire le livre qu'Il n'a pas écrit et le résultat n'est pas brillant. Le seul avantage est que nos philosophes n'ont pas besoin de s'inscrire comme demandeur d'emploi, c'est un peu mince. En effet, le travail des philosophes, même pour les athées d'une certaine manière, ne consiste-t-il pas à écrire le livre que Dieu aurait pu écrire ? Mais, même si l'un d'entre nous y réussissait, ne serait-ce que pour un seul paragraphe, nous ne serions guère plus avancés, car nous ne saurions pas lequel est-ce, faute de pouvoir le comparer à l'original. Il est dit dans les Évangiles :

« Quel est d'entre vous l'homme auquel son fils demandera du pain, et qui lui remettra une pierre ?[174] »

« Ce n'est pas de pain seul que vivra l'homme mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu[175] »

Très bien, mais il me semble difficile d'échapper à l'idée que les paroles qui sortent de la bouche de Dieu ne sont guère comestibles pour nous.

Il nous faut essayer de comprendre pourquoi Dieu est tellement avare de paroles et d'explications claires, même quand celles-ci pourraient nous économiser des quantités de souffrance absolument énorme, au moins de notre point de vue. Quelle logique le fait agir ainsi ? Est-Il totalement indifférent à notre condition ? Pourquoi parle-t-Il en paraboles, si toutefois Il parle ? Comment justifier Dieu de sa cachotterie ? À vrai dire, je ne cherche pas à Le justifier ; Il est bien assez grand pour le faire Lui-même. Se faire l'avocat de Dieu me semble un peu ridicule. Imagine-t-on une fourmi prendre la défense d'un homme, mais je puis essayer de comprendre.

Tout ceci, bien sûr, peut apporter de l'eau au moulin des matérialistes ou des panthéistes. Pour le panthéiste, il n'y a, en effet, aucune difficulté à comprendre le silence de Dieu. Pour que le jeu de Dieu soit intéressant, nous avons vu qu'Il a besoin que nous nous illusionnions. Mais est-il possible de comprendre le silence de Dieu dans le cadre d'une pensée théiste ? Que nous disent à ce sujet les textes ou les doctrines traditionnelles ? On demande au Christ pourquoi il parle en parabole, il répond :

« A vous le mystère du Royaume de Dieu a été donné ; mais à ceux-là qui sont dehors tout arrive en paraboles, afin qu'ils aient beau regarder et ils ne voient pas, qu'ils aient beau entendre et ils ne comprennent pas, de peur qu'ils ne se convertissent et qu'il ne leur soit pardonné.[176] »

Que pourrait répondre l'Église à cette question ? Il me semble qu'elle pourrait dire quelque chose comme cela : " Il existe une doctrine sacrée : celle de l'Église. Dieu a choisi de passer par l'Église pour révéler cette doctrine plutôt que de le faire directement afin de préserver notre liberté. S'il avait été manifeste que cette doctrine vienne de Dieu, cela aurait exercé une contrainte logique sur nos esprits et Dieu réclame une adhésion du cœur et non de la raison. "

N'oubliez pas que c'est moi qui imagine ce que pourrait répondre l'Église. Mais je ne crois pas prendre beaucoup de risques et cela me semble tout à fait dans son esprit. D'ailleurs, cela rejoindrait assez bien cette parole du Christ. Une telle réponse relève d'une conception de la liberté inhabituelle et très intéressante. Une de ses implications est que la liberté n'est pas du tout du domaine de la raison ou de l'intelligence. L'intelligence, dans cette perspective, ne serait qu'une condition de possibilité de la liberté ; mais non pas le lieu où se joue cette liberté, ce lieu serait la volonté.

Et, contrairement à ce que l'on dit souvent, l'ignorance peut contribuer à notre liberté. Si nous connaissions les conséquences de nos actes serions-nous aussi libres de ceux-ci ? Ne serions-nous pas parfois contraints par la peur à aller à l'encontre de nos inclinations ? Avec l'ignorance dans laquelle nous sommes, notre pensée peut justifier absolument n'importe quoi, d'ailleurs elle ne s'en prive guère. Ainsi, nous pouvons agir sans crainte en fonction de notre volonté et de nos désirs réels et la cachoterie divine est peut-être une condition nécessaire de notre liberté.

Le refus de Dieu

Ce qui rend le discours des matérialistes inintéressant, est leur prétention à la rationalité et au réalisme, associée à une attitude qui est notoirement un mépris du réel et contraire à la

raison. Si les matérialistes étaient rationnels, il y a longtemps qu'ils auraient cessé d'être matérialistes.

Mais ceux qui refusent Dieu ne sont pas sous le coup d'une telle inconséquence et ce peut être une attitude noble et courageuse. Il existe plusieurs raisons qui peuvent amener quelqu'un à refuser Dieu et certaines d'entre elles ne manquent pas de grandeur. Mais ce n'est nullement une attitude courageuse que de nier ce qui nous dérange, et il semble que le matérialisme n'est trop souvent qu'un refus de Dieu. On peut s'en apercevoir à la gêne qu'ils leur arrivent de manifester quand il est question de Dieu. Cette gêne s'extériorise souvent par le mépris ou l'ironie et surtout par l'incapacité d'aborder la question rationnellement.

Ce refus peut être très diversement motivé. Il n'est pas suffisant d'en rechercher les causes (les processus psychologiques ou sociologiques), ce que nous avons fait. Il nous faut aussi en chercher les raisons (les motivations cachées), en voici quelques unes :

L'attitude prométhéenne est caractérisée par le refus d'être esclave de Dieu. Pour d'autres, c'est la justice ou encore ce qui leur semble être, de la part de Dieu, de l'indifférence.

Il existe aussi des motifs moins nobles, comme l'orgueil, nous l'avons vu avec Nietzsche, ou bien encore, beaucoup aiment mettre l'Homme à la place de Dieu. Une autre raison, est de se sentir libéré de la responsabilité et des conséquences de ses actes ; c'est très pratique.

Le refus sartrien est intéressant. Il refusait catégoriquement qu'un Dieu puisse nous imposer une finalité, c'est en fait le refus prométhéen. Indépendamment de sa validité, un tel refus est noble et réclame un courage remarquable. Sauf que chez Sartre, ce n'était pas un refus mais une négation et c'était peut-être une lâcheté de sa part. Toutefois, cette exigence inconditionnelle de liberté me semble totalement légitime. Mais, si elle est légitime, justifie-t-elle le refus de Dieu ? Si nous apprenions à l'école la Doctrine Sacrée, la position sartrienne deviendrait sans doute tout à fait valable, car la Parole de Dieu serait peut-être terriblement pesante. Mais, le silence de Dieu nous permet de douter sérieusement de la validité de ce refus. En effet, ce silence peut-être interprété comme un respect inconditionnel, de la part de Dieu, de notre liberté.

On peut d'ailleurs aussi comprendre les réticences de Dieu à nous donner une Doctrine Sacrée quand on voit ce que les catholiques ont fait de leur propre doctrine, et pire peut-être encore pour l'islam.

Il y a une autre façon de comprendre le silence de Dieu qui ne s'oppose pas à la première. Si nous attendons de la vie qu'elle nous apporte le maximum de bonheur au prix du minimum de souffrance et que nous attendons de Dieu qu'Il y contribue, au moins dans la mesure du possible, nous avons bien du mal à Le comprendre et à L'accepter car apparemment cela ne semble pas tellement être son problème. Mais, si notre vie a pour objectif l'évolution spirituelle et que notre passage sur terre constitue une école et une épreuve ; alors le silence de Dieu peut fort bien se comprendre. Que nous soyons livrés à nous-mêmes est peut-être la meilleure école que nous puissions imaginer, même si elle peut parfois être très dure. Et cette épreuve nécessite aussi le silence de Dieu. Il est clair que si l'on conçoit la vie ainsi, nous sommes dans des conditions assez idéales et le silence de Dieu peut y contribuer. Qu'en serait-il de notre évolution spirituelle si nous apprenions à l'école la Doctrine Sacrée ? Et nos choix les plus profonds et les plus significatifs se font peut-être dans l'ignorance, plutôt que dans la connaissance. Christian Sundberg nous offre

un témoignage remarquable dans son ouvrage intitulé *Mon expérience d'incarnation imminente.* Dans une telle perspective, le silence de Dieu se comprend fort bien.

Mais une telle conception et une telle attitude vis-à-vis de la vie peuvent difficilement se concevoir en dehors d'une perspective réincarnationniste. Quel sens cela pourrait-il avoir de considérer la vie comme une école si nous allons mourir un jour définitivement, ou encore, si nous ne passions ici qu'une seule fois pour ressusciter ?

Mais, si l'on n'admet pas cette finalité, alors je crains que les charges que l'on puisse relever contre Dieu risquent d'être écrasantes. Alors que, si la réincarnation existe, nous pouvons Lui accorder un non-lieu. Si nous Lui accordons ce non-lieu, il me semble que cela ne peut se faire qu'à une condition : accepter l'idée que nous sommes sur terre comme à une école. Que nous sommes là pour apprendre, pour comprendre, pour nous déterminer, pour nous relever, pour être éprouvé et non pas forcément pour tenter de récupérer le maximum de plaisir au moindre coût.

Une telle idée est terriblement subversive, car elle constitue une attitude vis-à-vis de la vie radicalement différente de l'attitude courante. En comparaison, la révolution marxiste, au plus fort de son histoire, ne représentait qu'une agitation de collégien. Pourtant, une telle subversion peut ne faire que très peu de bruit. Ceux qui sont capables d'accepter une telle idée ne sont peut-être pas nombreux. Mais surtout, celui qui l'accepte et qui en tire les conséquences, c'est à dire qui en vit, devient étranger à ce monde et à cette société. Celui qui adopte une attitude vis-à-vis de la vie radicalement autre, n'est pas subversif au sens étroit du mot et laisse la politique aux agitateurs. Sa révolution est cependant bien plus radicale, parce qu'intérieure et, pour la même raison, beaucoup moins visible et bruyante. Nous allons voir mieux encore comment l'idée de réincarnation peut être terriblement subversive.

La baguette d'Hermès

Certains de nos ancêtres possédaient un instrument remarquable dont nous avons perdu l'usage : la baguette d'Hermès. Voici ce qu'en disait Épictète :

> « C'est là la baguette d'Hermès […] apporte-moi ce que tu veux, et je te le rendrai bon. Apporte la maladie, apporte la mort, apporte l'indigence, apporte l'injure, la condamnation aux derniers supplices, tout cela, sous la baguette d'Hermès, acquerra de l'utilité.[177] »

Un quart ou un tiers d'entre nous ont découvert la baguette d'Hermès, malheureusement ils s'en servent très mal. Mais, que vous la possédiez ou non, nous pouvons déchiffrer ensemble le mode d'emploi. Si vous adoptez l'idée de réincarnation elle ne résout pas les problèmes auxquels vous êtes confrontés, ne change absolument rien aux situations dans lesquelles vous êtes, mais peut vous conduire à les considérer sous un tout autre angle. Situer les événements de notre vie dans une perspective réincarnationniste peut modifier complètement le regard que nous portons sur eux.

Les situer dans une perspective temporelle qui n'est plus celle d'une seule vie peut nous conduire à considérer que la majeure partie des choses que nous jugeons importantes aujourd'hui, en fait, ne l'est pas. Ou, à tout le moins, possède un sens radicalement différent de celui que nous leur accordons, et nous pourrions nous méprendre complètement sur leur signification ou leur insignifiance. Par exemple, ce qui pourrait être réellement important, dans une perspective réincarnationniste, serait de pouvoir transformer chacun des événements de notre vie, mêmes douloureux, en une expérience qui vous apprennent quelque chose, et non forcément les éviter. Si notre vie sur terre ne représente qu'une seconde dans l'éternité, alors tout ce qui s'y passe ne peut pas constituer réellement un drame, mais seulement une expérience.

Dans une perspective réincarnationniste, on peut fort bien penser que la disparité des destins individuels peut trouver une explication soit par la loi du karma, soit par une différence de développement, soit par la nécessité de faire des expériences différentes correspondant à notre stade et à notre perspective d'évolution. Un mendiant aujourd'hui ayant pu être prince dans une autre vie. Et il est même possible de penser que la misère noire peut être éventuellement plus favorable, du point de vue de l'évolution spirituelle, que d'être prince, une vie de pauvre pouvant être très riche au niveau des expériences. Ainsi, dans une telle perspective, on peut juger les luttes sociales comme étant un non-sens, une agitation de collégiens aveugles quant aux véritables raisons de la disparité de nos destins. Et l'acceptation de l'idée de réincarnation pourrait bien désamorcer leurs révoltes et leurs revendications qui, si elles peuvent se comprendre humainement, n'ont de sens qu'à l'intérieur de leur vision du monde.

Nombre de personnes n'aiment pas du tout l'idée de réincarnation, elles objectent que celle-ci concourt à décourager les luttes sociales. Elles ont très bien perçu le lien entre les deux. Mais l'argument porte sur l'indésirabilité de l'idée et non sur les raisons que l'on pourrait avoir de l'admettre. Mais l'(in)désirabilité d'une idée ne dit strictement rien de sa vérité ou de sa fausseté ; et ne nous renseigne guère que sur les réactions émotives de la personne qui la juge (in)désirable. Ainsi, si le lien est pertinent, à l'encontre de quoi doit-il être utilisé : de la réincarnation, ou des luttes sociales ?

Mais dire qu'il existe certaines visions du monde, certaines perspectives, à l'intérieur desquelles on doit considérer ces problèmes d'un tout autre œil, voilà ce qu'elles ne sont absolument pas disposées à entendre, même si vous avez pour cela des arguments extrêmement solides, et même si, pour valider leur vision du monde, elles ne proposent pas d'arguments sérieux.

Nombre de chrétiens font souvent une objection semblable, exprimée à l'intérieur de leur perspective, en disant que l'idée de réincarnation décourage la charité. Bien évidemment, l'idée de réincarnation ne change absolument rien à la charité en tant que telle, mais peut changer la manière dont elle s'exprime.

Remarquons que l'action de cette baguette d'Hermès ne consiste absolument pas à trouver une solution à nos problèmes mais à leur découvrir un sens et une fonction. Elle n'a donc rien à voir avec une quelconque panacée. Et c'est justement ce que refusent absolument tous ceux qui passent une bonne partie de leur temps à chercher une solution à ces problèmes. Trouver un sens et une raison d'être à la misère du monde, voilà bien ce qu'ils ne veulent à aucun prix. Ils recherchent une cause à ces problèmes, pas une raison d'être. Une cause est mécanique, aveugle et sourde, et ainsi cela justifie que l'on cherche à la combattre et que l'on tente d'échapper à ses effets ; alors qu'une raison d'être est intelligible et éventuellement légitime. Et ainsi, on n'a plus de mobile pour lutter contre elle et tenter d'y échapper. Ils recherchent une cause contre laquelle ils pourront agir, mais ne veulent surtout pas d'une raison d'être qui pourrait les conduire à accepter un état de fait.

Soit, mais il faudrait payer le prix de cette conception. Si les événements qui peuvent nous accabler ont uniquement des causes et pas de raisons d'être, il faudrait peut-être se demander si la vie n'est pas une sinistre farce. Et aussi, si ces problèmes ont une raison d'être, la recherche des causes risquent au mieux d'être vaines et, au pire, d'aller à l'encontre de la vie ou de la justice. Avec la réincarnation, l'*amor fati* de Nietzsche peut recevoir un sens, mais sans elle il est sans doute impossible d'en trouver un. Mircea Eliade nous disait :

> « À la lumière de la loi karmique, non seulement les souffrances trouvent un sens, mais elles acquièrent aussi une valeur positive. Les souffrances de l'existence actuelle sont, non seulement méritées, puisqu'elles sont en fait l'effet fatal des crimes et des fautes commises au cours d'existence antérieure, mais aussi bienvenue, car ce n'est que de cette manière qu'il est possible de liquider et de résorber une partie de la dette karmique qui pèse sur l'individu et décide du cycle de ses existences futures.[178] »

Toutefois, Eliade n'appréhende la question que sous l'angle du karma, alors qu'il faut peut-être l'appréhender aussi par rapport à l'évolution et à la nécessité d'épreuves.

On reproche souvent aux hindous leur fatalisme. Il est clair que ce " fatalisme " est la résultante à peu près inévitable de l'idée de réincarnation et de karma. « Bien que tu tiennes de savants discours, tu t'affliges sans raison. Ni les vivants, ni les morts, le sage ne les pleure[179] », nous dit la *Bhagavad-Gita*. À cette idée de fatalisme, les hindous pourraient fort bien opposer l'agitation et le caractère illusoire de nombre de réactions des occidentaux. Qui a raison ? La réponse tient peut-être dans la question de savoir si la réincarnation existe ou non.

Bouddhisme et christianisme

Plutôt que d'aborder le bouddhisme séparément, je l'étudierai en l'opposant au christianisme. Ce sera, je pense, beaucoup plus éclairant. Il est peu de doctrines qui s'opposent de façon aussi radicale et les étudier en les confrontant l'une à l'autre les éclaire mutuellement.

La plupart des philosophes ne s'intéressent guère ni au bouddhisme ni au christianisme. C'est dommage, car ces doctrines sont souvent plus cohérentes qu'eux-mêmes ne le sont, au moins sur la question du sujet et de ses conséquences. Nous allons étudier cette cohérence, aussi bien en amont, sur les plans anthropologique et ontologique, qu'en aval, sur les plans axiologique et existentiel.

Le bouddhisme et la question du sujet

Par bouddhisme, je n'entends pas ici les couches et les surcouches d'interprétations que l'on a étalées sur la pensée du Bouddha et qui contribuent surtout à l'obscurcir et à l'édulcorer, mais l'enseignement du Bouddha lui-même.

De même, par christianisme, j'entends une philosophie qui présente les notions fondamentales suivantes qui sont très directement tirées des Évangiles :

* Il existe un Dieu créateur.

* Nous sommes des âmes.

* Une philosophie du sujet et de la liberté.

* La primauté de l'Amour.

* La grande affaire de notre vie serait un choix à faire entre le Bien et le Mal, la Lumière et les Ténèbres, SDA ou SDS.

Bien évidemment, par Amour il n'est nullement question ici de ce que la plupart d'entre nous entendent par ce mot, en particulier, il n'est nullement une forme du désir. D'autre part, les notions de Bien et de Mal mériteraient d'être revisitées.

Ce sont les concepts fondamentaux d'à peu près toutes les versions du christianisme et ils sont très directement tirés des Évangiles et on voit aussi qu'ils ne sont pas liés à une quelconque christologie. La primauté de l'Amour y est essentiel et marque une différence profonde avec pratiquement toutes les philosophies, sinon toutes, nous allons voir pourquoi.

Ce sont aussi ces concepts qui sont radicalement remis en cause par la pensée moderne et il convient de tenter d'évaluer leur pertinence.

Pour certains d'entre nous, Bouddha et Jésus-Christ constituent les deux grands phares qui ont éclairé le monde. Il faut abandonner une telle idée, ils ne peuvent pas constituer tous les deux des lumières du monde. Il faut choisir et en rejeter au moins une, et ce n'est pas si facile, examinons donc les cohérences respectives ainsi que les difficultés.

Une des choses importantes est que pour le christianisme la grande affaire de la vie est un choix d'ordre moral, alors que pour les doctrines issues de l'Inde, la grande affaire de la vie est de l'ordre de la connaissance, de la sagesse. Il convient de remarquer que cette opposition peut très bien être transposée dans un mode profane à condition toutefois d'attribuer un sens à la morale. Plus généralement, il s'agit d'une opposition entre deux facultés humaines : la volonté ou l'intelligence. Où se joue donc l'essentiel de notre vie ? Dans notre aptitude à discerner et à comprendre où se situe notre plus grand intérêt, ou dans notre choix de faire fi de ce plus grand intérêt au nom d'une toute autre considération. Nous verrons cependant, qu'en ce qui concerne le christianisme, la question n'est pas si simple.

Pour ce qui est de l'anthropologie, comprendre la notion de moi, de sujet, est sans doute impossible dans le cadre d'une pensée qui considère l'homme comme n'étant qu'un corps composé d'éléments. En revanche, pour celui qui conçoit l'homme comme étant une âme individuelle, la question du sujet ne se pose pas de la même façon, comme nous l'avons vu. Christianisme et bouddhisme sont ici cohérents et ils le sont également par rapport à l'ontologie à laquelle ils se réfèrent. À vrai dire, il n'y a pas de pensée ontologique claire dans la doctrine de Bouddha, tout au plus des indications, mais son anthropologie est peut-être plus claire.

Concevoir l'homme comme étant une âme individuelle et un sujet ne peut être intelligible que dans le cadre d'une pensée théiste (ou de certains modes panenthéistes). De même qu'il est cohérent de concevoir l'homme comme un système dans le cadre d'une pensée matérialiste, élargi ou non. Cette cohérence, si elle n'a rien de très remarquable, méritait d'être notée. Il sera beaucoup plus intéressant de percevoir cette cohérence sur le plan axiologique.

Bouddhisme et christianisme divergent par exemple sur la question : le Mal est-il le produit de l'erreur ou de la volonté ? Pour Bouddha, le mal est le résultat d'une erreur. L'homme serait prisonnier d'un processus qu'il n'a en rien choisi et dont il n'est pas responsable, on ne choisit pas de se tromper. Il est victime d'une illusion : celle d'être un moi, celle-ci serait à l'origine de la souffrance. Il doit donc faire cesser cette illusion et avec la fin de celle-ci, disparaît la souffrance, et ainsi le processus des réincarnations prendrait fin. C'est le nirvana, qui n'est pas, comme certains le pensent, l'extinction du moi ; ce moi, pour Bouddha, n'a jamais existé, seul l'illusion d'être un moi existerait.

Les bouddhistes conçoivent la notion de karma comme un processus cause/effet sans aucune notion de mérite ou de démérite. Pour eux, attribuer un sens à la notion de volonté ou de mérite est une naïveté. Mais en fait, leur conception n'est en rien supérieure, en ceci qu'ils escamotent les difficultés de leur pensée et se refusent à en payer le prix. On peut le voir, par exemple, dans cette attitude analogue à celle qu'avaient les marxistes et dont on a souvent, justement, fait la critique. Si tout est processus, mécanismes, comment le disciple de Bouddha peut-il prendre sa vie en charge ?

Pour le Christ, au contraire, le Mal est une perversion de la volonté. Cela n'est pas déclaré explicitement dans les Évangiles, mais il me semble qu'ils ne peuvent se comprendre que dans cette perspective. Le Christ, par exemple, parlait des hommes de

bonne et de mauvaise volonté, qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire, sinon que le Mal n'est pas un défaut d'intelligence, mais de volonté.

Bouddha, à l'inverse, divisait le monde entre les ignorants, les illusionnés et les connaissants. Et ceci est encore cohérent avec la négation du sujet, et avec l'idée que le mal est le produit de l'intelligence. Alors que, concevoir le Mal comme produit de la volonté, ne serait pas possible à l'intérieur d'une pensée qui conçoit l'homme comme un système. L'existence d'une âme individuelle et de la liberté est une condition nécessaire pour pouvoir concevoir le Mal comme tel.

Le sens de la souffrance

Un des aspects intéressants du bouddhisme et du christianisme est leur attitude devant la souffrance, là encore, celles-ci sont radicalement opposées. Et ils sont tous deux intéressants en ceci qu'ils assument un problème que la plupart des autres doctrines escamotent : la question du sens de la souffrance. Il n'y a guère que deux attitudes possibles par rapport à cette question. Soit l'on dit, comme le christianisme, qu'elle en a un ; et il nous reste alors à assumer cette souffrance, à l'accepter. Soit l'on dit, comme le bouddhisme, qu'elle n'en a pas, et il faut alors en tirer une conclusion, ce que fît Bouddha, et celle-ci est peut-être que la vie n'a pas de sens. D'ailleurs, il niait l'existence d'un Dieu créateur pour la raison qu'il faudrait lui attribuer la responsabilité de la souffrance.

Une des idées essentielles du christianisme est donc d'affirmer que la souffrance a un sens. Beaucoup de chrétiens ne seront pas d'accord et ils la rejettent en la qualifiant de dolorisme, comme s'ils avaient dit ainsi quelque chose d'intéressant. Ils feraient bien mieux de se demander si le christianisme est réellement pensable et possible si on rejette cette idée.

En effet, la seule réponse chrétienne possible au problème de la théodicée est d'affirmer que la souffrance a un sens. Mais cela ne suffit pas ; il faut ensuite expliquer comment elle pourrait en avoir un. Il est extrêmement difficile de comprendre comment la souffrance pourrait avoir un sens si la réincarnation n'existe pas. Alors que, si on admet les idées de karma et/ou de l'évolution des âmes, la question ne se pose évidemment plus du tout de la même façon. Ainsi, en rejetant l'idée de réincarnation, le christianisme ecclésial s'est privé d'une idée clef pour expliquer comment la souffrance pourrait avoir un sens. L'Église affirme bien que la souffrance a un sens, mais elle n'explique guère comment elle pourrait en avoir un. Il y a, me semble-t-il, quatre réponses possibles à la question du sens de la souffrance :

1) Elle est une nécessité fonctionnelle.

2) Elle est nécessaire au processus d'individuation et constitue une expérience qui peut être très enrichissante.

3) Elle est purificatrice.

4) Elle est méritée par nos actes.

Que la souffrance soit une nécessité fonctionnelle est assez évident. Il existe des personnes qui ne connaissent pas la souffrance physique, cela rend leur vie et leur survie difficile. Cependant, cette explication ne semble pas à même de rendre compte de toutes les souffrances, en particulier les souffrances psychologiques. Et aucune des trois autres réponses possibles n'est réellement intelligible et acceptable sans la réincarnation.

Bouddha, à l'inverse, ne s'est jamais interrogé sur la question du sens de la souffrance et il a rejeté cette idée sans aucun examen sérieux. Il ne se situait pas dans une perspective où il aurait pu lui en attribuer un. S'il admettait la réincarnation, il lui manquait peut-être pour cela une autre idée : l'évolution. En effet, la question du sens de la souffrance ne peut sans

doute se poser qu'à l'intérieur d'une philosophie du sujet et une philosophie du sujet n'est guère intelligible sans l'évolution, comme nous l'avons vu, et en supposant qu'elle est nécessaire au processus d'individualisation.

En dehors du christianisme et du bouddhisme c'est, de toute façon, une question immense. En effet, on peut se demander : la vie n'est-elle pas une sinistre farce si la souffrance n'a pas de sens ? On pourrait paraphraser Conche en disant : " La souffrance constitue contre la vie un argument suffisant ". Si la question du sens de la souffrance est pour beaucoup totalement périmée, ou plus exactement, s'ils y ont répondu par la négative sans plus s'interroger, c'est que, dans la vision du monde qui est la leur, la souffrance ne peut pas recevoir de sens. En dehors du christianisme et du bouddhisme, la plupart des autres doctrines escamotent le problème de la souffrance en ceci qu'elles nient généralement que la souffrance puisse avoir un sens ; sans pour autant se demander si la vie, dans ces conditions, ne serait pas une sinistre farce. Un des intérêts de l'enseignement du Bouddha est qu'il est cohérent par rapport à cette question, la vie est pour lui une sinistre farce, c'est un piège où nous sommes prisonnier et son enseignement permettrait de nous en affranchir, même si nombre de ses disciples ne le comprennent pas ainsi. Le christianisme est cohérent également sur cette question dans une réponse radicalement opposée à celle du Bouddha.

Bouddhisme et fausseté de la vie

Un autre intérêt du bouddhisme ou de l'hindouisme est d'apporter une réponse intéressante à l'objection de la fausseté de la vie, que l'on peut faire aux philosophies de la négation du sujet. Tout d'abord, Bouddha était parfaitement conscient de la difficulté de vivre en accord avec la négation du sujet. Tous les bouddhistes sont convaincus que le moi n'existe pas. Mais ils sont conscients, en même temps, que cette négation est purement verbale, formelle, et qu'ils continuent, en fait, à penser et à vivre comme si ce moi existait. Toute la discipline bouddhiste consiste précisément à vivre en accord avec cette négation, et on atteint l'état de Bouddha quand on vit en accord parfait avec celle-ci. Cet effort constant d'être cohérent avec cette négation constitue un des intérêts du bouddhisme. Il est toujours facile de nier l'existence du sujet ; encore faudrait-il ne pas continuer à vivre et à penser comme si ce sujet existait. Mais on peut se demander si Bouddha lui-même est parvenu à vivre en accord avec cette négation, et le bouddhisme n'échappe peut-être pas totalement à cette idée de la fausseté de la vie.

Les différentes conceptions de la réincarnation

Une approche superficielle consisterait à penser que l'acceptation de la réincarnation validerait les religions orientales, hindouisme et bouddhisme, et invaliderait les religions occidentales. En fait, la question est plus subtile et ce qui compte vraiment ce n'est pas le rejet ou l'acceptation de l'idée de réincarnation mais plutôt la conception que l'on s'en fait.

Pour le bouddhisme, il y a réincarnation, toutefois rien ne se réincarne. Les bouddhistes parlent plutôt et très justement de renaissance, c'est un ensemble de causes et de conditions qui provoquerait une renaissance. L'âme individuelle est clairement niée par Bouddha.

Pour l'hindouisme, il est plutôt question de métempsychose, celle-ci serait la renaissance en homme aussi bien qu'en animal, pour le bouddhisme aussi d'ailleurs. Les travaux des occidentaux sur la réincarnation ne semblent guère valider la métempsychose. Les expériences de régression de mémoire attestent bien parfois de vies précédentes dans un animal, mais cela semble vraiment très rare. Mais le point important n'est pas là, il est dans la question de savoir si la réincarnation va plutôt dans le sens de la validation ou de l'invalidation de la notion de sujet, examinons ce point.

Le Vedānta nous offre une conception intéressante : la vie serait un théâtre. Nous serions les acteurs, ou plutôt les marionnettes, du grand metteur en scène, Brahmā (ou Ishvara, peu importe ici).

Les conceptions occidentales de la réincarnation présentent le plus souvent quelque chose d'assez semblable, au moins par certains côtés. Elles sont généralement associées à l'idée que nous choisissons et même préparons nos vies avant l'incarnation dans une perspective évolutionniste. La vie humaine serait donc aussi un théâtre mais dont chacun d'entre nous aurait écrit et accepté le scénario. Toute la question est donc de savoir qui élabore le scénario. Si c'est nous-mêmes cela va plutôt dans le sens de l'affirmation du sujet et inversement si c'est Brahmā, ou le karma.

Ce n'est donc pas la réincarnation par elle-même qui peut être gênante pour le christianisme, mais plutôt la manière dont nous devrons la comprendre. Cette manière pouvant s'avérer éventuellement très gênante pour l'hindouisme ou le bouddhisme. Ce qui serait très gênant pour le christianisme serait de devoir l'interpréter dans le sens de la négation du sujet, et l'inverse pour le bouddhisme et l'hindouisme.

Le point clé de cette interprétation est peut-être de savoir si nous devons considérer la réincarnation dans une conception évolutionniste et si nous préparons nos vies futures dans une telle perspective, car celle-ci n'a évidement de sens qu'en affirmant le sujet.

Il est intéressant aussi de remarquer que la conception occidentale de la réincarnation ne provient pas d'un héritage, d'une tradition, mais d'une étude expérimentale, même s'il peut s'agir d'une expérience à la première personne, ou bien d'une révélation avec le spiritisme.

Le bouddhisme et la réincarnation

La pensée de Bouddha présente pas mal de difficultés. La « pure doctrine du Tathãgata » qu'il aurait, d'après lui, trouvé tout seul, est en fait pour les trois-quarts inspirée de l'hindouisme. Bouddha n'avait pas le recul culturel que nous avons aujourd'hui, au moins par rapport à lui, pour s'apercevoir qu'il ne faisait que reprendre la plupart des concepts qui étaient ceux du milieu dans lequel il vivait. Et il n'est pas du tout évident qu'il ait apporté de la cohérence à cette pensée, bien au contraire.

Nous avons vu comment le christianisme pourrait gagner en cohérence en réincorporant l'idée de réincarnation. Pour la doctrine de Bouddha, c'est l'inverse et celle-ci pose problème. Bouddha est assez cohérent par rapport à la négation du sujet, même si cette cohérence a des limites. Une de ces limites se situe précisément par rapport à la réincarnation. Il a conservé l'idée de réincarnation, tout en rejetant totalement celle d'une âme individuelle. Du coup, bien sûr, on se demande : qu'est-ce qui se réincarne ?

L'idée d'une âme individuelle est absolument nécessaire au christianisme. La négation d'une telle âme est tout aussi nécessaire au bouddhisme, celle-ci a été radicalement niée par Bouddha, et son enseignement ne saurait se comprendre autrement. Le problème du bouddhisme, vis-à-vis de l'idée de réincarnation, est que celle-ci tend assez fortement à valider la notion de sujet, comme celle d'une âme individuelle ; or le bouddhisme nie catégoriquement ces deux notions.

Pour Bouddha, une vie est la continuation d'une autre à cause de l'effet du karma ; mais il n'y aurait rien qui se réincarnerait. Pour lui, tout dans l'être humain est composé d'éléments, y compris (peut-être) la conscience, et ces éléments se dispersent à la mort et rien ne se réincarne. Et l'être humain qui prolonge une existence et dont il serait la renaissance se constitue avec d'autres éléments provenant d'autres individus.

Pratiquement, tous les fabricants ou les adeptes d'une doctrine ont un ou plusieurs trucs pour se dérober devant les légitimes questions et les objections qu'elle peut susciter. C'est même cette façon de s'esquiver qui en font des escroqueries intellectuelles. Nous avons vu le moyen qu'emploie l'Église. Ceux du marxisme ou du freudisme sont connus et éculés. Bouddha et ses disciples après lui ont le leur, il consiste à revendiquer une attitude purement pragmatique et que toutes les questions d'ordre philosophique seraient une perte de temps en fonction du but que le bouddhisme propose : la cessation de la souffrance. Une telle attitude serait tout à fait légitime si le bouddhisme était effectivement une pure technique et qu'il soit neutre vis-à-vis de toute prise de position d'ordre philosophique. Il n'en est évidemment rien, et le bouddhisme affirme un certain nombre de choses dont certaines sont passablement ahurissantes et qui ne sont nullement interrogées. Jouer sur les deux tableaux confère au bouddhisme une position très commode. Mais, après tout, c'est une attitude courante, seuls les tableaux changent.

Si la réincarnation est une idée constitutive du bouddhisme, la conception qu'il en a, doit être cohérente avec son anthropologie. Voici les propos qu'a recueillis Alexandra David Néel :

> « Un ermite contemplatif tibétain […] me dit :
>
> Ceux qui veulent se convaincre de leur durée en se fondant sur la croyance aux réincarnations et aux souvenirs qu'ils conservent – ou que d'autres prétendent conserver – de leurs vies précédentes font fausse route. Ils croient que leur *Moi* est un bloc homogène, tandis qu'il est, comme le Bouddhisme l'enseigne, un agrégat et que chacun des éléments qui composent ce groupe est essentiellement transitoire, n'existant momentanément, qu'en dépendance de causes multiples.
>
> Il est absurde de dire : *je suis* une réincarnation de Tsong Khapa, de Srong bstan Gampo ou de n'importe quelle autre personne. Cependant, les groupes qui ont vécu sous le nom de Tsong Khapa, de Srong bstan Gampo ou de n'importe quel autre individu étaient composés, comme nous le sommes, de sensations, de perceptions et de consciences.
>
> L'activité de ces éléments, comme toute autre activité physique ou mentale, engendre des forces (énergies). Celles-ci rayonnent et alors qu'elles rencontrent des conditions propices et des groupes (des individus) réceptifs, elles s'incorporent à ces groupes – se réincarnent et poursuivent leur vie.
>
> Il ne faut donc pas dire : « *J'ai été* Tsong Khapa » ou : « *j'ai été* Srong bstan Gampo », mais l'on peut penser : telle perception, telle sensation, telle prise de connaissance que je ressens actuellement ont pu être éprouvées par l'une ou par l'autre de ces personnalités ou par d'autres qu'elles. Maintenant, elles manifestent la persistance de leur existence par l'intermédiaire du groupe que j'appelle *Moi*.
>
> D'ailleurs, il ne s'agit pas exclusivement d'hôtes qui nous sont légués par nos devanciers. Perceptions, sensations, consciences-connaissances voyagent à travers le monde et ne sont le bien propre d'aucun de nous.[180] »

La conception de la réincarnation donnée par ce tibétain est en effet la seule qui soit compatible avec l'enseignement de Bouddha. Toutefois, elle suppose qu'il n'y aurait rien entre deux incarnations, et ce n'est pas du tout ce que nous observons.

Ainsi, par une étonnante ruse de l'histoire, bouddhisme et christianisme ont adopté, vis-à-vis de la réincarnation, une attitude opposée mais tout aussi problématique par rapport à l'ensemble de leur doctrine. Et ils auraient été, l'un et l'autre, beaucoup plus cohérents en adoptant la position inverse de celle qui fût la leur.

Ils s'opposent sur un autre point et ils sont reliés. Bouddhisme, hindouisme et christianisme s'accordent en ceci qu'il convient de mettre fin à l'égocentrisme. Presque toutes les formes issues de l'hindouisme considèrent que l'ego est nécessairement égocentrique et qu'il n'y a pas de moi derrière celui-ci, et c'est l'ego qui nous individualise.

Dans cette perspective, mettre fin à l'ego, c'est mettre fin au " moi ", qui n'existe pas en fait, disons plutôt mettre fin à ce qui nous individualise. Alors que, pour le christianisme, il s'agit de purifier le moi de l'égocentrisme et certainement pas d'y mettre fin. Un moi purifié de l'égocentrisme est possible pour le christianisme, mais pas pour l'hindouisme et le bouddhisme.

La plupart des occidentaux qui admettent l'idée de réincarnation l'interprètent de façon totalement différente des hindouistes. Ils la situent en général dans une perspective évolutionniste complètement étrangère à l'hindouisme et cette interprétation est totalement incompatible avec celui-ci, elle ne s'accorde ni avec l'ontologie, ni avec l'anthropologie ni avec la finalité et les valeurs.

Toute la question est de savoir si nous sommes, ou non, des âmes individuelles. Il n'est pas du tout évident que même une étude approfondie des phénomènes concernant la réincarnation pourrait trancher une telle question. Si c'était possible, l'une ou l'autre de ces religions serait radicalement invalidée, mais pas forcément celle qu'on croit. Mais, même si c'était le cas, cela ne changerait vraisemblablement pas grand chose en pratique. Que l'on soit athée, chrétien ou bouddhiste, il existe toujours mille et une façons de se dérober au verdict de l'expérience.

L'interprétation évolutionniste ne s'accorde pas du tout non plus avec la manière dont la plupart d'entre nous considèrent la vie. L'immense majorité d'entre nous pensent que la seule chose que nous aurions à faire dans la vie est de maximiser le bonheur et de minimiser la souffrance. Mais si une telle perspective n'était pas du tout pertinente ? Et si nous n'étions pas venus pour cela et que nous aurions choisi de nous incarner dans une toute autre perspective ? Il est difficile de remettre en cause plus profondément la philosophie de la plupart d'entre nous, et c'est bien la raison pour laquelle les expériences et observations sur la réincarnation sont particulièrement intéressantes et surtout celles qui tendent à montrer que nous aurions choisi le scénario de notre vie dans une perspective évolutionniste avant de nous incarner. Et si nous n'étions pas là pour le bonheur mais pour tout autre chose et que tout cela ait un sens ? Christian Sundberg[181] nous explique très bien la cohérence d'une telle perspective.

Hindouisme et réincarnation

L'idée de réincarnation s'articule très mal avec toutes les religions d'origine indienne, bien qu'elle leur soit constitutive. Nous venons de voir les difficultés que posait la réincarnation pour le bouddhisme, pour l'hindouisme en général, c'est plus subtil.

Parler de l'hindouisme n'est pas facile, ce n'est pas une religion, mais l'ensemble des religions adoptées par le subcontinent indien. Cela comprend d'ailleurs le bouddhisme, lui-même issu de l'Inde. Elles présentent toutefois une certaine unité. J'en avais une vision et une compréhension plutôt confuse jusqu'à ce que j'aille au cours de François Chenet qui nous a exposé les six points communs aux différents hindouismes comme au bouddhisme, clé de compréhension de ces doctrines. Cette clé vous ne l'obtiendrez pas auprès des maîtres spirituels ou des tenants de ces religions. Car ils sont chacun à l'intérieur de leur propre tradition et n'ont aucune vue d'ensemble, seul un indianiste peut vous les donner parce qu'il possède une connaissance globale de ces traditions. Voici ces six points communs :

1) La réincarnation
2) Le karma
3) Le samsara (la roue des réincarnations)
4) La libération (la fin du samsara)

5) L'idée qu'il n'y a pas de moi, c'est l'ego qui nous individualise. Celui-ci est le produit de qualités négatives, essentiellement l'illusion, et il s'agit surtout de l'illusion d'être un moi. Il faut mettre fin à ces qualités négatives et quand on y a mis fin, on ne fait plus qu'un avec la totalité.

6) Le temps cyclique.

On peut trouver des exceptions en Inde, mais elles sont plutôt rares. Ainsi, Ramana Maharshi n'admettait pas la réincarnation. Si je dis que pour l'Inde ce sont des qualités négatives qui nous constituent, n'y voyez pas le moins du monde une critique contre cette position. C'est une idée forte, et la seule attitude valable est de savoir si elle est vraie ou fausse.

Il y aurait beaucoup de nuances à apporter et de commentaires à faire. Par exemple, l'idée du temps cyclique est bien autre chose qu'une simple conception du temps. C'est l'idée qu'un jour ou l'autre l'Univers reviendra à son point de départ et repartira pour un autre cycle. Et surtout que le cycle suivant ne sera pas le prolongement du précédent. Il ne restera donc absolument rien de nous dans le prochain cycle. Ainsi, tout ce que vous ferez, en définitive, ne changera rien. Alors que, dans la conception que nous avons en Occident, au moins pour les conceptions spiritualistes, l'Univers portera définitivement la trace que chacun de nous y aura imprimée, même si elle est infime.

Un point important qui les distingue est la question de savoir s'il y a une intention à l'origine de l'Univers. Pour le bouddhisme, la philosophie Sâmkhya et le jaïnisme, il n'y a pas d'intention. Pour l'Advaita-Vedānta, il y a une intention, c'est le jeu de Brahmā (*līlā*). Je parlerai maintenant de celui-ci, la forme majeure de l'hindouisme et sans doute la plus intéressante. Sur le plan ontologique, l'idée fondamentale est que tout est Un, comme presque toujours en Inde. L'hindouisme n'est donc certainement pas un polythéisme comme le pensent ceux qui ne le connaissent pas.

On voit aussi que ces concepts communs ne sont nullement fondamentaux et, selon les différentes doctrines, ces six points sont articulés de façon différente à une conception ontologique et anthropologique. La manière dont elles s'articulent avec ces concepts plus fondamentaux est la clé de la compréhension de chacune, et aussi l'essentiel des difficultés de ces doctrines sont concentrées dans cette articulation.

Dans le tableau de la page 191 j'ai posé deux versions possibles d'une théorie panthéiste selon qu'elle admet, ou non, l'existence d'une âme individuelle. C'est le point clé, comment devons-nous interpréter une doctrine panthéiste, en niant ou en affirmant le sujet ? L'hindouisme n'est pas toujours clair là-dessus, cela dépend des différentes doctrines. Dans l'hindouisme classique la négation du sujet était largement dominante, mais quelques interprétations ont pointé timidement vers l'affirmation du sujet. La pointe la plus avancée et la plus récente de celles-ci étant l'enseignement d'Aurobindo. Ce qui m'intéresse maintenant est : comment associer la réincarnation avec la négation du sujet.

Qu'est-ce qui nous individualise ? Pour le Vedānta, c'est l'ego, et toute la question est là. Est-ce que ce qui nous individualise sont des qualités positives, la liberté, l'amour, la volonté, l'intelligence, la conscience morale et donc les qualités d'une âme ou, comme l'Inde l'enseigne, ce sont des qualités négatives, des processus et des illusions ?

On peut dire que pour les philosophies indiennes nous sommes complètement aliénés et que nous ne pouvons sortir de cette aliénation qu'en faisant un avec la totalité. Il s'agit donc d'une fusion avec Brahmā alors que pour le christianisme il s'agit d'une communion avec Dieu.

Si nous avons des qualités positives qu'il nous faut développer, alors nous sommes dans une perspective évolutionniste et une philosophie du sujet et cela se rapproche d'une perspective chrétienne. Mais, si ce qui nous individualise sont des qualités négatives, auxquelles nous devons mettre fin, nous sommes dans une perspective hindouiste, non évolutionniste, et une philosophie de la négation du sujet.

Or, l'idée de réincarnation s'articule très bien avec une perspective évolutionniste et une philosophie du sujet. L'idée d'évolution cependant n'existait pas en Inde bien qu'elle n'ait vraiment de sens que dans une perspective réincarnationniste, et elle s'accorde difficilement avec l'idée que tout est Brahmā. Il est difficile de trouver un sens à l'idée l'évolution dans une telle perspective.

Et aussi, une des notions clef du Vedānta est l'idée de *līlā*, le jeu de Brahmā. Il serait acteur, metteur en scène et spectateur de toutes choses. Soit ! Pourquoi pas. Mais, qu'a-t-il besoin de la réincarnation pour jouer son jeu ? C'est encore un autre problème. Quel sens peut avoir la réincarnation dans ce jeu ?

L'hindouisme aussi est nihiliste. Pour celui-ci, le but de la vie est la libération (*moksha*), le concept correspondant dans le christianisme est celui de salut. Toutefois, il y a entre les deux de notables différences : la libération est le retour à l'état d'origine et la dilution de notre individualité dans le Brahmā. Alors que dans le christianisme, il s'agit d'une communion avec Dieu et non d'une dissolution de notre individualité. Mais quel sens cela pouvait-il avoir de sortir du sein de Brahmā si la seule chose que nous aurions à faire serait d'y retourner, et cela sans l'ombre d'un changement puisqu'il s'agit d'un retour à notre état originel ? Et donc, quel sens aurait la vie dans ces conditions ? Ceci n'est nullement une critique de ma part, la seule question intéressante est de savoir si c'est vrai. Ma critique porterait plutôt non pas sur l'hindouisme lui-même mais sur les hindouistes qui ont complètement escamoté cet aspect.

Il y a derrière ces questions un immense enjeu existentiel. Si ce sont des qualités négatives qui nous constituent en tant qu'individu, cela conduit à nier le sujet. Qui sommes-nous si l'ego est un ramassis de qualités négatives et qu'il n'y aurait pas de moi ? Ainsi, on peut fort bien admettre l'existence d'une âme individuelle tout en niant le sujet. C'est un peu plus compliqué, pour le Vedānta, cette âme n'est pas vraiment individuelle. Elle n'est qu'un fragment d'un Esprit universel, et cette parcelle ne se maintient dans son individualité que par les qualités négatives qui constitue l'égo, et en mettant fin à celles-ci il y a résorption dans cet Esprit universel.

En d'autres termes, l'idée de réincarnation et d'une âme individuelle tend à valider fortement la notion de sujet. Le panenthéisme indien tend, au contraire, à nier tout aussi fortement cette notion. Il est sans doute difficile d'articuler la réincarnation avec la négation du sujet. Pour cela, il semble nécessaire d'admettre que nous sommes le produit de qualités négatives, et surtout, que des qualités négatives. Mais comment considérer que l'homme n'aurait aucune qualité positive ? Est-ce mon conditionnement d'occidental qui m'empêche de comprendre comment ces notions peuvent s'harmoniser ? Ou est-ce le conditionnement des orientaux qui les empêchent de voir le problème ? Quoi qu'il en soit, c'est sans doute une question clef.

Quel chemin pour une philosophie spiritualiste aujourd'hui ?

Si le matérialisme s'effondre, comme il est vraisemblablement en train d'en prendre le chemin, quelle forme pourra prendre une philosophie spiritualiste qui lui succédera, ainsi qu'à la postmodernité ?

Un spiritualiste aujourd'hui ne peut plus décemment adhérer aux salades de mots qui constituent une religion ; c'est la position de ceux qui appartiennent au mouvement new age. En effet, cette démarche se caractérise par une perspective spiritualiste qui n'adhère à aucune religion, et même s'en méfie, tout en s'y intéressant et en s'en nourrissant. L'individu y est seul juge des idées auxquelles il adhère, alors qu'une religion est une démarche collective. Mais, d'un certain point de vue, une démarche individualiste n'est guère satisfaisante non plus en ceci que la vérité est une et qu'il n'y a aucun sens à réaliser sa petite salade personnelle en fonction de ce qui nous convient, nous arrange et nous rassure. Toutefois, c'est une démarche nécessaire car les grandes religions n'ont plus aucune réelle crédibilité, en supposant qu'elles en aient jamais eu, et leur pluralité incite à s'en défier, comme nous l'avons vu.

Ma démarche se situe donc tout à fait dans une perspective new age, au moins sur ce point précis, toutefois ma convergence avec le new age s'arrête ici. Car rien n'empêche d'adopter une telle attitude en s'efforçant à la rigueur, c'est-à-dire dans une attitude véritablement philosophique, c'est même, à mon sens, la seule démarche valable aujourd'hui.

La plupart des adeptes du new age admettent la réincarnation tout en se situant, en général, dans une perspective évolutionniste, et aussi la plupart sont friands d'hindouisme ou de bouddhisme et très distants et réservés par rapport au christianisme. Ils se caractérisent également par une tentative d'effacement des différences et des spécificités, ce qui est le meilleur moyen pour ne plus rien y comprendre. Ils prétendent d'ailleurs souvent que les religions sont une quant au fond, mais sans être à même de déterminer en quoi consiste ce fond. En mettant en avant ces différences, j'espère avoir réussi à ce que nous y voyons un peu plus clair.

Andrew Cohen remarquait très justement que la notion d'évolution était étrangère à toutes les formes religieuses que nous avons connu et que celle-ci est désormais commune à nombre de démarches spiritualistes ; il s'agit évidemment de l'évolution des individus et non des espèces. Il va falloir décider de ce que nous faisons de cette notion.

La notion d'évolution nécessite au moins deux conditions de possibilité : une philosophie du sujet et la réincarnation. Et la notion de sujet est la plus évidente et la plus nécessaire : qu'est-ce que pourrait bien signifier l'évolution si aucun sujet n'évolue ? La réincarnation est peut-être un peu moins indispensable mais néanmoins on voit mal comment une évolution pourrait s'opérer sans celle-ci. Et il nous faut aussi prendre la mesure de la rupture radicale dans les conceptions spiritualistes classiques qu'entraîne la notion d'évolution.

Pour le christianisme, il s'agit évidemment d'une toute autre interprétation de celui-ci que celles qui ont été élaborées dans l'histoire. Mais il n'y a aucun obstacle de fond dans une telle perspective, au contraire. Ceci parce que le christianisme est une philosophie du sujet et d'autre part que la réincarnation rend cette notion d'évolution tout à fait crédible. Et il y a aussi que les concepts fondamentaux du christianisme se comprennent très bien dans une telle interprétation.

Mais elle n'est pas compatible avec le bouddhisme ou l'hindouisme, la négation du sujet la rend inintelligible. D'autre part, la notion d'éveil pour le bouddhisme ou de libération pour l'hindouisme signifie un aboutissement, un achèvement et cela ne se marie guère avec la notion d'évolution. Ces doctrines les comprennent d'ailleurs comme un retour à l'état originel, ce qui n'est pas non plus compatible avec celle-ci.

Pour l'hindouisme ou le bouddhisme, nous pouvons aboutir à un état qui peut prendre plusieurs formes et plusieurs noms : *sat-chit-ananda*, *samādhi, moksha*, *éveil* ou *nirvana*. Une étude un peu approfondie de ces notions déborderait du cadre de cet ouvrage et sortirait de ma compétence, c'est d'ailleurs une affaire très complexe. Toutefois, on peut remarquer que dans les approches modernes de l'interprétation de ces notions, on peut souvent y trouver l'amour, ce qui n'est pas le cas dans les conceptions classiques de ces doctrines.

Néanmoins, nombre de ceux qui se sentent proches du bouddhisme ou de l'hindouisme ne l'entendent pas ainsi. Car c'est plutôt le néo-hindouisme ou le néo-bouddhisme qui les attirent, ce dont ils n'ont même pas conscience. Et il règne dans ceux-ci la même confusion mentale, la même pagaille intellectuelle, que celle dont ils sont coutumiers, ils sont donc en terrain connu. Leur anti-intellectualisme forcené ne peut d'ailleurs les conduire qu'à une telle pagaille. Et le point principal consiste sans doute en ceci que nous ne pouvons certainement pas associer une philosophie du sujet et donc une perspective évolutionniste ni à l'hindouisme ni au bouddhisme (pour l'hindouisme c'est un peu plus compliqué).

Trois époques à l'hindouisme

Et si vous rencontrez des hindouistes, des bouddhistes ou des orientalisants il y a de fortes chances qu'ils ne partagent pas du tout mes propos. En effet, il faut savoir que les indianistes distinguent trois époques de l'hindouisme : l'hindouisme ancien, l'hindouisme classique et le néo-hindouisme (c'est valable aussi pour le bouddhisme). Je parle ici de l'hindouisme classique et de l'enseignement de Bouddha et il y a de fortes chances pour que les interlocuteurs que vous pourriez rencontrer soient plutôt versés dans le néo-hindouisme ou le néo-bouddhisme. Et ceux-ci ressemblent plutôt à une bouillie où l'on peut raconter un peu n'importe quoi, en particulier, les néo-hindouistes ou bouddhistes sont rarement clairs sur la question du sujet.

Je pense que ce qui a conduit à la formation du néo-hindouisme et du néo-bouddhisme est que, sous l'influence du christianisme, ils ont récupéré la notion d'amour. Mais on peut leur faire plusieurs critiques :

1) Ils ne reconnaissent pas cet emprunt au christianisme. Ils font comme si l'hindouisme ou le bouddhisme enseignait l'amour depuis des temps immémoriaux, ce qui est faux. L'amour était chez eux synonyme d'attachement, était considéré comme un processus négatif car il était source de souffrance et plutôt à éviter. Cet amour-là faisait partie de l'ego et était à bannir ; et surtout, ils n'en concevaient pas vraiment d'autres formes.

2) Ils ne comprennent cependant pas vraiment la manière dont le christianisme conçoit l'amour et ils l'appréhendent de façon beaucoup moins noble et profonde que celui-ci.

3) Ils ne perçoivent pas les contradictions logiques avec les concepts de leur propre tradition. Et notamment, qu'ils ne sont plus dans une philosophie de la négation du sujet, tel que l'Inde l'a presque toujours été.

Toutefois, il convient de préciser que dans l'hindouisme classique, il existait une tension autour de la question du sujet. Dans le néo-hindouisme, cette tension est ignorée, la question du sujet escamotée, et on rencontre une extrême ambigüité sur cette question. Cette tension se manifestait entre le Vedānta, la branche majeure de l'hindouisme, et la voie de bhakti issue de la Bhagavad-Gita. En particulier, celle-ci parle d'amour de façon positive, ce qui n'est normalement pas le cas dans les religions indiennes. Sauf que, chaque fois que la Gita emploie ce mot, il est systématiquement associé au mot dévotion, ce qui constitue une compréhension de l'amour assez particulière et qui n'a rien à voir avec celle du christianisme. De même, et corrélativement, la Gita introduit en catimini l'idée de sujet.

Cette tension a donné lieu à l'élaboration du Dvaita Vedānta, une tentative de conciliation d'une philosophie du sujet avec le panenthéisme indien.

Pour ceux qui se réclament d'une démarche spiritualiste qui veut, comme le new age, reconsidérer à nouveau frais la question religieuse, mais qui, à la différence du new age, ne rechignerons pas à penser, il leur faudra résoudre cette contradiction. C'est-à-dire, soit nier le sujet et pencher ainsi vers l'hindouisme ou le bouddhisme, ou bien affirmer le sujet et pencher vers une philosophie de type chrétien. Car, comme j'espère l'avoir un peu montré, ce sont les meilleures expressions des philosophies de la négation ou de l'affirmation du sujet. On peut, bien sûr, laisser la question ouverte, mais il est préférable ne pas l'ignorer comme on le fait trop souvent.

Avec la réincarnation et l'évolution, le christianisme dont il s'agit ici est évidemment en rupture avec ses formes traditionnelles. Il s'agit en somme aussi d'un néo-christianisme, c'est la position du christianisme spirite ou de Rudolf Steiner qui ont élaboré une conception du christianisme bien plus cohérente et crédible que ses formes historiques. Les difficultés des néo-hindouismes tournent donc autour de la question du sujet et de ses implications, le caractère de ces néo-christianismes consiste à élaborer une philosophie du sujet plus cohérente que dans les formes classiques.

Le christianisme aujourd'hui ne peut plus guère être que philosophique. Je parle de son aspect public, c'est-à-dire de son narratif comme on dit de nos jours, je ne parle évidemment pas de ce qui se passe dans aux tréfonds de chacun. Nous avons vu que le recours complètement abusif à la foi interdit de continuer plus longtemps d'y faire référence. Des individus peuvent s'y fier, c'est leur affaire, mais on ne peut plus décemment tenir un propos à partir d'elle. Et cela signifie que la raison devrait tenir une place majeure et qu'elle devra être totalement émancipée non seulement de toute autorité mais aussi de toute subordination à la foi, comme à toute croyance. Dans ces conditions, le christianisme deviendrait une philosophie comme une autre et non plus une religion. Il ne s'agit pas pour autant d'une démarche rationaliste, ainsi le christianisme spirite est censé s'inspirer d'une révélation provenant des contacts avec les esprits des défunts et celui de Steiner provient de ses excursions dans les mondes suprasensibles.

Quoi qu'il en soit, le point central pour une démarche spiritualiste aujourd'hui se situera autour de la question du sujet et de celle d'évolution ainsi que du sens que nous attribuerons à l'amour, et ces notions sont étroitement liées.

La théorie de l'évolution des espèces a constitué pour le catholicisme un coup assez sévère, sa doctrine traditionnelle s'accommodant relativement mal de cette conception. En fait, c'est seulement pour le catholicisme que la notion d'évolution constitue un problème et le christianisme s'accommode fort bien d'une conception évolutionniste et de la réincarnation, il n'est même guère réellement intelligible que dans ce cadre, parce que c'est une philosophie du sujet. Si l'on accepte l'idée d'une évolution des espèces, et celle-ci est incontournable, ainsi que la réincarnation, l'idée d'une évolution des individus s'impose assez fortement. Une conception évolutionniste de la réincarnation signifie que nos facultés ne nous sont pas données mais sont à développer au cours de vies successives, et c'est également étranger à l'esprit de l'Inde où il ne s'agit pas de développer des facultés positives mais de se débarrasser de processus négatifs. Et aussi, le processus de chute et de rédemption s'inscrit simplement dans un autre contexte temporel en devenant, par la même occasion, bien plus intelligible et en résolvant certaines difficultés aussi vieilles que la tradition catholique.

Bien entendu, les concepts de chute et de rédemption ne seront plus du tout compris de la même façon que les conçoit le christianisme ecclésial. Et eux non plus, à condition d'être revisités, ne peuvent guère être évités, comme nous venons de le voir. La notion de chute résulte de l'observation de l'état du monde et elle est présente à peu près partout sous différentes formes. Tel que nous le voyons, on ne peut guère en rendre compte que, soit par un manque d'évolution de l'humanité, soit par une déchéance, ou les deux à la fois. Sauf que, l'hypothèse d'un défaut d'évolution semble plutôt insuffisante et l'idée d'une déchéance est difficilement évitable ; ce n'est tout de même pas un défaut d'évolution qui affectait Fish. La rédemption consiste à mettre fin à cette déchéance.

Par contre, hindouisme et bouddhisme ne s'accorde pas avec l'idée d'une évolution des individus. Et ceci, parce qu'une des idées centrales est que l'individu est le produit de qualités négatives, ce que l'on appelle l'ego, qui nous sépare de la totalité. On voit mal comment on pourrait marier une telle idée avec celle d'évolution et elle est constitutive des doctrines indiennes classiques.

Certains personnes, comme le père Verlinde, ne manquent pas de remarquer, à juste titre, que les occidentaux qui admettent l'idée de réincarnation l'interprète généralement de façon radicalement différente de celle qui prévaut en Orient. Sans doute, mais pourquoi devrions-nous l'interpréter à la façon orientale plutôt qu'occidentale ? Toutefois, il ne s'agit pas seulement de deux interprétations différentes de la réincarnation, l'enjeu est ailleurs et bien plus profond ; il s'agit du sens que nous attribuons à la vie. Une étude sérieuse de la réincarnation permettrait peut-être de trancher la question. En faveur de qui ?

Je vais essayer d'aborder la question d'une façon plus simple et plus parlante en définissant la spiritualité ainsi : la recherche d'un accomplissement de l'amour et de la sagesse. L'opposition entre le christianisme et les doctrines indiennes pourra ainsi peut-être s'exprimer de façon plus simple et profonde en investiguant les rapports de l'amour et de la sagesse.

Le fin mot de la sagesse indienne, hindouisme comme bouddhisme, consiste à dire que le moi n'existe pas, que seul l'ego existerait, et donc que la notion de sujet n'a pas de sens, ceci parce que tout est Un. La question d'une telle unité est plus compliquée pour le bouddhisme ou la philosophie Sāṃkhya, puisqu'il s'agit de dualismes, mais cela ne change rien au niveau existentiel ; d'autre part, ce n'est pas pour la même raison que le bouddhisme nie le sujet, comme nous l'avons vu. Conséquemment, l'amour non plus n'a pas de sens, il est synonyme d'attachement, et serait une illusion dont il faudrait nous débarrasser.

À l'inverse, la sagesse chrétienne nous dit que l'amour constitue ce qui est réellement important et il affirme même que l'authentique sagesse est seulement la sagesse du cœur, autrement dit, du point de vue chrétien, la sagesse indienne serait une fausse sagesse. De même d'ailleurs, que la sagesse chrétienne est tout à fait insuffisante et élémentaire du point de vue des religions issues de l'Inde.

On peut ainsi se demander où se trouve la spiritualité authentique. Ou bien on attribue un sens à la notion de sujet et à l'amour et il devient difficile de considérer les démarches indiennes comme étant des spiritualités authentiques ou bien on ne leur attribue aucun sens réel et c'est alors seulement en Inde que résiderait l'authentique spiritualité. C'est ce que pensait René Guénon, qui a d'ailleurs complètement escamoté la question du sujet et c'est sans doute la principale raison qui peut nous empêcher de le prendre au sérieux. Dans cette perspective, les chrétiens, tout au plus, seraient sur la voie et une voie adaptée à leurs particularités spécifiques. Mais, quelle que soit la position que l'on adopte, la question mérite de sérieuses investigations.

Il est très intéressant de remarquer que l'opposition entre le christianisme et les doctrines indiennes se retrouve jusque dans les phénomènes mystiques respectifs. Par exemple, un phénomène propre au mysticisme chrétien, et malheureusement très méconnu même chez les chrétiens, est l'*incendium amoris*[182] (l'incendie d'amour). Il est nettement plus rare que les stigmates et bien moins connu, l'un des derniers à l'avoir manifesté est le Padre Pio. Il survient à la suite de l'amour pour Dieu qui anime la personne, sa température corporelle grimpe, chez certains d'entre eux cela devenait insupportable et ils se sont parfois déshabillés pour se rouler dans la neige. L'important ici est la signification de ce phénomène, il traduit bien l'essence même du christianisme en ceci que l'amour est poussé à un degré extrême. En effet, le christianisme n'est certainement pas une voie du milieu, il ne se plait que dans les extrêmes, et l'*incendium amoris* constitue sans doute l'apogée de la vie chrétienne, avec les stigmates. Mais ce type de phénomènes est totalement inconnu de l'Inde, ce qui lui correspond en Orient est la pratique du *toumo*. Mais le *toumo* n'est absolument pas lié à l'amour et il résulte d'une pratique alors que l'*incendium amoris* est spontané.

Même les pratiques correspondent aux philosophies respectives. Ainsi, il convient de remarquer que la méditation que nous propose l'Inde consiste à tourner le regard vers l'intérieur, alors que la pratique correspondante en Occident, la prière, consiste à tourner le regard vers Dieu.

Henri Le Saux mérite ici une attention particulière. Il a été pendant vingt ans moine bénédictin puis est parti en Inde dans un but d'évangélisation. Sauf que c'est lui qui s'est converti à l'hindouisme mais sans jamais abandonner ou renier le christianisme. Et ce qui est intéressant est qu'il était complètement tiraillé et déchiré entre les deux :

> « Souvent je rêve de mourir, car il me semble qu'il n'y a plus d'issue pour moi en cette vie. Je ne puis être à la fois hindou et chrétien, et je ne puis non plus être ni simplement hindou ni simplement chrétien. Alors quel sens à vivre ? Quel découragement de vivre.[183] »

Il nous donnait aussi la recette d'une salade new age qu'il n'appréciait guère :

> « À son ami le chanoine Lemarié, il parla de cette Française dévouée au Sacré Cœur et à Fatima, qui considérait le Bouddha, Shiva, et Ramana Maharshi comme ses gourous ; et de cette femme médecin venue en Inde, qui était devenue en premier lieu moine bouddhiste, puis théosophe ; elle avait ensuite épousé un hindou, puis était allée d'ashram en ashram « réalisant sans doute en sa simplicité un cocktail spirituel aussi imbuvable que les " cocktails " de liqueurs dont sont si friands vos voisins d'outre-manche.[184] » »

Il disait aussi : « Le mythe hindou, tout comme le mythe chrétien, doit être laissé en arrière.[185] »

Le Saux est souvent considéré comme un exemple du dialogue interreligieux. Il nous a certainement montré ce qu'il faut faire, qui consiste de prendre à bras le corps le christianisme et l'hindouisme tout en étant parfaitement conscient de ce qui les oppose.

Toutefois, il nous a montré aussi ce qu'il ne faut pas faire, et qui consiste à se dérober devant les questions que cela pose, et il est clair que les plus grandes questions sont le sens et la valeur de l'amour et la question du sujet. En effet, avec Jacques-Albert Cuttat, ils avaient formé un groupe de rencontre interreligieux. Lors d'une discussion entre eux, Le Saux rompit la discussion ainsi que sa relation avec Cuttat. Voici ce que dit sa biographe, Shirley Du Boulay :

> « Quoique tout le monde s'accordât à reconnaître que cette rencontre avait été fructueuse et couronnée de succès, elle suscita une remarque qui circula et jeta un doute sur l'intégrité chrétienne d'Abhishiktananda [Henri Le Saux], remuant de nouveau son angoisse bien connue et le blessant au plus profond de l'âme. Bien que la remarque provînt du Dr

Cuttat en personne, dont Abhishiktananda savait qu'il respectait entièrement son intégrité, Abhishiktananda en fut tellement blessé qu'il n'assista plus jamais à une autre rencontre et le « groupe Cuttat » continua sans lui. L'importance de sa blessure en dit long sur les tensions qui l'habitaient ; si même ses amis intimes ne pouvaient comprendre son entière loyauté envers l'hindouisme et le christianisme à la fois, ne pouvaient comprendre la profondeur de sa foi chrétienne ou son dévouement à la vérité sise au cœur des deux traditions comment alors pouvait-il lui-même accepter cette « double appartenance » dans laquelle il se trouvait ? [...]

Pis encore, et Abhishiktananda le savait peut-être au fond de lui, si la remarque avait été prononcée innocemment (et nous ne savons pas exactement ce qui fut dit) alors il existait réellement un problème de fond. Le Dr Cuttat écrivit à ce sujet quelques années plus tard. Ce problème, si central des difficultés d'Abhishiktananda, avec lui-même et avec les autres, mérite que soit extraite la citation complète de cette lettre. Cuttat réagit au récit d'Abhishiktananda sur sa rencontre avec Gnânànanda dans *Guru et disciple* :

« Ma première impression fut excellente sur toute la ligne. Le cher Swamiji Abhishiktananda-ji explique les choses les plus difficiles et subtiles d'une manière remarquablement simple et claire. Je me sentais entouré de l'atmosphère profondément contemplative de l'Inde. Encore une fois, grâce au Père Le Saux, j'eus le privilège de faire l'expérience que brahman est *l'unique réalité*.

Après plusieurs jours de contemplation dans cette perspective de Shri Gnânànanda-ji, je ressentis une étrange tristesse. Je pris soudain conscience qu'il manquait un élément essentiel à cette voie jnanique vers le Suprême. Tout sans exception était envahi et la béatitude centrées dans mon propre Soi, toute la réalité était lumineuse et transparente, et pourtant tout ce bonheur était dénué d*'amour*. Il n'y a dans cette voie ni amour pour Dieu ni amour de son prochain, aucun des deux n'est aimé comme autres. Swami Abhish. vit dans le monde heureux de la *solitude sacrée*.

J'espérais tout d'abord, en lisant le livre, que quelque chose transparaitrait vers la fin de l'amour du Christ envers Dieu. En vain. Le lecteur chrétien est coupé de *tout* tu, qu'il soit divin ou humain, et rassemble toute félicité en lui-même. [...]

Il me fut impossible de suivre à nouveau la voie de Swami Abhish. Je ne puis que prier pour lui, quand, au moment de la mort, il se trouvera face à face avec le Christ. » » [186]

Les rencontres et débat interreligieux se déroulent en général sous le contrat implicite : vous gardez vos idées et nous gardons les nôtres, comme nombre de " débats " d'ailleurs. On peut comprendre que cela pourrait être déchirant de mettre ses idées sur la table et d'accepter de les mettre en question, mais si on ne fait pas cela c'est un pur bavardage. Henri Le Saux n'a clairement pas accepté ce déchirement, il a préféré rester tiraillé, et c'est la raison pour laquelle on ne peut pas le considérer comme un modèle du dialogue interreligieux. Mais voici encore ce que dit Shirley Du Boulay :

« ... que lui envoyait sa quête de Dieu, de l'illumination, de l'éveil, du Saint-Graal — les noms varient, mais le but reste le même. Son but était la plus haute aspiration de l'humanité, et impliquant la plus grande privation, les plus grands risques, pour la recherche de la plus grande des récompenses.[187] »

Mais la spiritualité est-elle vraiment la recherche d'une récompense, fut-ce la plus grande ? C'est loin d'être aussi simple, et un des points clé consiste sans doute à savoir si c'est une recherche de bonheur ou de sens, nous verrons cela.

Quoi qu'il en soit, le point important ici est de comprendre clairement que la spiritualité n'est pas quelque chose d'univoque. Dans les milieux new age, on est conscient évidemment qu'il existe bien des différences entre les religions, mais on prétend que le fond ainsi que leur but seraient les mêmes. Il est souvent donné comme image celle d'une montagne dont le sommet représenterait ce but mais et où les chemins menant vers celui-ci seraient divers et variés. Mais c'est très clairement faux. Il existe une profonde opposition et celle-ci est sans doute le mieux représentée par l'opposition entre le christianisme et le

Vedānta. D'ailleurs, cette opposition se retrouve à l'intérieur même de l'hindouisme avec l'opposition entre le Dvaita Vedānta et l'Advaita Vedānta, comme dans le christianisme d'ailleurs avec l'opposition entre maître Eckart et les courants plus classiques.

C'est sur la question du sujet que les oppositions apparaissent le plus clairement, et la finalité d'une démarche spirituelle n'est absolument plus la même selon la position que l'on adopte sur la question du sujet. Mettre en avant l'amour suppose en effet une philosophie du sujet, et nier le sujet conduit à n'attribuer aucun sens à la notion d'amour.

Franklin Merrell-Wolff a suivit la voie du Vedānta et de Shankaracharya, il a médité pendant 28 ans et connu les états que procure cette méditation, et en fin de compte il a finit par ne plus recommander cette voie, en effet :

> « On a souvent fait l'erreur de considérer la maîtrise de l'égoïsme comme l'équivalent de la destruction de l'individualité. Autrement dit, la libération serait recherchée en tant que pure Conscience universelle, sans aucun élément de conscience-propre. Il est possible de faire cela, mais une telle voie mène vers quelque chose qui est moins que la plus haute destinée de l'homme. L'individualité — la base essentielle de la conscience propre ou le pouvoir de connaître que l'on connaît — peut être retenue comme une forme tellement libérée des scories de l'égoïsme, qu'elle fusionne avec la Conscience universelle. Dans ce cas, le microcosme est pour ainsi dire fondu, de sorte qu'il n'est plus cristallisé, demeurant comme un vortex fluide de force qui est continu avec la Force universelle, et pourtant en un sens le microcosme demeure reconnaissable en tant que vortex. Voilà la voie qui mène vers la plus haute Destinée de l'homme.[188] »

Ainsi, la plus haute destinée de l'homme n'est peut-être pas ce que nous propose l'Inde. Cette destinée consiste peut-être plus dans une évolution que dans un retour à l'état originel, une communion avec Dieu plutôt qu'une dissolution.

Toutefois, l'Inde mérite grandement d'être prise au sérieux. Une des raisons, parmi d'autres, est qu'elle a comme principe que la connaissance peut être obtenue par une expérience directe résultante d'une ascèse, d'un travail sur soi, d'une purification. Et nous invite ainsi à nous poser la question de savoir si la vérité peut vraiment être acquise par une démarche purement intellectuelle.

Mais, si on la prend au sérieux, on ne peut pas non plus avaler ce qu'elle nous dit sans esprit critique et sans réflexion. D'ailleurs, l'enseignement de l'Inde est très loin d'être univoque, comme nous l'avons vu plus haut avec Gopi Krishna, si bien que le contournement de la rationalité par l'expérience directe qu'elle nous propose n'est pas le moins du monde crédible. Les hindous sont d'ailleurs parfaitement conscients des divergences entre les maîtres spirituels et ils les expliquent en affirmant que ceux-ci ne parlent pas la même langue et n'ont pas exactement la même culture et, d'autre part, qu'ils ne sont pas pleinement réalisés sinon ils ne pourraient même pas être incarnés dans notre monde. Sauf que, ces arguments ne peuvent expliquer que des divergences superficielles et que celles que l'on rencontre effectivement ne sont en rien secondaires.

Ainsi donc, si nous attribuons un sens à la notion de sujet et une réelle importance à l'amour, nous sommes plutôt dans une perspective chrétienne. Si nous n'attribuons aucun sens à ces notions nous sommes plutôt dans une perspective indienne. Et si nous sommes confus et embrouillés autour de ces questions, ou même si nous prétendons qu'il n'y a pas d'oppositions réelles, nous sommes alors proches du new age et du néo-hindouisme. Et quelque soit la position que l'on adopte elle mérite sans doute réflexion, approfondissement et éclaircissement.

L'Inde nous propose de mettre fin à l'ego pour nous dissoudre dans l'Unité. Mais le problème est qu'elle ne se pose jamais la question de la valeur et de la pertinence du but

qu'elle nous présente. C'est normal, ceux qui nous proposent un but, quel qu'il soit, ne se posent pratiquement jamais ce genre de questions, mais nous offrent seulement les moyens de l'atteindre. Posons-nous donc ces questions.

Je pense que le but que nous propose l'Inde est peut-être réellement atteignable, Krishnamurti, Ramana Maharshi et tant d'autres semblent bien y être parvenus, mais est-ce vraiment une bonne idée ? Est-ce vraiment pertinent ? Et puisqu'il est présenté comme un retour à l'état originel, n'avons-nous vraiment rien d'autre à faire que de retourner au point d'où nous sommes venus ? Dans ce cas, quel sens cela pourrait-il avoir de s'être séparé du Tout ? Aurions-nous vraiment fait tout ce chemin pour rien ? Ne devrions-nous pas plutôt évoluer ? Aurobindo disait d'ailleurs de ceux qui étaient retournés à cette unité qu'ils s'étaient fait rouler par Dieu. Est-ce juste ?

Il nous faut remarquer que l'Inde et le christianisme se rejoignent cependant en ceci qu'ils nous proposent de mettre fin à l'égocentrisme. Pour l'Inde, il s'agit de dissoudre l'ego qui est censé constituer notre individualité, cet ego est en effet considéré comme totalement egocentrique ; alors que pour le christianisme il s'agit de purifier le moi de l'égocentrisme. Qui a raison ? Il serait temps que les newageux qui lorgnent vers l'Inde se posent sérieusement la question et arrêtent d'être éblouis par ce qu'elle nous offre comme le papillon par la flamme. Ramakrishna en était conscient et il disait : « Je ne veux pas devenir du sucre, je veux manger du sucre. Je veux goûter la douceur de Dieu, pas me dissoudre en Lui.[189] » Sauf que le problème n'est pas ce qui nous plait et nous convient, mais ce que l'on estime juste et pertinent.

Nous pouvons abandonner l'idée que le Fils Unique de Dieu nous serait né d'une vierge, mais il reste à savoir ce que le christianisme peut encore nous proposer d'intéressant. Il a développé de façon remarquable une philosophie du sujet dans tous ses aspects, même si les chrétiens n'ont pas toujours été à la hauteur de ce que proposait le Christ. De même, ce que l'Inde nous présente d'intéressant est d'avoir développé des philosophies de la négation du sujet également dans tous ses aspects. À vous de voir où vous vous situez, non pas où vous voulez vous situer car la question n'est pas de savoir ce qui vous plait ou non, ce qui vous convient ou non, mais ce que vous jugez vrai ou non, et c'est une question délicate.

À moins qu'il existe un moyen de prendre au sérieux ces deux traditions et de les synthétiser. Et ça signifie adopter une philosophie du sujet dans un cadre panthéiste ou panenthéiste, mais cela n'a rien d'évident. L'idée que tout est Un est une idée forte et on comprend très bien que l'Inde ait pu l'adopter. De même, l'idée de sujet est aussi une idée forte et on comprend la position occidentale. Mais la conciliation des deux n'est pas du tout facile. Et on comprend très bien que l'Inde en adoptant l'idée d'une Unité de toutes choses ait eu une très forte tendance à nier le sujet, de même que l'on comprend très bien que l'Occident en mettant l'accent sur la vie, l'expérience vécue et l'amour affirme l'existence du sujet.

Et nous pouvons prendre au sérieux non seulement les doctrines et les pratiques, mais aussi les états spirituels. Il faudrait alors considérer qu'il est tout à fait possible de retourner dans le Brahmā et de s'y dissoudre, mais il reste à savoir si c'est une bonne idée. On peut comprendre alors que ceux qui étaient proche de cette dissolution aient affirmé l'unité de toutes choses. Et cela conduit à penser que nous pouvons peut-être choisir de rester en Dieu ou tout aussi bien de se séparer de Lui et de s'individualiser.

Cette individualisation pouvant présenter bien des aspects intéressants, notamment donner sens à l'amour, tout en étant assorti de souffrance, alors que la fusion dans le Brahmā serait une pure béatitude, mais dans une vie bien moins riche. Nous pourrions peut-

être ainsi osciller et être indécis entre une vie riche pouvant être difficile et une vie plus pauvre mais pleine de béatitude. Dans une fusion dans le Brahmā, on pourrait regretter les richesses de l'individualisation et déplorer les souffrances qui vont avec, et nous pourrions peut-être balancer entre les deux. Il faudrait alors penser que cette fusion n'est pas complète puisqu'elle laisserait possible le choix éventuel de se séparer de la Totalité.

Je dois remarquer ici que je parle d'expérience, en partie au moins. Il m'est arrivé une fois de faire l'expérience du *sat-cit-ānanda* (être-conscience-béatitude). J'étais un point de conscience dans un océan d'esprit, sans sensation, sans pensée, sans émotion et hors du temps. Avant de connaître la description qu'en faisaient les hindous, je le décrivais dans les mêmes termes qu'eux : conscience et béatitude. Ce sont les seuls qualificatifs que l'on puisse trouver à cette expérience, sauf que je n'avais pas ajouté le verbe être car, pour être conscient, il faut bien commencer par être. Il correspond selon eux à l'état de sommeil profond, sans rêve, mais en étant conscient, c'est d'ailleurs ainsi que cela m'est arrivé. On prétend souvent que les expériences mystiques sont indescriptibles, mais ce n'est pas tout à fait exact. On peut au moins les décrire de façon telle que celui qui a fait une expérience semblable puisse reconnaître le type d'expérience ; en fait elles sont incommunicables, ce qui n'est pas la même chose.

Cette expérience m'a permis de comprendre très bien la pensée de l'Inde en saisissant sur quoi elle repose. Sauf que, cela ne m'a jamais intéressé de chercher à reproduire cet état, alors que la tentative de reproduire celui-ci est le but même de la démarche indienne. Il faut remarquer que le terme de béatitude est très trompeur. Certes, on est bien dans cet état, mais comme un nourrisson est béat après avoir bu son biberon ; mais cela n'est guère attrayant et je préfère écouter un quatuor de Mozart que de me retrouver dans cet état. Il est trompeur en ceci que, quand on n'en a pas fait l'expérience, on peut lui donner un contenu fabuleusement riche et profond. Mais en réalité il est très trivial, nous connaissons d'ailleurs tous cet état mais nous ne nous en souvenons pas. C'est normal puisque c'est l'état originel, c'est d'ailleurs ainsi que le comprend l'Inde, et c'est évident quand on en a fait l'expérience. Mais cette conscience n'est cependant pas plus riche et profonde que notre état ordinaire, elle est seulement débarrassée de tout ce qui la perturbe. Mais ce qui nous distingue et nous sépare de cet état de conscience originel peut aussi présenter une immense richesse. Certaines personnes fantasment autour des états de conscience que nous propose l'Inde, mais je ne pense pas qu'il y ait là de quoi s'emballer, ou tout au moins certainement pas pour tous les états qu'elle nous propose.

Nous parlons des états modifiés de conscience, et nous croyons volontiers que notre état ordinaire est l'état non modifié de conscience, mais c'est faux. Le *sat-cit-ānanda* est le seul véritable état non modifié de conscience, et c'est évident pour quiconque en a fait l'expérience. Être conscient dans un corps modifie forcément la conscience, et c'est peut-être là d'ailleurs tout l'intérêt d'être dans un corps.

Cet état est compris par l'Inde comme étant l'état de Brahmā, mais cela pose un problème. Il n'y a dans cet état ni intelligence ni volonté, et il n'y a rien qui explique comment l'Univers ait pu sortir de cet état. D'ailleurs, dans la philosophie *sāṃkhya* il n'y pas d'intention à l'origine de l'Univers. Et cette difficulté n'est pas seulement valable au niveau de Brahmā, comment pourrions-nous sortir de cet état, voir même y rentrer et en ressortir ?

La pointe avancée du néo-hindouisme est sans doute la philosophie d'Aurobindo. C'est la tentative de conciliation d'une philosophie du sujet dans le cadre d'un panenthéisme. Il a d'ailleurs élaboré sa philosophie à partir d'une forte influence chrétienne. Cependant, c'est

une position assez difficile philosophiquement et malheureusement Aurobindo n'a pas expliqué comment il pouvait la tenir. Le nœud de cette difficulté est comment on peut élaborer une philosophie du sujet dans le cadre d'une ontologie panthéiste ou panenthéiste, comme nous l'avons vu. Mais, s'il se trouve que ce soit une position possible, alors il est aussi possible de réinterpréter le christianisme dans une perspective ontologique semblable (c'est d'ailleurs la mienne). Aurobindo se trouvait ainsi à cheval entre le christianisme et l'hindouisme, toutefois il ne me semble pas qu'il ait vraiment rejoint le christianisme dans la mesure où il accordait la primauté à la sagesse et non à l'amour.

Sa philosophie constitue une rupture notable avec la tradition indienne, il revisite complètement nombre de notions fondamentales de l'hindouisme, à tel point que l'on peut se poser la question de savoir s'il est encore hindouiste. Il pensait renouer avec l'hindouisme ancien, mais cela me semble très discutable mais cette question se trouve hors de ma compétence et du présent sujet.

J'ai touché ici une immense question et nous pouvons nous demander pourquoi nous attribuons la primauté à l'amour ou à la sagesse. Je pense que l'on accorde la primauté à l'amour quand on est à la recherche de sens et que nous attribuons la primauté à la sagesse quand on est en quête de bonheur. Est-ce que la spiritualité est une autre façon de courir après le bonheur ou est-ce quelque chose de radicalement autre ? Voilà peut-être toute la question, que nous examinerons.

12

QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LA POLITIQUE

L'histoire nous a permis d'apprécier comment les doctrines politiques peuvent avoir sur nos vies un impact considérable. L'idée de réincarnation pourrait bien avoir sur les doctrines politiques des répercussions qui seraient loin d'être négligeables. Du moins, si les tenants des idées politiques recherchaient une élaboration logique de leurs idées, ce dont nous pouvons raisonnablement douter.

Les répercussions de l'idée de réincarnation sur le plan politique proviennent, en partie, qu'elle peut être traitée comme une question de fait, tout en ayant beaucoup d'implications possibles sur le plan des valeurs. Ces implications concernent d'ailleurs, dès à présent, le quart ou le tiers d'entre nous qui admet l'idée de réincarnation.

Si une doctrine politique n'est pas détachée d'une vision du monde, affaiblir ou renforcer une vision du monde c'est affaiblir ou renforcer la doctrine politique correspondante, en théorie au moins. En pratique, beaucoup d'irrationnel préside à l'adoption d'une doctrine politique. Mais, quelle que soit la part d'irrationnelle, il reste tout de même une part de logique. Les questions politiques déclenchent toujours beaucoup de passions, même si, heureusement, elles en suscitent beaucoup moins qu'il y a seulement cinquante ans. Apporter en politique des arguments qui pourraient être dépassionnés, et qui porteraient sur des questions de faits est toujours intéressant. Je n'ai rien contre la passion, bien au contraire, mais il reste préférable de ne pas tout mélanger.

La politique est, me semble-t-il, traversée par deux questions, deux oppositions essentielles : d'une part, l'opposition droite/gauche, d'autre part la question du sujet. Ou plus exactement, la traduction sur le plan politique de la question du sujet, c'est à dire les rapports de l'individu et de la société. Le principal clivage qu'il est possible de faire, à l'intérieur de la gauche comme de la droite, tourne en effet autour de cette question. D'ailleurs, celui-ci est peut-être plus fondamental et plus radical que l'opposition droite/gauche. Ainsi, l'antagonisme entre communisme et anarchisme est peut-être plus profond encore que l'opposition droite/gauche. Mais cette question sort de mon propos.

J'ai l'air de parler de vielles lunes avec le communisme, mais le libéralisme est de plus en plus en train de révéler ses turpitudes. Après son éventuel effondrement ou son rejet, le socialisme et le communisme devrait reprendre du poil de la bête. Mais existe-t-il une troisième voie ?

L'opposition droite/gauche

Examinons maintenant ce que pourrait avoir à dire la réincarnation sur l'opposition droite/gauche. Il nous faut d'abord une définition de ces notions dans laquelle les personnes de droite, comme de gauche, peuvent se mettre d'accord et se reconnaître. Et non pas une définition caricaturale, donnée par un camp, dans laquelle l'autre ne se reconnait pas. Donner une telle définition, comme on le fait très souvent, c'est affaiblir ou supprimer le sens de l'opposition.

Alain de Benoist a fort bien montré comment, à peu près toutes les grandes idées de la droite comme de la gauche, ont été revendiquées, tour à tour, par les uns et les autres. Sauf une, et c'est précisément ce qui caractérise cette opposition. Voici sa définition :

> « J'appelle *de droite* l'attitude consistant à considérer la *diversité* du monde et, par suite, les inégalités relatives qui en sont nécessairement le produit, comme un bien, et l'homogénéisation progressive du monde […] comme un mal.[190] »

Cette définition, me semble-t-il, peut être acceptée par toutes les personnes de droite comme de gauche, et constitue bien ce qui les oppose. Plus précisément, l'idée que la racine de cette opposition se situe dans l'acceptation ou le refus des inégalités et des différences sociales.

L'attitude de gauche est liée à l'idée que le monde est " mal fait ", injuste, et que nous pourrions l'améliorer. Mais, dans une perspective réincarnationniste, on peut très bien concevoir que la vie puisse être juste, et même satisfaire à la notion de justice d'une manière telle que les personnes de gauche ne l'ont jamais espéré, même dans leurs rêves les plus fous. Ainsi, en nous permettant de concevoir la possibilité d'une juste inégalité, et simultanément d'une égalité effective et actuelle, elle pourrait bien ôter tout sens aux luttes sociales et invalider l'idée constitutive de la gauche. Et on comprend ainsi pourquoi, les personnes de gauche n'aiment pas du tout cette idée. Ceci ne veut évidemment pas dire qu'il serait inutile de lutter contre la misère, mais disons qu'une telle lutte aurait simplement moins de sens.

Quant aux personnes qui n'aspirent qu'à engranger égoïstement le maximum d'argent et/ou de pouvoir, on pourrait penser qu'elles trouveraient avantageux ce désamorçage des luttes sociales. Mais en fait, elles pourraient être extrêmement gênées à l'idée que la justice pourrait être satisfaite. Après tout, les personnes de gauche n'ont rien à perdre à abandonner leur idée constitutive, puisque leur plus cher espoir pourrait être comblé naturellement. En revanche, ceux qui n'aspirent qu'à jouir au maximum des plaisirs que l'argent ou le pouvoir peuvent leur procurer, et qui n'ont aucun scrupule à les acquérir sur le dos des autres, pourraient bien éprouver quelques frayeurs à l'idée que la justice pourrait être satisfaite, et des frayeurs peut-être pires que celles que les mouvements de gauche sont capables de leur donner aujourd'hui.

La question du sujet en politique

Comme nous l'avons vu, les idées de réincarnation et d'évolution tendent plutôt à valider la notion de sujet. Certaines doctrines politiques pourraient en être affaiblies. La nouvelle droite, par exemple, est une doctrine qui veut que chaque société soit analogue à un organisme et notre psychisme serait le produit de la société dans laquelle nous avons vécu. Dans une telle perspective, la richesse essentielle du monde se situe dans la diversité des cultures. Une telle doctrine se marie beaucoup mieux avec la négation de la notion du sujet.

Le phénomène des enfants sauvages donne beaucoup de poids à l'idée que l'homme et l'individu n'existent que par la société. L'idée de réincarnation, en revanche, constitue un argument très solide en faveur de l'irréductibilité de l'individu à la société.

Le communisme est une conception un peu analogue, mais la société y est conçue comme une mécanique plutôt qu'un organisme et où chaque individu serait interchangeable. Cette doctrine est aujourd'hui en perte de vitesse, et il n'y a pas que la chute de l'URSS qui a contribué à la déroute du communisme ; une des raisons est que la revendication de l'autonomie de l'individu paraît incontournable. L'idée de réincarnation renforce cette incompatibilité.

On peut faire un raisonnement analogue vis-à-vis du nationalisme, et pas que. Que peut bien signifier la revendication d'une appartenance nationale ? De même que raciale, tribale, sexuelle, humaine ou même l'identité si nous nous réincarnons à travers des races, des nations, des sexes, des époques, des cultures, voire des planètes différentes ? Être blanc, noir, homme, femme, chinois, libanais, homo ou même humain n'aurait aucune signification profonde et serait purement temporaire et anecdotique. Dans une perspective évolutionniste, être plus ou moins évolué, plus ou moins développé en amour et en sagesse, est autrement plus signifiant. Toutefois, ce n'est guère fondamental non plus dans la mesure où ce n'est qu'une question de temps et d'expérience, fondamentalement, rien ne nous différencierait vraiment les uns des autres.

Dans une perspective réincarnationniste, la diversité des cultures serait aussi la principale richesse du monde en ceci qu'elle nous permettrait d'effectuer, à travers des vies successives, des expériences différentes. Mais sans pour autant valider le moins du monde cette idée que l'homme ne serait que le produit de la culture et de la société dans laquelle il vit.

La politique n'est pas plus détachée de l'ontologie que de la morale ou de l'axiologie. Tout au moins en théorie, en pratique la plupart des personnes de droite comme de gauche ne semblent pas percevoir ces liens logiques. Ainsi, l'opposition gauche/droite est étroitement liée à l'opposition matérialisme/spiritualisme. Je parle de la droite des valeurs et non pas de celle du fric, et on n'est pas forcément de droite ni de gauche pour des questions d'intérêts. Par exemple, on peut être de droite parce que l'on considère que les inégalités naturelles correspondent à un ordre naturel. De même, être de gauche c'est penser que la justice n'existe pas naturellement et donc qu'il faudrait la réaliser. Dans ces conditions, comment peut-on être spiritualiste et de gauche ? Et ceux qui le sont, en voulant changer le monde, espèrent-ils faire mieux que Dieu ?

Introduction de la dimension spirituelle en politique

La situation mondiale est très préoccupante sur le plan politique, il n'est pas nécessaire de s'étendre là-dessus, et le pire est que nous n'entrevoyons aucune issue. Nous sommes complètement piégés par l'alternative libéralisme/socialisme ; et bien que nous nous rendions compte de mieux en mieux que le libéralisme est une impasse, tout autant que le socialisme, nous n'entrevoyons pas de troisième voie.

Libéralisme et socialisme ont en commun que ce sont deux doctrines égalitaristes. Le libéralisme promeut l'égalité des chances et le socialisme l'égalité des situations. Libéralisme et socialisme sont aussi deux doctrines laïques, elles laissent Dieu de côté ainsi que la dimension spirituelle. Elles sont en fait deux faces de la même médaille.

La réincarnation bouleverse complètement ce schéma. Dans cette perspective, l'égalitarisme n'a plus de sens puisque nous serions, en réalité, profondément égaux. Mais aussi, elle réintroduit la dimension spirituelle, et cela change tout. C'est la seule troisième voie possible, à quoi pourrait-elle ressembler ?

Avec la réincarnation, nous sommes profondément égaux, même si nous ne sommes pas tous pareils. Nous sommes même tellement égaux que nous le sommes peut-être aussi avec les animaux, au moins les animaux supérieurs. Mais, il ne nous viendrait pas à l'idée de mettre un animal aux commandes de la société, même si cela avait un sens. Cela veut dire que, quand bien même nous sommes égaux, nous pouvons et devons introduire une hiérarchie dans la société. À quoi pourra ressembler cette hiérarchie ?

Nous n'avons plus de projets de société, mais ce n'est peut-être pas le plus grave. Le pire est que nous n'avons plus du tout confiance, en tout cas de moins en moins, dans ceux qui nous gouvernent. Nous commençons à nous rendre compte que le vrai problème n'est peut-être pas tellement que nos gouvernants soient de droite ou de gauche mais plutôt que nous ne pouvons plus avoir confiance en eux. Et une société ne peut guère fonctionner correctement sans cette confiance.

Comment la restaurer ? Nous ne pouvons pas restaurer une fausse confiance, c'est-à-dire tenter de restaurer une confiance en des personnes qui, de toute façon, ne la méritent pas. Alors comment restaurer une authentique confiance ? Il existe une autre solution que d'élire le meilleur guignol : mettre délibérément en haut de l'échelle sociale, d'une manière ou d'une autre, des personnes en qui nous pourrons avoir vraiment confiance.

En effet, le principal problème politique aujourd'hui, et cela devient de plus en plus évident à nombre d'entre nous, ce ne sont pas les idées, ce ne sont pas les finalités, les programmes mais les personnes qui sont au pouvoir. Le principal problème est que nous avons exclu la morale de la politique et que ce ne sont pas les meilleurs d'entre nous, d'un point de vue moral, qui sont au pouvoir, mais souvent les pires, ceux qui sont assoiffés de pouvoir et d'argent. Et selon que nous considérions, ou non, que nous sommes une page blanche à notre naissance, cela va modifier complètement la conception que nous nous faisons de la manière dont la hiérarchie sociale doit se constituer.

Le problème politique aujourd'hui est double : que les politiciens reprennent le pouvoir sur les oligarques et que le peuple reprenne le pouvoir sur les politiciens.

Nous avons vu que le caractère de la droite est de considérer la hiérarchisation de la société comme un bien et l'égalisation comme un mal. Mais la droite est diverse, encore plus que la gauche, et ce qui différencie les différentes droites, au plus profond, sont les critères qui permettent d'organiser cette hiérarchie. Quels sont-ils ?

* Les qualités physiques : la force, le courage, l'endurance, voire l'héroïsme. Nous pensons à Sparte, ou plus près de nous au nazisme, sans commentaire.
* L'intelligence.
* Les qualités de cœur.

Le grand problème avec le libéralisme et le socialisme est que, en récusant l'idée d'une hiérarchie et en recherchant l'égalité, ils ne peuvent plus penser ni l'inégalité ni l'instauration d'une hiérarchie. Mais il faut voir qu'une société humaine sans hiérarchie ça n'existe pas, au moins sur notre planète, dans les sociétés animales non plus d'ailleurs. Avec l'égalitarisme, nous sommes donc de toute façon dans une société inégalitaire, tout simplement parce que l'on ne peut pas faire autrement, mais avec l'inconvénient que cette inégalité ne peut plus être pensée, aussi et surtout qu'elle s'élabore ainsi n'importe comment.

En particulier, cette hiérarchie s'instaurera d'elle-même en fonction de l'intelligence (et/ou de l'héritage), en l'occurrence il s'agira peut-être plutôt de malice, de ruse et d'habileté, et c'est bien là le problème. Cela conduit au grand n'importe quoi et au bourbier dans lequel nous sommes. Refuser de penser les inégalités et récuser toute hiérarchie par principe, c'est accorder une prime à ceux qui n'ont aucun scrupule. L'absence de scrupule constitue en effet un excellent atout pour grimper dans l'échelle sociale. Nous changerons le monde quand nous empêcherons les salopards de grimper à cette échelle et cela ne peut se faire qu'en abandonnant l'égalitarisme et en instaurant délibérément une hiérarchie.

Et ceux qui apprécieraient le plus ne sont certainement pas ceux qui sont en haut de l'échelle sociale, mais en bas. En effet, leur principal problème vient peut-être du fait que nombre de salopards tiennent le haut de l'échelle. Il y a longtemps qu'ils ont abandonné leurs illusions communistes et qu'ils acceptent l'idée d'une hiérarchie, mais pas n'importe laquelle.

Avec les idées de réincarnation et d'évolution, nous pouvons penser qu'il nous faut mettre les plus évolués d'entre nous, sur le plan de l'intelligence sans doute mais surtout du cœur et de la conscience morale, directement en haut de l'échelle et, éventuellement, les salopards en bas. Dans cette perspective, il nous faut donc chercher les moyens de détecter cette évolution et les mettre en œuvre. Ils existent.

Évidemment, nous sommes loin d'une telle révolution, mais je crains qu'il n'y en ait pas d'autre sur le plan politique et qu'en attendant, nous serons embarqués dans le même bourbier.

13

LE FONDEMENT DES VALEURS

Une démarche philosophique doit s'interroger en amont et en aval des notions auxquelles elle attribue un sens, c'est à dire sur les conditions de possibilité et les implications. Nous allons examiner maintenant les conditions de possibilité de ce que nous appelons valeur.

Les valeurs s'enracinent-elles dans l'Être ou en Dieu ? Je ne pense pas que Dieu puisse créer des valeurs, pas plus que l'homme. Nous allons voir si et comment elles peuvent s'enraciner dans l'Être.

Le sens des mots

Ce n'est pas parce que deux personnes emploient le même mot qu'elles leur accordent le même sens. Ce constat est évidemment d'une totale banalité, mais il n'est pas trivial pour autant et sa portée est immense. Il est donc intéressant de se demander quelle est l'origine de ces différences. La plupart du temps on met l'accent sur les différences individuelles liées à l'histoire, à la culture de quelqu'un ou à son caractère. Mais il en est d'autres qui m'intéresseront plus particulièrement ici : celles qui sont liées à une vision du monde, à une ontologie et à propos des notions que l'on appelle valeurs. Un mot, une notion, peut recevoir des significations très différentes dans le cadre de deux ontologies ou de philosophies différentes, ou bien même peut ne pas pouvoir recevoir de sens du tout.

Je vais essayer de montrer que nombre d'entre nous tiennent des discours absurdes en adhérant à des notions qui ne peuvent pas recevoir un sens dans le cadre de la vision du monde à laquelle ils adhérent, ou adoptent des notions apparemment logiquement incompatibles. J'en ai déjà donné un exemple dans l'impossibilité de concevoir la liberté dans le cadre du matérialisme. Je pense qu'il existe bien d'autres liens logiques de cette sorte et je vais étudier ici certains d'entre eux, et essayer de montrer que l'on trouve une cohérence interne aux philosophies qui attribuent un sens aux notions d'amour, de liberté, de sujet, de volonté, comme il y a une cohérence interne aux philosophies qui nient ces mêmes notions. Nous allons étudier cette cohérence ; et nous verrons, par la même occasion, que certains ne la respectent guère. Je vais donc essayer de couper quelques branches de l'arbre des philosophies ou quelques arbres de la forêt.

Nous mesurerons ainsi, bien mieux encore, l'immense enjeu des observations et expériences portant sur la réincarnation. En effet, si elles contribuent à valider ou invalider une ontologie et/ou une anthropologie, et si, selon l'ontologie que l'on adopte, on ne peut pas du tout accorder la même signification aux notions qui sont les plus essentielles dans nos vies, alors l'enjeu est absolument immense. Pierre Hadot nous expliquait comment nous philosophons :

> « Tout d'abord, au moins depuis Socrate, l'option pour un mode de vie ne se situe pas à la fin du processus de l'activité philosophique, comme une sorte d'appendice accessoire, mais bien au contraire, à l'origine, dans une complexe interaction entre la réaction critique à d'autres attitudes existentielles, la vision globale d'une certaine manière de vivre et de voir le monde, et la décision volontaire elle-même ; et cette option détermine ainsi jusqu'à un certain point la doctrine elle-même et le mode d'enseignement de cette doctrine. Le discours

> philosophique prend donc son origine dans un choix de vie et une option existentielle et non l'inverse. [...] Cette décision et ce choix ne se font jamais dans la solitude : il n'y a jamais ni philosophie ni philosophes en dehors d'un groupe, d'une communauté, en un mot d'une « école » philosophique et, précisément, une école philosophique correspond alors avant tout au choix d'une certaine manière de vivre, à un certain choix de vie, à une certaine option existentielle, qui exige de l'individu un changement total de vie, une conversion de tout l'être, finalement à un certain désir d'être et de vivre d'une certaine manière. Cette option existentielle implique à son tour une certaine vision du monde, et ce sera la tâche du discours philosophique de révéler et de justifier rationnellement aussi bien cette option existentielle que cette représentation du monde. Le discours philosophique théorique naît donc de cette option existentielle initiale et il y reconduit, dans la mesure où, par sa force logique et persuasive, par l'action qu'il veut exercer sur l'interlocuteur, il incite maîtres et disciples à vivre réellement en conformité avec leur choix initial, ou bien il est en quelque sorte la mise en application d'un certain idéal de vie.[191] »

En langage commun, ce qu'il nous explique s'appelle : prendre des vessies pour des lanternes. Schopenhauer disait la même chose plus succinctement : « Le genre de philosophie adopté par quelqu'un dépend essentiellement de son caractère. » C'est très juste, mais il nous faut voir aussi que c'est un pur délire. Il y a bien sûr des exceptions. Un peu de maturité devrait nous inciter à faire l'effort de tenter de sortir de certains processus mentaux. C'est la raison pour laquelle philosopher c'est penser contre soi-même, que c'est une ascèse. Nous ne pouvons certainement pas prendre au sérieux une philosophie qui s'élabore en fonction du caractère ou des désirs de son énonciateur.

Ainsi, c'est exactement l'inverse que ce que constatait Hadot qu'il conviendrait de faire. C'est-à-dire élaborer une vision du monde à partir de l'ensemble de l'expérience humaine, et non pas seulement considérer celles qui nous conviennent ou confirment nos présupposés, et ensuite seulement en tirer les implications existentielles. Et les choix existentiels que nous poserons ne peuvent pas être indépendants de cette vision du monde mais sont limités et conditionnés par elle. C'est la seule façon sensée de penser et de vivre.

La plupart d'entre nous adoptent les idées qui leur conviennent sans guère se soucier du réel et de la logique et nous voyons constamment des personnes tenter d'échapper aux conséquences indésirables de leur pensée. Et une des conséquences à laquelle elles essaient d'échapper avec le plus de constance et d'acharnement est sans doute le nihilisme. Pratiquement, personne ne s'en réclame. Pourtant, nous allons voir que c'est la seule position logiquement possible découlant de certaines positions métaphysiques. Je m'attends ainsi à être ignoré de la plupart de ceux qui auront connaissance de ce texte et que mes propos dérangeront tout en ne trouvant rien à répondre. La vérité est la valeur première, quelle qu'elle soit et où que ce soit qu'elle nous mène, fut-ce à la mort ou au désespoir. Voici ce que dit Scott Mandelker :

> « Au final, nous en revenons à la question : à quel point aimez-vous la vérité ? Aimez-vous vraiment la vérité, ou êtes-vous simplement curieux ? L'aimez-vous assez pour reconstruire votre compréhension et vous conformer à une réalité qui ne correspond pas à vos croyances actuelles, et qui n'est pas joyeuse à 120 % ? Aimez-vous assez la vérité pour continuer à chercher même quand ça fait mal, quand cela révèle des aspects de vous-mêmes (ou de la société humaine, ou de l'univers) qui sont choquants, complexes et dérangeants, ou glorieux, incroyables ou qui devraient nous rendre humbles – ou même, quand la vérité est bien au delà de l'esprit humain lui-même ? A quel point aimons-nous la vérité ? C'est une bonne question à se poser, je pense.[192] »

Mais où va-t-on en procédant vraiment ainsi ?

L'interrogation philosophique est abyssale

La réflexion philosophique est apparemment sans limite. Chaque réponse donnée à une question suscite une autre question, pour le moins. Et là, nous tombons dans l'abîme ; l'interrogation philosophique est abyssale. Allons-nous tomber dans un abîme sans limite ou toucherons-nous un fond ?

Je pense que cet abîme présente un fond. Celui-ci est la question de Camus, ou bien comme faisait dire Shakespeare à Hamlet : « to be or not to be, that is the question. ». L'enjeu maximal de la vérité est de savoir si la vie vaut d'être vécu. Un autre personnage de Shakespeare dit : « La vie [...] est un récit plein de bruit, de fureur, qu'un idiot raconte et qui n'a pas de sens.[193] » C'est une position possible et il faut nous interroger sans peur pour savoir si c'est vrai.

Mais pourquoi sommes-nous au fond de l'abîme ? Parce qu'ici, philosopher plus avant ne nous intéresse pas. Nous devons répondre à cette question. L'interrogation philosophique se limitera alors à la tentative de répondre à cette question. Camus disait :

> « Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie. Le reste, si le monde a trois dimensions, si l'esprit a neuf ou douze catégories, vient ensuite. Ce sont des jeux ; il faut d'abord répondre. Et s'il est vrai, comme le veut Nietzsche, qu'un philosophe, pour être estimable, doive prêcher d'exemple, on saisit l'importance de cette réponse puisqu'elle va précéder le geste définitif.[194] »

On connait la maxime : " Primum vivere deinde philosophari ". Pour ma part, je préfère inverser la proposition, à la manière d'Hippolyte Taine, et dire : « Primum philosophare deinde vivere. » Mais, quand la démarche philosophique en vient à se poser la question du suicide, cette sentence devient obsolète dans quelque sens qu'on la prenne. Cette décision dépend de la philosophie dans la mesure où, même si elle est un acte non-rationnel, un choix, cet acte s'inscrit dans une vision du monde et ne prend sens qu'à l'intérieur d'une telle vision. Nous sommes donc ici dans une position tout à fait opposée à celle de Nietzsche pour qui le oui à la vie était inconditionnel.

Le nihilisme

En effet, en procédant comme je le suggère, on court un risque : celui d'aboutir au nihilisme. Le nihilisme ne convient à personne, ce n'est pas par goût que l'on est nihiliste, mais en raison d'une vision du monde. Et c'est bien pour cela que le nihilisme est une position philosophique possible qui ne mérite en rien un dénigrement de principe, et qui vaut mieux que d'élaborer sa pensée en fonction de ce qui nous convient. Et la seule critique pertinente du nihilisme portera alors, éventuellement, sur la vision du monde correspondante et ne consiste plus vraiment en une critique du nihilisme. Ce sont sans doute ceux qui n'ont pas le courage de payer le prix de leur pensée qui en font une maladie mentale. Pourquoi faudrait-il que la vie ait un sens ? Pourquoi le nihilisme ne serait pas une position possible ? J'ai dit que la philosophie est une question de courage avant que d'être une question d'intelligence, c'est sans doute ici que cela devient le plus évident.

Le *Dictionnaire des notions philosophiques* du PUF contient un peu plus d'une page (ce qui doit correspondre à quatre pages d'un livre ordinaire) correspondant à l'entrée nihilisme. Elle est presque entièrement consacrée à Nietzsche et à sa critique de ce qu'il appelait " nihilisme " et qui n'est pas du tout un authentique nihilisme. Cioran, par exemple, est totalement ignoré et à aucun moment on considère le nihilisme de Cioran comme une position philosophique possible.

Nous allons voir que pour les matérialistes le prix à payer pour leur pensée est : soit le nihilisme, soit le tragique. Soit la vie ne vaut rien et nous n'avons rien à perdre en perdant

ce qui ne vaut rien. Soit la vie vaut et nous avons tout à perdre en perdant ce qui vaut, et dans la même proportion de la valeur que nous lui attribuons. Abordons maintenant le fond du sujet en posant la question des valeurs.

Différentes attitudes sur la question des valeurs

Il y a trois attitudes possibles sur la question des valeurs :

1) Il y a des valeurs qui nous sont données.
2) Il n'y a pas de valeurs qui valent (nihilisme et cynisme).
3) Les seules valeurs sont celles que les hommes se donnent.

Nihilisme et cynisme sont des attitudes qui se correspondent. Le nihilisme porte sur l'absence de valeur existentielle, le cynisme sur l'absence de valeur morale. À priori, on peut nier l'un sans pour autant nier l'autre. Par exemple, on peut être cynique et penser que le plaisir seul donne de la valeur à la vie ; c'est d'ailleurs ce que l'on peut appeler une philosophie vulgaire. Il nous donc faut distinguer les valeurs morales, comme la justice, des valeurs existentielles. Mais il se pourrait aussi que nihilisme et cynisme soient étroitement liés.

J'appelle vulgaire toutes les philosophies qui font de la recherche de la satisfaction des pulsions ou des désirs les seuls moteurs qui peuvent animer la vie d'un homme. Et par désir, j'entends la tension consciente d'un sujet vers un objet qu'il se représente comme source de satisfaction ou de plénitude, et dont il éprouve actuellement la privation.

Ces trois positions sur les valeurs ne sont pas indépendantes d'une ontologie. La première semble liée à une ontologie théiste. La deuxième est directement issue d'une ontologie matérialiste ou panthéiste. La troisième est également la conséquence d'une ontologie matérialiste. Dans une ontologie théiste, créer des valeurs serait les créer contre Dieu. Dans une perspective matérialiste, l'absence de Dieu crée un vide axiologique que chacun peut combler comme il l'entend. Mais cela peut-il avoir vraiment un sens de créer des valeurs ? Et ainsi, peut-on être matérialiste sans être nihiliste et cynique ?

Nietzsche et Camus

Devant l'abîme, Nietzsche et Camus ont reculé. Comme tant d'autres, bien sûr, mais eux sont intéressants en ceci qu'ils s'en sont approchés de près et que l'on peut observer comment ils tentèrent d'échapper à l'abîme.

Nietzsche disait : « La véritable, la grande angoisse, c'est celle-ci : le monde n'a plus de sens.[195] » Et en dépit de cette absence de sens à laquelle il était extrêmement sensible, il considérait qu'il faudrait dire oui à la vie. Chez lui, comme pour nombre de personnes, ce oui à la vie serait une attitude positive. Nietzsche considérait même comme décadent ceux qui n'effectuaient pas un tel oui inconditionnel.

Pour Nietzsche, comme pour nombre d'entre nous, il suffit de qualifier une pensée de nihiliste, pour croire qu'elle se trouve ainsi récusée. Mais personne n'a jamais pris la peine d'expliquer au nom de quoi devrait-on n'être pas nihiliste et que nous devrions poser un oui inconditionnel à la vie, Nietzsche non plus. Et c'est normal, car il n'y a pas d'explication. Le choix de dire oui à la vie, même s'il n'y a pas de valeur qui valle, est premier, il ne saurait se justifier.

Nietzsche a par ailleurs complètement déformé le sens du mot nihilisme. Je le prends évidemment au sens où je l'ai défini et non au sens de Nietzsche. Sa redéfinition du mot était peut-être d'ailleurs pour Nietzsche une stratégie pour échapper au véritable nihilisme.

Ainsi, ce oui inconditionnel à la vie était pour Nietzsche une injonction morale dont il serait intéressant de faire la généalogie et de dévoiler les processus psychologiques sous-jacents. Un travail que Nietzsche adorait, surtout à propos des idées des autres, mais c'est sans doute ici que cela aurait été le plus pertinent par rapport à ses propres idées.

Nietzsche a adopté une réponse et une attitude qui est assez courante et qu'il pousse à l'extrême et qui est sans doute le point clé de sa démarche philosophique. Le fondement de sa pensée consiste en un oui inconditionnel, non justifié, et indépendant de la vision du monde que l'on pourrait avoir. Nietzsche a souvent proféré des affirmations fortes par rapport auxquelles nous devons nous situer, c'est certainement en cela qu'il est particulièrement intéressant, et nous sommes ici devant sa position la plus forte existentiellement.

La position de Nietzsche est cependant difficile à critiquer puisqu'elle est inconditionnelle, les raisons n'en sont pas données, c'est normal puisqu'elle est inconditionnelle. Nietzsche a cependant posé l'*amor fati*, l'amour des faits, de la réalité, mais l'*amor fati* est lui-même inconditionnel. L'*amor fati* nietzschéen ne consiste peut-être pas exactement à aimer le monde tel qu'il est, mais plutôt à accepter la réalité quelle qu'elle soit et quoi que ce soit qu'elle pourrait être. Mais, au nom de quoi devrions-nous dire oui à la vie quelle qu'elle soit et quoi que ce soit qu'elle pourrait être ? Nietzsche était méprisant vis-à-vis de ceux qui n'acceptaient pas la vie inconditionnellement, c'est normal puisque sa position n'est pas rationnelle et n'est pas justifiée. Si elle l'était, il lui faudrait donner les raisons et son mépris ne serait plus de mise. Ce qui est strictement rationnel n'est ni louable ni méprisable. Il me semble qu'on ne peut le comprendre que comme une lutte qui s'exprimait en lui et qu'il n'a jamais dépassée, résultante du manque de courage qu'il avait de dire non à la vie.

Mais, s'il n'y a pas de valeur qui valle, rien ne nous empêche non plus de dire non à la vie. C'est un autre choix qui ne peut pas plus se justifier rationnellement. Et en cela, il est profond, il vient du fond des tripes. C'est beaucoup plus intéressant qu'un choix fondé rationnellement et c'est en cela que la question devient particulièrement brûlante.

Choisissons-nous nos valeurs en fonction de ce que nous estimons être nécessaires à notre vie et à notre survie, comme le pensait Nietzsche ? Ou choisissons-nous de vivre parce que nous estimons qu'il y a des valeurs qui font que la vie vaut la peine d'être vécue ?

Nietzsche ne voulait accepter comme valeur que celles fabriquées à la maison. Inventer de nouvelles valeurs, quel merveilleux programme ! Un peu présomptueux peut être, en effet, il n'est pas du tout évident que Dieu lui-même pourrait se le permettre. D'ailleurs, fabriquer une nouvelle valeur n'a pas l'air d'être à la portée du premier bricoleur venu puisque Nietzsche, malgré son génie, n'y est pas parvenu. C'est dommage, cela aurait été intéressant. Après avoir démoli les valeurs à coup de marteau, Nietzsche se trouva fort dépité d'avoir tout cassé et a repris son marteau pour essayer de forger de nouvelles valeurs. Il échouera dans cette tentative et se contentera de renverser les anciennes valeurs. Mais il a juste oublié de nous expliquer pourquoi, une fois mise à l'envers, les valeurs acquièrent un sens qu'elles n'auraient pas à l'endroit.

Mais supposons qu'il soit possible d'inventer une valeur, cela ne suffirait pas ; il faudrait encore se la donner comme telle. Il faudrait lui attribuer une " valeur ". Comment croire, comment accorder de la " valeur " et même du sens, à une valeur que l'on sait avoir créée ? Il me semble que l'on ne peut se donner comme valeur que des celles que l'on croit, à tort ou à raison, éternelles, ou peut-être plutôt intemporelles.

Inventer une valeur, cela ressemble à quelqu'un qui se fabriquerait un dieu, qui mettrait sa statue sur sa cheminée, et se mettrait à l'adorer et à y croire. On peut toujours inventer un dieu, un de plus un de moins, mais comment faire pour y croire ? Ainsi, s'il semble déjà difficile d'inventer une nouvelle valeur, il semble encore plus difficile de se la donner comme telle. C'est pour cela que le matérialisme est, selon moi, nécessairement nihiliste ou tragique (peut-être). D'une part, il est déjà assez extraordinaire de penser que le monde se serait constitué par le jeu des atomes. Mais que ce jeu aurait pu, par la même occasion, créer des valeurs voilà bien quelque chose de complètement extravagant. Pour un matérialiste, les valeurs sont nécessairement des créations humaines ; mais quel sens cela peut-il avoir ?

En fait, je ne vois qu'une seule chose qui pourrait nous faire dire oui à la vie quelle qu'elle soit : l'instinct de survie. C'est sans doute ainsi que l'entendait Nietzsche qui ramène tout à la biologie, ce qui est normal pour un matérialiste. Mais pourquoi devrions-nous obéir à un tel instinct ? Pourquoi ne pourrions-nous pas nous interroger et prendre une décision sans en tenir compte ? S'il y a un endroit où cela présente réellement un sens d'être un homme, c'est bien ici. Mais qu'est-ce qui pourrait bien m'empêcher de me tirer une balle dans la tête ? N'aurions-nous aucun espace de liberté pour faire cela ? Est-ce vraiment un destin digne de l'homme que d'obéir aveuglément à ses instincts ? Et en dehors d'un tel instinct, qu'est-ce qui pourrait bien justifier de poser un oui inconditionnel à la vie ? La peur de mourir constitue sans doute l'essentiel de cet instinct, mais c'est une faiblesse que de se laisser dominer par elle.

Nietzsche était de ceux qui attendent de la vie qu'elle ait un sens et de son point de vue elle n'en avait pas, alors il a trouvé un substitut. Il a remplacé le sens de la vie par la recherche d'une vie intense. Mais une vie plus intense ne lui donne pas de sens pour autant. L'intensification de la vie devrait aboutir à se poser la question du sens de façon plus aigüe. Il n'a pas posé non plus le problème de la facticité, que nous allons voir.

Cioran se situait dans une perspective assez semblable, l'absurde, mais ce qui l'a retenu de se suicider était sa fascination pour le mystère de la vie, cela me semble plus intéressant. Je pense que la philosophie de Nietzsche résulte d'une faiblesse. S'il en avait eu le courage, il aurait pris le même chemin que Cioran a suivi après lui. Bien qu'il ait dit qu'il était le plus grand nihiliste d'Europe, il n'a tout simplement pas eu le courage de l'être. Cioran disait d'ailleurs qu'il avait dépassé Nietzsche et c'est sans doute ici qu'il l'a dépassé. En effet, si la vie est vraiment ce qu'en pensait Nietzsche, il nous resterait encore une solution : le suicide.

Camus a posé la question du suicide que Nietzsche n'a pas eu le courage de poser. Il se situait aussi dans le cadre d'une philosophie de l'absurde où il n'y a pas de valeurs qui valent. Poser une telle question était un bon début mais il a ensuite tenté d'échapper à la question, et ainsi il s'est complètement dérobé devant la question du suicide. Elle était tellement dérangeante qu'il passa le reste de sa vie à l'escamoter. Camus proposait de dire oui à la vie malgré l'absurde, mais la justification de ce oui est plutôt scabreuse, c'est le moins que l'on puisse dire.

À la dernière phrase du *Mythe de Sisyphe* il dérape complètement, et même avant, en disant : « Il faut imaginer Sisyphe heureux. » Et pourquoi donc faudrait-il l'imaginer heureux ? Non seulement nous avons beaucoup de mal à imaginer comment Sisyphe pourrait être heureux dans une telle situation, mais surtout en quoi cela règlerait-il le problème de l'absurde ? Camus dit en somme que si nous sommes heureux nous pouvons accepter une vie absurde. Mais pourquoi l'absurde ne serait pas une raison suffisante pour dire non à la vie, quand bien même serions-nous heureux ? Et même, peut-on dire, nécessaire et

suffisante. La vie d'un Sisyphe heureux ne serait pas pour autant moins absurde. Était-ce une façon de se dérober devant le prix à payer pour sa pensée ?

Son ouvrage s'arrête là. Tout est dans le « Il faut », mais pourquoi il faut ? Camus nous plante ici, ou presque. La suite se situe dans *L'homme révolté*, mais il ne pose pas plus la question. C'est par la révolte que Camus espère échapper à l'absurde, mais quel sens cela peut-il avoir ? La révolte ne permet pas de donner un sens à la vie, mais elle permettait pour lui d'escamoter la question du sens. Mais, si nous vivions dans un monde où nous n'aurions aucune raison de nous révolter, la question du sens de la vie et de l'absurde ne se poserait pas moins.

Camus n'a pas trouvé le moyen de séparer bonheur et sens. Il ne semble pas avoir perçu que le bonheur ne fait pas sens et qu'il ne peut, en aucune manière, le remplacer. C'est bien le sens de la vie qui préoccupait Camus, mais il ne se situait pas à fond sur l'axe du sens, puisque le bonheur était censé permette à Sisyphe d'échapper à la question du sens. Une vie absurde et heureuse vaudrait-elle d'être vécue ? Sisyphe heureux, c'est un imbécile heureux. Ainsi, pour escamoter la question du suicide, Camus nous proposait de devenir un imbécile heureux. Mais on peut aussi choisir de refuser de vivre de rêves et d'illusions, quel qu'en soit le risque et le prix. Camus, bien qu'il fut confronté à l'absurde, n'avait pas perdu le vouloir vivre puisqu'il a tenté de voir dans la révolte un pseudo-sens à la vie. De quoi avons-nous besoin, de bonheur ou de sens ? L'un ne saurait remplacer l'autre ce que Camus n'avait pas perçu. Et la question reste posée de savoir si nous devrions dire oui à la vie quelle qu'elle soit. À mon avis, même un Sisyphe heureux ne devrait pas dire oui à la vie. Mais un Sisyphe malheureux ? Si l'on en croit Nietzsche, même un Sisyphe malheureux devrait dire oui à la vie.

Si Camus avait vécu dans un monde où il n'y aurait aucune raison de se révolter l'absurde lui aurait sauté au visage. Par exemple, un monde comme celui qu'imaginait Thomas More dans l'*Utopie* où tout le monde est heureux mais où la vie n'a aucun sens. Rien que la lecture de l'*Utopie* est terriblement ennuyeuse, qu'est-ce que cela serait d'y vivre ! Il convient toutefois de remarquer qu'il a fait rêver bien des personnes. Camus disait aussi : « Ce qu'on appelle raison de vivre est en même temps une excellente raison de mourir[196] ». Sans doute, mais ce n'est peut-être pas suffisant. N'avoir pas de raison de vivre est aussi une excellente raison de se suicider ; c'est même sans doute la meilleure raison que l'on puisse avoir, et nous ne saurions nous contenter d'un ersatz de sens.

Nous retiendrons de Nietzsche que le bonheur ce n'est pas le problème. En effet, il disait : « Nous avons inventé le bonheur, disent les derniers hommes, et ils clignent de l'œil.[197] » Et nous retiendrons de Camus que la seule façon d'échapper au nihilisme est peut-être de devenir un imbécile heureux, au moins dans le cadre du matérialisme.

Il n'y a pas de solution à la question de l'absurde, il n'y a que des échappatoires, au moins dans le cadre de cette position métaphysique. Certaines personnes qui se payent de mots cherchent à " dépasser " le nihilisme. Se vautrer dans l'illusion est peut-être une façon d'échapper au nihilisme mais elle n'est pas de celle qui convienne à un philosophe.

Dire oui ou non à la vie ou à Dieu

La question du suicide serait pour Camus la question fondamentale de la philosophie, selon moi c'est l'enjeu de la philosophie, comme nous l'avons vu, quoi qu'il en soit, elle mérite une réflexion soigneuse.

Il convient d'abord de remarquer que la question du suicide philosophique est totalement différente du suicide ordinaire. Les suicides ordinaires s'opèrent généralement en

fonction de circonstances jugées indésirables. Je parle ici de tout autre chose puisqu'il s'agit de savoir si nous choisirons de dire oui ou non à la vie, ou de sa transposition en mot spiritualiste c'est-à-dire de dire oui ou non à Dieu, et qui dépend donc de l'idée que nous nous faisons de la vie ou de Dieu et n'est en aucune manière circonstancielle.

Une telle question aurait été complètement méprisée par Nietzsche qui voulait que l'on pose un oui inconditionnel à la vie. Je me situe donc ici dans une totale opposition à lui dans la mesure où ce oui inconditionnel était sans doute l'option la plus fondamentale de Nietzsche. Pour moi, l'acte le plus important et le plus significatif de notre vie est précisément ce oui ou non à la vie ou le oui ou non à Dieu. Je pense qu'une telle question mérite une investigation un peu sérieuse plutôt que ce mépris non fondé, comme c'est souvent le cas chez Nietzsche, et je ne vois vraiment pas pourquoi on devrait poser un oui à la vie inconditionnellement.

Il existe au moins trois raisons pour lesquelles nous pourrions dire non à la vie. L'une est que la vie n'aurait pas de sens, une autre est qu'elle serait complètement soumise à des forces aveugles, la troisième est que le bilan bonheur/malheur ne serait nullement satisfaisant.

Trois raisons : absence de sens, déterminisme, malheur. Il faut noter que sens et liberté sont liés en ceci que la liberté est une condition de possibilité du sens.

La question de savoir si le bilan bonheur/malheur serait ou non satisfaisant ne m'intéresse pas, je la laisse à ceux qui se sentent concernés, c'est seulement la question du sens qui m'intéresse.

Examinons donc le déterminisme. Pour Nietzsche, la vie serait soumise à des forces aveugles et aussi elle n'a pas de sens, mais il nie également que le bilan des souffrances soit un problème. Pour lui, un bilan négatif ne serait nullement une raison pour dire non à la vie, puisque son oui est inconditionnel. Toutefois, il nous faut évidemment supposer que nous ne sommes pas totalement soumis à des forces aveugles puisqu'elles nous laisseraient au moins la possibilité de dire oui ou non à la vie, sinon une telle interrogation n'aurait même plus de sens. Et pour que le oui à la vie de Nietzsche ait un sens il faut aussi qu'il ne soit pas lui-même le produit de ces forces aveugles, et donc que l'instinct de survie ne le justifie pas, même s'il peut l'expliquer. Mais, s'il nous reste la liberté minimum de poser un oui ou un non à la vie, nous avons peut-être aussi la possibilité de choisir de conquérir une authentique liberté.

Mais l'absence de liberté ne semblait pas déranger Nietzsche comme elle a dérangé Sartre. Comme nous l'avons vu, son refus de Dieu est lié à la question de la liberté. Mais en fait, il était lié à la conception particulière que Sartre se faisait de Dieu, qui était celle d'un certain christianisme. Mais, si la position sartrienne peut très bien se comprendre, il reste à savoir si elle est pertinente. Il n'y a rien qui nous dise que le Dieu chrétien ne respecte pas totalement notre liberté, même si les chrétiens semblaient assez souvent penser le contraire.

On peut aussi remarquer que c'est peut-être pour se dérober devant le prix à payer pour sa pensée et pour échapper à l'idée de la mort, et donc au tragique, que Nietzsche a inventé l'éternel retour. Mais on peut aussi considérer que c'est une bien étrange façon de philosopher. Je dois dire que je comprends mal la position nietzschéenne. Quoi qu'il en soit, je crois qu'il serait intéressant pour les historiens de la philosophie de se poser la question de savoir si la philosophie de Nietzsche ne reposait pas sur une lâcheté. Et plutôt, pour moi :

L'absurde est une raison nécessaire et suffisante pour dire non à la vie. L'Amour est une raison nécessaire et suffisante pour dire oui à la vie.

Que signifie ici nécessaire et suffisante ? Si la vie n'a pas de sens, alors dire non à la vie est la meilleure option, même si le bonheur est là. De même, si la vie a un sens on peut dire oui à la vie, même si le bonheur n'est pas là et quand bien même le malheur serait là, et quand bien même la situation dans laquelle on peut se trouver serait sans espoir.

Une telle affirmation ne peut se comprendre que pour ceux qui se situent sur l'axe du sens et qui s'y situent à fond, les autres ne peuvent rien y comprendre. Ce n'est pas une affaire de rationalité, mais d'attitude, d'attente vis-à-vis de la vie. Cette attitude correspond, à mon sens, au christianisme authentique, le bonheur y est second, nous verrons pourquoi.

C'est donc uniquement la question du sens qui m'intéresse. Le christianisme nous offre un sens et la question reste posée de savoir si, en dehors de son affirmation fondamentale, la vie peut en avoir un.

En revanche, à la manière indienne, le jeu de Brahmā ne permet pas de considérer que la vie aurait un sens, sinon pour lui mais pas pour nous. Il est clair pour moi que, dans la perspective indienne, la seule attitude et réponse à Brahmā consiste à dire non à son jeu et à la vie et donc de se suicider, et le point important est que l'amour ne peut pas vraiment y recevoir un sens. Et si la spiritualité consiste en la conjugaison de l'amour et de la sagesse, ou peut se demander si l'Inde à une démarche authentiquement spirituelle. Pas à mon sens en tout cas, et si la conception indienne de Brahmā est pertinente, ce Dieu là ne m'intéresse pas et je ne veux rien à voir à faire avec lui.

Pour Allah, c'est plus compliqué. Dans les 99 noms de Dieu attribués à Allah, qui représentent en fait ses qualités, l'amour n'en fait pas partie. Mais certains musulmans contestent cela, je les laisse se débrouiller avec cette question. Les chrétiens ne pensent pas ainsi, ils n'ont pas 99 noms, et quand ils ont dit que Dieu est Amour, ils ont tout dit, au moins si ce sont d'authentiques chrétiens, et il n'y en a peut-être pas tant que cela. Quant à moi, si je suis chrétien c'est uniquement par rapport à l'Amour, sinon je n'ai absolument rien à faire ni du Dieu des musulmans ni de celui des hindous.

On voit ainsi que les raisons nécessaires et suffisantes de dire oui ou non à Dieu ne sont pas rationnelles ; mais elles ne sont pas non plus irrationnelles. J'ai dit un peu plus haut qu'il nous faut élaborer une réflexion soigneuse autour de cette question, mais on voit ici que ce n'est pas possible. Je pense que l'on ne peut pas aller plus loin dans la justification, mais je puis m'expliquer autrement. Jusqu'à présent, je me suis efforcé d'être logique. Mais ici, mon propos dépasse la logique, pourquoi et comment ? Il me faut ici parler de moi, ce n'est pas un sujet intéressant, mais c'est celui qui écrit ces lignes et le lecteur est en droit de me demander et surtout de comprendre pourquoi je dis cela.

Fragment d'autobiographie spirituelle

Je n'ai pas vraiment reçu d'éducation religieuse, mon père était communiste. À dix-neuf ans, je me suis demandé : quel est le sens de la vie ? Quinze jours après, j'étais totalement nihiliste. Cependant, je ne connaissais même pas ce mot, Sartre et Camus n'étaient pour moi que des noms, mon inculture était radicale et profonde. Je n'étais sans doute pas plus inculte qu'un étudiant en électronique moyen que j'étais ; mais cela veut dire terriblement inculte.

Cette inculture a peut-être joué un rôle dans la radicalité de mon attitude. La culture est souvent un extraordinaire outil pour échapper aux idées indésirables, particulièrement la culture philosophique. Je crois que je n'ai aucun goût pour ce genre de petit jeu mais de toute façon, je n'en avais pas les moyens. À l'époque, on ne posait pas la question du sens, au moins dans les milieux populaires qui était le mien. Aujourd'hui, on la pose volontiers, mais on y répond n'importe comment. Ce n'est sans doute pas mieux. Mon ignorance me

donnait d'ailleurs l'impression d'être le premier à me poser une telle question. À l'époque, le seul intellectuel dans lequel je me serais reconnu, si je l'avais connu, était Cioran. Je précise que je n'étais pas matérialiste, j'étais agnostique pendant toute mon enfance et mon adolescence. Toutefois, même si Dieu existait, je ne voyais pas en quoi cela aurait donné un quelconque sens à la vie, le sentiment de l'absurde n'est pas forcément lié au matérialisme. L'existence de Dieu, la résurrection ou la réincarnation ne donne pas en eux-mêmes un sens à la vie, même s'ils peuvent être des conditions de possibilité.

J'étais complètement suicidaire, cela a duré huit mois. Une nuit, je ne pensais à rien en particulier, quand le Ciel m'est tombé sur la tête : " L'Amour, Dieu est Amour. " Ce ne sont pas des mots que j'ai perçu, mais une compréhension d'une immense profondeur qui m'a été donné. C'était fulgurant. Cela n'a duré peut-être qu'une seconde ; mais c'était d'une profondeur et d'une intensité indescriptible. Les mots me manquent pour exprimer ce que j'ai vécu là. C'est l'expérience centrale de ma vie, ma seconde naissance. L'Amour, je n'ai rien d'autre, absolument rien d'autre ; mais cela suffit. Si je n'avais pas cela, rien, absolument rien, ne pourrait le remplacer, et sans lui je me serais suicidé.

Vous me demanderez peut-être : pourquoi cela est arrivé à moi ? Je ne suis pas le premier nihiliste et la plupart d'entre eux n'ont pas le privilège que le Ciel leur tombe sur la tête, même s'ils sont nés gaulois. Je n'ai que des réponses partielles à cette question. L'une d'entre elles est que j'étais radical et entier dans ma démarche.

Toutefois, je ne suis pas le seul à avoir fait une telle découverte. Beaucoup de ceux qui ont fait une EMI, et ils sont très nombreux, racontent une expérience qui les a conduit à la même conclusion. Et comme pour moi, cela a complètement changé leur vie. Et à mon avis, c'est sans doute la principale raison que nous pouvons avoir d'étudier les EMI, plutôt que de chercher à se rassurer à bon compte.

L'intérêt de me raconter n'est pas seulement de mieux faire comprendre au lecteur ma position, mais surtout à expliquer pourquoi je ne suis pas du tout dans la même situation que lui. Ma démarche ici n'est pas rationnelle. Non pas qu'elle soit contraire la raison, mais elle repose sur un autre fondement que la raison. Elle s'appuie, au moins sur ce point, sur une expérience personnelle impartageable et qui est au cœur de ma démarche et du présent chapitre.

La philosophie est un partage des idées. La philosophie est aussi une recherche de la sagesse, mais il ne s'ensuit pas qu'un sage soit pour autant philosophe. Le sage dans sa grotte qui se tait, fut-il le plus grand sage du monde, n'est pas philosophe. Le philosophe est quelqu'un qui parle à propos de ce qui lui tient à cœur ; et qui fait, autant qu'il le peut, un effort de rationalité, sinon ce n'est qu'un témoignage. Et c'est une situation embarrassante que de s'exprimer à partir d'un lieu qui n'est pas le même que celui du lecteur. Je voudrais bien partager quelque chose, mais l'essentiel sur lequel ce quelque chose repose ne peut pas être partagé. Je ne puis en aucune manière argumenter à propos de ce lieu ; je ne puis qu'en témoigner. Le lecteur comprend ainsi pourquoi je ne pouvais pas éviter ce témoignage.

Et un philosophe, même amateur, a parfaitement le droit de s'appuyer sur quelque chose qui dépasse la raison, mais il doit aussi rester rationnel dans l'expression de sa pensée. Ainsi, il lui convient d'être clair quand il se situe dans un lieu non-rationnel.

Car si la philosophie est une démarche rationnelle, elle n'est pas pour autant forcément rationaliste. Ma démarche m'a conduit au christianisme sans jamais qu'une seule seconde il ne me vienne à l'esprit qu'il me faudrait renoncer à la raison, et Pascal a probablement eu tort de le faire. Mais aussi, la question que posait Émile Bréhier : « Y a-t-il une philosophie chrétienne ?[198] » n'a plus lieu non plus d'être posée. Je suis parvenu au christianisme sans

jamais passer par la foi. Je n'ai aucune expérience de quelque chose de tel. Cela signifie donc que ma démarche reste totalement philosophique même si j'ai bénéficié d'une révélation particulière, une révélation privée selon la terminologie en usage dans l'Église. Et s'il n'existe que peu de personnes qui ont bénéficié d'une telle expérience, qui puis-je ?

L'idée selon laquelle l'Amour est la seule chose qui peut donner sens et valeur à notre vie n'est pas du domaine du démontrable. Si vous en parlez, il y a des personnes qui sont d'accord d'emblée, et d'autres qui vous rient au nez, comme l'a fait mon père quand je lui en aie parlé. On peut comprendre. Le monde où nous vivons n'est pas tel que l'amour puisse être considéré comme quelque chose d'évident, c'est le moins que l'on puisse dire.

Mais ni aux uns, ni aux autres, on ne peut dire quoi que ce soit. Tout ce que je puis faire est de témoigner d'une expérience. Mais après tout, nous ne sommes plus au temps des Lumières où la raison croyait pouvoir légiférer sur tout, heureusement. Et aussi, cela veut dire que nous ne pourrons discuter et se faire comprendre qu'avec ceux qui admettent cette prémisse.

Authenticité de nos émotions

Examinons maintenant plus avant cette idée selon laquelle les seules valeurs sont celles que les hommes se donnent en comparant la vie au cinéma.

Quand nous allons au cinéma, pour le prix du billet, on nous a juste permis de nous asseoir et de contempler des taches de couleurs mobiles accompagnées de bruits ; mais nous en sommes ressortis les mains vides. Nous aurions peut-être mieux fait d'aller chez l'épicier, au moins nous en serions ressortis avec quelque chose. Nous serions-nous fait escroquer ? En réalité, l'épicier ne vend que les moyens de survivre, le directeur de cinéma vend quelque chose de beaucoup plus intéressant : du sens. Et ce n'est pas rien puisqu'il peut, à la limite, changer notre vie.

Si les personnages sur l'écran n'éprouvent aucune émotion nous, nous en éprouvons en les regardant. Ceci parce que nous identifions, plus ou moins, les scènes du film à la vie réelle. L'émotion que nous éprouvons au cinéma est factice. Il n'y a personne sur l'écran, il n'y a donc aucune raison d'éprouver toutes ces émotions. Au cinéma, il est toujours possible de ne pas oublier où nous sommes ; nous nous mettons alors dans l'impossibilité d'éprouver des émotions. Cette distanciation est d'ailleurs une attitude possible quand les émotions deviennent trop fortes. Mais, pour que cela ait un sens d'y aller, il faut oublier où nous sommes. Si nous ne l'oublions pas, nous ne pouvons, tout au plus, n'en retenir que le contenu intellectuel. Mais ce n'est pas cela qui est vraiment intéressant au cinéma, ce sont les émotions, sinon autant lire un livre.

Il y a donc deux attitudes possibles et qui sont toutes deux pertinentes. Soit nous prenons de la distance, nous ne nous illusionnons pas, nous n'éprouvons plus d'émotions, et cela ne présente plus d'intérêt. Soit nous pouvons éprouver des émotions intéressantes au prix de l'illusion. Mais, remarquons qu'au cinéma l'illusion, en fait, n'en est pas vraiment une, puisque, quelque part, nous n'oublions jamais que nous sommes au cinéma ; et que c'est volontairement et délibérément que nous acceptons de nous laisser aller, plus ou moins, à cette illusion. Et c'est bien parce que nous l'avons choisi que cette illusion est acceptable, et qu'elle peut nous dire, malgré tout, quelque chose de la vie réelle.

Dans la vie ces deux attitudes sont également possibles. On peut aborder la vie avec une suprême indifférence ou, au contraire, avec passion et sensibilité. Laquelle est pertinente ? Elles ne peuvent l'être toutes les deux comme c'est le cas au cinéma. La différence réside en ceci qu'au cinéma il n'y a pas de réelle illusion dans la mesure où celle-ci est choisie. Mais

dans la vie, il n'y a pas à choisir, l'une de ces deux attitudes est illusoire et fausse et ne serait plus pertinente en ceci que : soit l'illusion serait réelle et ne serait plus choisie, soit, au contraire, la notion de valeur a un sens, les émotions que nous éprouvons sont authentiques et une distanciation serait de l'indifférence. Mais laquelle est juste ?

Remarquons aussi que les émotions que nous éprouvons au cinéma n'ont de sens que par rapport à la vie réelle et non en elle-même. Mais, les émotions de notre vie en ont-elles un ? Les émotions que nous éprouvons dans la vie réelle sont-elles aussi factices que celles que nous ressentons au cinéma ? Elles n'ont peut-être pas plus de raison d'être ; à ceci près que nous serions radicalement illusionnés en leur en attribuant une.

Notre vie n'a de sens qu'à travers ce que nous éprouvons, au minimum. Mais cette condition est-elle suffisante ? Si les émotions que nous connaissons dans la vie sont aussi factices que celles que nous éprouvons au cinéma, notre vie a-t-elle encore un sens ? Même si elles sont réelles, en tant qu'émotions, elles peuvent très bien être factices. Une émotion est factice quand elle repose sur une illusion. Pouvons-nous accepter, vis-à-vis de la vie, la facticité que nous acceptons au cinéma ?

Aller au cinéma de temps en temps, très bien. Oublier pendant un moment que nous sommes au cinéma et que ce que nous allons éprouver est factice, pourquoi pas. Mais peut-on passer sa vie au cinéma ? C'est pire encore. Parce que, si les scènes du film sont factices, elles représentent la vie réelle, qui est censée n'être pas factice. Irions-nous encore au cinéma si cette facticité était pure facticité ? C'est à dire si les scènes du film ne représentaient rien d'autres qu'elles-mêmes. Et, si c'est la vie qui est factice, elle est pure facticité. On pourrait répondre ici que peu importe la facticité, seul le plaisir compte. Mais alors, il faudrait au moins reconnaître que c'est là le prix à payer et peut-être aussi que le plaisir n'a par lui-même aucun sens.

La vie serait-elle factice ? Aussi factice finalement que les images d'un film ? Protagoras nous disait : « L'homme est la mesure de toute chose. ». Peut-être, mais alors pourquoi devrions-nous vivre dans la facticité ? Si la valeur que vous pouvez donner aux choses et à la vie est purement personnelle, elle est factice. Et, si la vie est factice, elle est pure facticité. Autrement dit, le nihilisme reste peut-être la seule option possible quand on renonce à toute référence à l'universel et le nihiliste présente au moins le courage de refuser de vivre de rêves et d'illusions.

Dans une perspective matérialiste, c'est nous qui créons les valeurs. Les émotions que nous pouvons éprouver, par rapport aux valeurs que nous aurions créées, sont absolument factices. De même, dans une perspective panthéiste, au moins celle où Dieu tirerait les ficelles et où nous serions déterminés. Créer des valeurs, n'est-ce pas tout simplement créer son petit cinéma ? À quelles conditions pouvons-nous considérer que nos émotions sont, ou non, factices ? Et si elles le sont, notre vie a-t-elle un sens ?

Imaginons maintenant quelqu'un qui serait myope et qui s'approcherait à trois centimètres de l'écran pour mieux voir. Il verrait effectivement mieux, au moins une partie de l'écran, mais passerait totalement à côté de ce qu'il y a d'intéressant à voir. On peut aussi imaginer une centaine de myopes, chacun examinant une partie de l'écran, et qui se réuniraient ensuite pour compiler leurs observations. Ils risqueraient d'avoir quelques difficultés à dégager la signification du film. Alors que celle-ci sera immédiatement perçue par le spectateur qui observe l'écran avec quelque distance, bien que beaucoup de détails lui auront échappé. Et cette centaine de myopes, bien qu'ils aient tout vu, en fait n'auront rien vu. Et le spectateur leur dira : " Votre travail est sans doute remarquable, mais vous n'avez rien compris au film ". " Quel film ? " demanderont les myopes. Ou plus exactement, la

question est de savoir si en procédant ainsi, ils passeraient réellement à côté de quelque chose ou non. C'est à dire, ce que nous appelons le sens du film, ou de la vie, serait-il pure illusion ?

Nos scientifiques ressemblent-ils à une armée de myopes qui auraient compilé une masse invraisemblable d'observations et qui n'auraient rien perçu de ce qui est vraiment intéressant ? Les scientifiques n'aiment pas poser la question : pourquoi ? Mais seulement la question : comment ? Pour eux, souvent, le simple fait de poser cette question est déjà une erreur, il n'y aurait pas de pourquoi. Mais il faut remarquer que la démarche scientifique ne permet pas de répondre à la question du pourquoi, elle ne peut répondre qu'au comment. S'il n'y a pas de pourquoi, alors rien n'échappe, par principe, au scientifique. Mais, s'il y a un pourquoi, alors c'est l'essentiel qui lui échappe, au moins d'un point de vue existentiel. Sont-ils réellement myopes ?

Si le matérialisme a autant de succès auprès des scientifiques, une des raisons est peut-être que, précisément, les scientifiques n'acceptent pas du tout l'idée que l'essentiel pourrait leur échapper. S'il y a une intention à l'origine de l'Univers, s'il y a des valeurs qui valent, la méthode scientifique ne peut strictement rien en dire. En supposant qu'il y ait une telle intention, tout ce que la science pourrait dire, éventuellement, c'est d'en reconnaître l'existence par des démarches comme celles qui conduisent à l'idée de la contingence de la matière ; mais elle ne pourrait pas aller plus loin. Cela ne signifie pas d'ailleurs que la philosophie le puisse. Et, ce qui m'intéresse ici, est la question de savoir si la vie a un sens si la question du pourquoi n'en a pas.

Si tout ce qui se passe dans le monde est réductible et explicable, au moins en théorie, par le jeu des quantons, dès lors tout événement est insignifiant. Il est complètement insignifiant que tel électron adopte une orbite plutôt qu'une autre. Et si le destin du monde doit en être modifié, cela ne lui donne pas plus de signification pour autant. Y a-t-il de quoi s'émouvoir pour un mouvement d'atomes plus que pour un autre ? Nos émotions ne seraient pas des illusions et seraient tout à fait réelles ; mais elles seraient illusoires en ceci qu'elles seraient factices. Elles peuvent nous procurer du plaisir mais n'auraient pas de sens pour autant. Le plaisir, ou le déplaisir, ne seraient que le produit d'un mouvement d'atomes. D'ailleurs, pour un même mouvement, un tel pourrait éprouver du plaisir, un autre du déplaisir.

Ainsi, Clément Rosset disait : « Toute vérité est insignifiante.[199] » Il est tout de même, dans cette perspective, une vérité qui ne serait pas insignifiante : celle précisément qui voudrait que toute vérité soit insignifiante. Non seulement cette vérité ne l'est pas, mais on peut même dire que la signification de sa philosophie se trouve toute entière reportée dans cette seule affirmation. L'ouvrage de Rosset n'aurait peut-être dû ne contenir que cette seule phrase, le reste est du baratin.

Le gros livre qu'imaginait Wittgenstein est censé décrire tout le réel et il ne peut contenir ni morale, ni sens, ni valeurs. Il est donc tout à fait logique et légitime, dans le cadre d'une position matérialiste, de récuser nombre de problèmes philosophiques comme étant dépourvus de toute signification, parce que les conditions de possibilités de l'existence de ceux-ci ne sont pas réalisées.

Et les matérialistes qui ne récusent pas ces problèmes sont amenés à tenir un double discours, à poser des problèmes qu'ils ne peuvent absolument pas raccorder à l'ontologie à laquelle ils se réfèrent. Cependant, nombre d'entre eux n'ont pas encore eu le temps de s'apercevoir que leur attitude est passablement incohérente, et qu'il leur faudrait peut-être

en payer le prix. Mais surtout, il n'y a pas que les questions morales qui ne pourraient trouver place dans ce gros livre, mais toutes les questions existentielles.

Le philosophe ne peut pas être concerné par les vérités triviales et nous laisserons le soin aux scientifiques de collectionner les vérités insignifiantes. Cela intéresse peut-être le scientifique de savoir si dans tel alinéa du N^{ième} sous-paragraphe du X^{ième} tome de ce gros livre, il convient de mettre telle formule chimique plutôt que telle autre ; mais le philosophe n'en a rien à faire. S'il s'intéresse à tout, cela ne veut pas dire qu'il s'intéresse à n'importe quoi.

La seule chose à son sujet qui ne nous est pas indifférente, c'est la question de savoir si nous pouvons considérer que ce gros livre est pertinent, qu'il a décrit la réalité telle qu'elle est sans avoir rien omis. Et, ce qui fait que cette question est suprêmement importante est qu'il n'est pas possible d'inclure dans ce gros livre des notions comme la liberté, le sens, les valeurs, ni même, à mon avis, la conscience. Et, si le matérialisme est vrai, qu'aurait-il pu omettre ?

Si le philosophe est sûr de l'affirmation selon laquelle ce gros livre décrirait totalement la réalité, alors la philosophie est terminée. Non pas qu'elle serait achevée ; mais elle n'a pas lieu d'être. Et cette affirmation doit conduire tout droit au nihilisme, ou peut-être au strict minimum au tragique, ce qui était d'ailleurs le cas de Rosset. Mais, s'il n'est pas totalement sûr de cette affirmation, alors toute sa démarche devra consister à en établir la vérité ou la fausseté. Et, s'il subsiste le moindre doute sur la véracité de cette proposition, tout son travail devra chercher à dissiper ses doutes. Et s'il n'a pas de doute, sa grande affaire deviendra de vivre en accord avec cette affirmation, ou de mourir ; et pas forcément d'inventer des valeurs pour échapper à l'idée que toute vérité serait insignifiante, c'est-à-dire à tenter d'échapper au prix à payer pour sa pensée. Mais la philosophie semble trop souvent un immense effort pour tenter d'échapper à ce prix.

On peut cependant observer que de plus en plus de personnes se mettent à parler d'amour, depuis d'anciens marxistes jusqu'aux lamas tibétains. Demandons-nous : quel sens peuvent-ils attribuer à cette notion dans le cadre ontologique dans lequel ils se situent ?

De Feuerbach à Comte-Sponville

Feuerbach reprochait aux chrétiens de s'attribuer le monopole de l'amour. Il disait :

> « L'amour chrétien est donc *particulier*, parce qu'il est *chrétien*, parce qu'il se nomme chrétien. Mais 1*'universalité* appartient à l'*essence de l'amour*. Tant que l'amour chrétien ne renonce pas à son caractère chrétien, tant qu'il ne fait pas absolument de l'amour sa loi suprême, il est un amour qui blesse le sens de la vérité, car l'amour est précisément ce qui supprime la distinction entre le christianisme et le soi-disant paganisme – un amour qui par sa particularité entre en contradiction avec l'essence de l'amour, un amour anormal, sans amour, qui, à bon droit, est devenu depuis longtemps un objet d'ironie. Le véritable amour *se conte de lui-même* ; il n'a besoin d'aucune autorité, d'aucun titre particulier. L'amour est *la loi universelle de l'intelligence* et de la *nature.*[200] »

C'est un bien curieux procès que Feuerbach intentait aux chrétiens. Bien évidemment, les chrétiens ont toujours pensé que l'amour était universel et n'ont jamais pensé qu'il y avait un amour spécifiquement chrétien. C'est assez comique de sa part puisque, bien que matérialiste, il prétendait que l'amour est universel et il critiquait en même temps les chrétiens qui, selon lui, ne ferait pas référence à cet universel. Alors que les chrétiens affirment évidemment qu'ils ont une conception de l'amour qui s'approche plus de l'universel que les conceptions ordinaires. Mais Feuerbach pouvait-il vraiment donner sens et valeur à l'amour ?

Et bien si, les chrétiens ont le monopole de l'amour (je mettrais plus loin quelques réserves). Non pas, bien sûr, parce qu'ils seraient les seuls à savoir aimer. Mais ils sont peut-être les seuls à proposer une vision du monde à l'intérieur de laquelle la notion d'amour peut recevoir un sens. Ils sont aussi, et c'est tout aussi intéressant, ceux qui ont le mieux compris la notion d'amour et qui sont allés le plus loin dans cette direction.

C'est très naïvement que Feuerbach pensait pouvoir changer d'ontologie tout en continuant à parler d'amour comme si de rien n'était. Feuerbach et Comte-Sponville ont une attitude commune, mais ils se séparent sur la manière. Feuerbach ne semblait pas se rendre compte des problèmes que cela pose de changer d'ontologie, alors que Comte-Sponville s'en rend très bien compte et tente de donner une cohérence à sa position. La tentative de Comte-Sponville d'échapper au nihilisme, car au fond c'est bien de cela qu'il s'agit, est loin d'être isolée. Mais elle présente l'avantage d'être plus élaborée, ce qui me permet de mettre au jour les contradictions, les faiblesses et les difficultés de cette démarche.

Entre Feuerbach, qui ne se rend pas compte des problèmes, et Comte-Sponville, qui les résout de façon très bancale, ce que nous allons voir, il n'y a rien à préférer, il nous faut les renvoyer tous les deux dos à dos. Comte-Sponville est passé du christianisme au matérialisme sans oublier les bagages, en effet :

> « Allons-nous, sous prétexte que nous ne croyons plus en Dieu, renoncer aux valeurs qui se sont […] constituées et transmises à travers le monothéisme.[201] »

Il dit en somme : " Les chrétiens ont inventé l'amour, c'est une belle invention, pourquoi ne la garderions-nous pas ? ". Donc, près de deux siècles après Feuerbach, il adopte une position semblable mais ne peut plus avoir la même naïveté. Il est tout à fait conscient que les positions métaphysiques ne sont pas sans conséquence sur le plan existentiel.

Comte-Sponville ne prétend donc pas créer de nouvelles valeurs. Ce qui semble plus réaliste que la position nietzschéenne, mais nous verrons qu'en fait elle ne l'est pas plus. Quant à récupérer les valeurs chrétiennes, plutôt que celles de Nietzsche, ce n'est pas moi qui le lui reprocherai.

La référence de Feuerbach à l'universel est une naïveté que Comte-Sponville ne peut plus avoir. Ainsi, il va un cran plus loin que lui en affirmant : « La vérité ne vaut rien et la valeur n'est pas vraie.[202] » C'est le point clé de sa position. Mais alors, il lui faut trouver un autre fondement aux valeurs. Il ne dispose évidemment d'autre possibilité que de dire que l'amour est une invention humaine, et que l'amour aurait été inventé, selon lui, par le christianisme il y a deux mille ans. Sauf que l'ancienneté ne lui donne pas plus de poids, c'est toujours une valeur inventée, ou bien cela a un sens pour l'homme d'inventer des valeurs, ou bien cela n'en a pas. Et si cela n'en a pas, le nombre des inventeurs ou de ses adeptes ou l'ancienneté de l'invention ne comptent pour rien.

Comte-Sponville présente donc une certaine lucidité et cohérence par rapport à sa position métaphysique. Mais si la position de Feuerbach est naïve, celle de Comte-Sponville est absurde, et nous allons voir qu'en élaborant sa position il ne fait que mettre en lumière cette absurdité.

Il est tout de même curieux qu'il faille près de deux siècles pour passer de la position de Feuerbach à celle de Comte-Sponville ; le pas à faire n'était tout de même pas bien grand. Combien va-t-il encore falloir de temps pour que l'on s'aperçoive que la position de Comte-Sponville ne tient pas debout ? Puisqu'il veut penser le matérialisme à fond, je vais essayer de l'aider et montrer qu'il a encore un effort à faire mais que le prochain pas risque d'être particulièrement pénible puisqu'il devrait le conduire au nihilisme. Sa position soulève, en

effet, quelques difficultés. Il faudrait qu'il avance encore d'un cran en se posant la question : cela peut-il encore avoir un sens de croire en l'amour si l'amour n'est pas vrai ? Et si cela n'en a pas, il n'a aucun moyen d'échapper au nihilisme. Cela signifie évidemment que, sans l'amour, on n'échappe pas au nihilisme, nous verrons pourquoi.

La première raison est que ceux qui admettaient cette valeur la tenaient, à tort ou à raison peu importe pour l'instant, pour universelle. Ce qui n'est pas possible dans le cadre du matérialisme. Autrement dit, il faudrait d'abord se demander si cela peut avoir un sens de créer des valeurs. Aussi et surtout, voir si la notion d'amour peut être transposée sans dommage et sans changement dans une autre perspective ontologique. Comte-Sponville ne le pense pas, il opère bien des changements.

Il me semble intéressant de montrer sa proximité et ses différences avec Nietzsche. Bien que leurs positions soient divergentes, elles présentent au moins trois points communs assez fondamentaux. Le premier est que ce sont deux tentatives désespérées d'échapper au nihilisme. Le second de penser que cela a un sens d'inventer des valeurs. Le troisième, de ramener les questions existentielles à la biologie. « S'il n'existe que des corps, les valeurs n'ont de sens que relativement à eux.[203] », nous dit-il. Ce qui est parfaitement logique pour des matérialistes. Comment pourraient-ils faire autrement ? Toutefois, leurs manières sont radicalement opposées.

Nietzsche va essayer de trouver dans les instincts naturels un sens à la vie, son surhomme est en fait un animal surdoué. Alors que Comte-Sponville va tenter de connecter à la biologie les valeurs chrétiennes ; deux manières différentes de se connecter à la biologie. Mais il ne semble pas avoir perçu que les valeurs chrétiennes n'ont de sens que si nous sommes des âmes.

La position de Comte-Sponville n'est guère surprenante. Les matérialistes font généralement des pieds et des mains pour tenter d'échapper au nihilisme. Nietzsche n'a fait que cela toute sa vie, avec une détermination et une habileté peu communes mais au moyen d'une pensée plutôt faible logiquement, sur ce terrain, il a été largement suivi, d'une manière ou d'une autre.

Mais la tentative de Nietzsche est tout de même assez répugnante. Il n'échappe au nihilisme que pour tomber dans la vulgarité. La brute blonde, qu'il semble valoriser, est ignoble. Est-il possible, à un matérialiste, d'échapper à la vulgarité et au nihilisme ? C'est ce que tente de faire Comte-Sponville en voulant sauver l'Esprit. Il dit, en effet : « C'est quand on est matérialiste qu'il faut sauver l'Esprit.[204] »

Il me faut le féliciter de faire un effort pour essayer de donner à manger à nos jeunes autre chose que les cochonneries auxquelles les athées nous ont habituées. Et voilà certainement un programme magnifique ; mais il reste à savoir si c'est une position possible. Quant à moi, je trouve que ce qu'il propose est passablement indigeste. J'ai peut-être l'estomac sensible, mais je vais essayer de montrer qu'il y a certaines choses qui passent mal.

Les spiritualistes ont la chance d'être débarrassés de ce souci de sauver l'Esprit. Ce qui leur permet de se consacrer avec bonheur à d'autres activités : comme, par exemple, de transformer l'esprit en argent. Certains sont d'ailleurs remarquablement doués et réussissent, avec très peu d'esprit, à faire beaucoup d'argent.

Comte-Sponville dit aussi : « Tout se vaut, objectivement parlant, et ne vaut rien.[205] ». Partir de cette affirmation pour ensuite, après une pirouette, trouver le moyen de retomber sur les valeurs éternelles, tout en sauvant l'esprit au passage, c'est du grand art. Mais tout de même, le spectateur ne peut pas s'empêcher de se demander : " Ce n'est pas possible, il y a

un truc ". Nous allons voir que ce grand art est de la poudre aux yeux. Mais ce qui passe très bien sur une scène est mal venu en philosophie. Nous verrons que la comparaison avec le spectacle est pertinente. C'est une philosophie du pseudo, pour échapper au nihilisme, il remplit sa vie avec du toc.

Puisque « tout se vaut », vous comprendrez que l'on puisse trouver étrange que, parmi les quelques douzaines de n'importe quoi que vous auriez pu indifféremment ériger en valeur, vous retombiez précisément sur les valeurs éternelles. Sur le compte de quoi devons-nous mettre cette convergence ? Sur le hasard ? Ou seriez-vous un bon petit mouton très bien conditionné ? Ou serait-ce par rapport au bonheur ? Est-ce parce que ce serait ces valeurs qui vous rapporteraient le maximum de plaisir ? C'est bien là sa réponse. Pour Comte-Sponville, l'amour est une forme du désir :

> « Le désir, dont chacun éprouve en soi les deux occurrences principales : la volonté et l'amour.[206] »

Et il le considère comme la valeur suprême :

> « Nous avons tété l'amour en même temps que le lait, juste assez pour savoir que nous l'aimions plus que tout, qu'il était par conséquent la valeur suprême.[207] »

En lisant cela, on pense à un marchand qui appellerait " suprême " ses cornets glacés sous prétexte qu'ils seraient meilleurs que les autres. Cependant, il eût été intéressant qu'il nous donne la formule chimique de l'amour. Il est vrai que cela n'est pas son domaine. Mais heureusement, Jean-Pierre Changeux, sur ce point, peut nous éclairer. Voici ce qu'il dit :

> « Mais « *Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas* », ce que l'on peut traduire par : le système hypotalamo-limbique (le « cœur ») est doué d'une autonomie connexionnelle suffisante vis-à-vis du cortex pour que, sous la pression de stimulations sensorielles particulièrement fortes, le niveau de motivation monte, voire déclenche le passage à l'acte même si les résonances corticales disent non à l'acte en question.[208] »

Mais, ce que Changeux ne nous explique pas, c'est de savoir en quoi et pourquoi certains types de phénomènes se déroulant dans le système hypotalamo-limbique présenteraient une valeur suprême. Je ne pense pas trahir sa pensée en disant que s'il nous donne, en quelque sorte, la formule chimique de l'amour, c'est précisément une manière de nous dire que l'amour est un phénomène physico-chimique comme un autre et que nous n'avons aucune raison de l'ériger en valeur suprême. À qui faut-il donner raison ?

Pour un matérialiste, l'idée que tout événement psychique est le produit d'événements physico-chimiques est incontournable. Et un événement physico-chimique, quel qu'il soit, est insignifiant, ce que Comte-Sponville reconnaît. Comment, dans ces conditions, attribuer sens et valeur à la notion d'amour ?

Il ne reconnaît guère d'autres instances en l'homme que le désir et la raison. Ce qui est logique dans le cadre d'une pensée matérialiste puisqu'il faut donner un contenu biologique aux facultés que l'on reconnaît à l'homme. Il semble possible de donner un tel contenu à une notion comme le désir ; mais, pour nombre d'autres notions, cela semble impossible. C'est d'ailleurs déjà difficile pour la raison, comme nous l'avons vu.

Mais, si l'on ne reconnaît d'autres instances en l'homme que le désir et la raison, il n'y a, à première vue, que deux modes possibles pour une philosophie sur le plan existentiel. Le premier est de s'en contenter, de considérer que nous n'avons rien d'autre à faire dans la vie que de courir après le plaisir comme l'âne après la carotte et de penser que, malgré tout, la vie vaut la peine d'être vécu. C'est ce que l'on peut appeler une philosophie vulgaire et c'est d'ailleurs ce que l'on appelle communément le matérialisme vulgaire. Mais le matérialisme peut-il logiquement être autre chose que vulgaire ? Sauf à être nihiliste. Nous allons voir, en

effet, que le nihilisme est la seule façon pour le matérialisme d'échapper à la vulgarité. Pour cela, voyons comment Comte-Sponville tente d'échapper à cette alternative.

À première vue, on voit très mal comment il serait possible d'inventer quelque chose comme l'amour. On peut toujours baptiser du mot " amour " certains types de réactions physiologiques. Mais, il resterait à savoir en quoi et pourquoi ce type de phénomènes acquerrait sens et valeur quand tout événement est insignifiant. Du reste, on n'aurait rien inventé, puisque l'on aurait fait que donner un nom à certains types de phénomènes préalablement existant. Mais, quant à l'inventer, quel sens cela pourrait-il avoir ? Si cette invention n'enclenche pas un type de phénomènes physiologiques qui lui correspond, on a rien inventé du tout ; c'est un pur verbiage. Et on voit mal comment cette invention pourrait enclencher quoi que ce soit de cette sorte.

Il n'est donc pas possible de parler d'invention de valeur à propos de l'amour. La seule possibilité est de qualifier de ce nom un certain type de phénomènes physiologiques et de l'investir d'une certaine valeur. Ce qui n'est pas du tout la même chose, et le problème sera évidemment la facticité de cet investissement. En particulier, si l'amour est un phénomène physiologique comme un autre, et que c'est le désir seul qui l'investit d'une certaine valeur, ce désir n'est qu'un autre phénomène du même ordre. Pourquoi faudrait-il instituer ce phénomène en juge de ce qui vaut ?

Quand Comte-Sponville importe l'amour du christianisme, il ne semble pas du tout se rendre compte qu'il ne parle plus du tout de la même chose. Si le christianisme a fait de l'amour la valeur suprême, c'est que précisément, pour lui, il n'est nullement une forme du désir. Par exemple, que c'est un acte libre, ou tout au moins librement consenti, ce que ne peut être un désir. Le désir est un processus, un mécanisme, et un désir suprême c'est peut être une suprême aliénation. C'est le désir qui fait courir l'âne après la carotte, si la carotte est suprême l'âne n'en courra que mieux. Le désir est un phénomène dont nous ne sommes pas maîtres. Ainsi, instituer le désir comme juge de ce qui vaut, c'est accepter de vivre comme un pantin, celui de nos désirs. On le voit bien aussi dans l'amour filial, est-il possible de confondre cette sorte d'amour avec un désir ? Mais il y a autre chose.

Quand on ne reconnaît d'autres instances que le désir, il n'y a qu'une voie possible pour sauver l'Esprit : c'est d'établir une hiérarchie entre les désirs. Si nous n'établissons aucune hiérarchie, il nous faut considérer de la même façon le pourceau qui prend plaisir à se vautrer dans la fange et celui qui pleure aux subtils accents d'un quatuor de Mozart.

Et c'est bien ainsi que l'entend Comte-Sponville. Il établit bien une hiérarchie, ce n'est pas n'importe quoi, pour lui, qu'il convient de désirer, mais la vérité, l'amour ou la justice. Cela n'empêche évidemment pas d'aimer le chocolat, ce n'est pas incompatible. À condition toutefois de ne pas mettre le chocolat au même niveau que l'amour, la vérité ou la justice, sinon on n'est pas sorti de la vulgarité.

En d'autres termes, si la hiérarchie que l'on établit est personnelle, subjective, et qu'elle ne peut recevoir de justification, peut-on dire que l'on a sauvé l'Esprit ? Et si elle n'est pas personnelle, comment la fonder ?

Sur quoi peut-on fonder cette hiérarchie ? Sur la raison ? Mais la raison est neutre. Elle est comme ce personnage de Kundry, dans le *Parsifal* de Wagner, qui ne connaît ni le Bien ni le Mal et se met au service de celui qui la réveille. La raison ne peut évidemment fonder une telle hiérarchie sans valeurs préalables. Ce qui caractérise la postmodernité, c'est que nous sommes rendus compte que la raison n'est pas souveraine. L'esprit des Lumières consistait à ne vouloir se fier qu'à la raison. On peut voir aujourd'hui qu'il y avait deux modes possibles : soit que la raison pouvait se passer des valeurs, soit que l'on pouvait

fonder rationnellement les valeurs. Nous ne croyons plus vraiment à rien de tel. Il existe trois façons de hiérarchiser les désirs :

* Par l'objet du désir
* Par la qualité
* Par la quantité (c'est à dire la force du désir)

Puisque « tout se vaut », on voit mal comment il serait possible de les hiérarchiser par l'objet du désir.

Pour la même raison, on ne voit pas comment une différence qualitative pourrait fonder cette hiérarchie.

La seule façon de la fonder semble être par la quantité. Et c'est bien ainsi que l'entend Comte-Sponville et on voit mal comment il pourrait faire autrement.

Le problème n'est pas nouveau. Puisque « Tout se vaut » et que toute vérité est insignifiante, comment réintroduire la notion de qualité quand on est matérialiste ? Par la transformation de la quantité en qualité. C'est une astuce par laquelle les matérialistes tentent d'échapper au prix à payer pour leur pensée. Sur ce thème, Nietzsche et Deleuze nous ont offerts de jolies élucubrations[209].

Si le matérialisme est vrai, le monde est totalement descriptible, au moins en droit, par la physique, c'est d'ailleurs ce qu'on appelle le physicalisme. Or, la physique ne décrit jamais que des quantités, pas des qualités. C'est tout de même fort gênant. S'il n'y a plus de qualité le monde devient d'une trivialité totale. Pour les réintroduire, il reste le coup de force de décréter qu'une différence de quantité engendre une qualité. Mais à partir de combien une quantité se transforme-t-elle en qualité ? Et de combien de quoi ? Et surtout, comment justifier le glissement ontologique de la quantité à la qualité ? Toute réponse à ce genre de questions n'aurait strictement aucune signification.

Si le physicien ne nous le dit pas, le philosophe n'en est pas à ça prêt. Les philosophes sont rarement à cours de ressources pour échapper au prix à payer pour leur pensée ou pour évacuer les réalités qui les dérangent. Un désir vaudrait-il mieux qu'un autre pour la seule raison qu'il serait plus fort ? Pour Comte-Sponville c'est bien ce qui déterminerait ce qui vaut.

Et selon lui, la valeur n'a pas besoin d'être vraie pour valoir[210]. Si c'est le désir qui fonde la valeur, effectivement, celle-ci n'a pas besoin d'être vraie pour être désirée. Il est, en effet, parfaitement possible de désirer une illusion. Et à vrai dire, tout désir serait illusoire puisque « Tout se vaut ». Si tout se vaut, rien ne vaut, et si rien ne vaut, tout désir est illusoire. Nous pouvons bien désirer une illusion, mais il reste à savoir si nous acceptons, ou non, de vivre d'illusions. Si l'amour n'a pas, en fait, plus de valeur que la carotte après laquelle l'âne court, on peut se demander s'il n'est pas préférable de se libérer de cette illusion. Elles devraient même en avoir moins puisque la carotte présente une réalité, et l'âne au moins ne court pas après une carotte imaginaire. Comte-Sponville ne court-il pas après une chimère dont il a fait la valeur suprême ?

On comprend fort bien que l'âne puisse courir après la carotte, nous avons des explications physiologiques. C'est d'ailleurs une explication physiologique du même ordre qui conduit Comte-Sponville à désirer l'amour. Mais nous voyons mal pourquoi il faudrait l'investir d'une telle signification. N'est-ce pas une carotte comme une autre après laquelle court Comte-Sponville ? Un philosophe doit-il être un âne comme les autres ? Même s'il a trouvé une carotte suprême.

Comte-Sponville reprend cette phrase bien connue de Spinoza : « Ce n'est pas parce qu'une chose est bonne que nous la désirons, c'est parce que nous la désirons que nous la jugeons bonne.[211] ». Si c'est uniquement le désir qui fait que nous jugeons une chose bonne, pourquoi faudrait-il que nous continuions à la juger bonne ? Pourquoi ne nous libérerions-nous pas plutôt de cette illusion ? Si tout se vaut, tout désir est factice, et un désir factice est un piège. Et ici, Bouddha est plus intéressant que Spinoza car au moins il cherche à nous libérer du désir. La philosophie est faite pour nous ouvrir les yeux. Pourquoi quand elle nous les a décillés et qu'elle nous aurait dévoilé une illusion, faudrait-il continuer à nous vautrer dans cette illusion ?

Comte-Sponville nous présente une autre option. Il n'est pas un imbécile heureux, il est lucide, tout au moins le pense-t-il. Mais cette option consiste à accepter délibérément l'illusion et la facticité. Ce n'est plus un imbécile heureux, mais est-ce encore un philosophe ?

Il doit penser que peu importe la facticité, seul le plaisir compte, et en effet : « et ce bonheur, quand bien même il serait illusoire, vaudrait encore, comme bonheur, la peine d'être vécu.[212] ». Vivre délibérément d'illusions, voilà un étrange programme pour un philosophe. Mais c'est logique, car c'est peut-être bien là le prix à payer pour échapper au nihilisme. Mais il y a autre chose.

Donner sens et valeur à la vie, pour un matérialiste, c'est dans la même mesure introduire le tragique. Le nihiliste échappe au tragique : on ne perd rien à perdre ce qui ne vaut rien. Mais le matérialiste qui n'est pas nihiliste tombe aussitôt dans le tragique. Voilà donc à quoi mène l'invention de valeurs. Mais Comte-Sponville, pour éviter de tomber de Charybde en Scylla, reprend le vieux truc d'Épicure :

> « Avoir peur de la mort c'est avoir peur de rien, et c'est de quoi la lucidité devrait au contraire nous libérer. Épicurisme strict, ici : la mort n'est rien, ni pour les vivants (puisqu'ils sont vivants) ni pour les morts (puisqu'ils ne sont plus).[213] »

C'est un superbe exemple de la manière dont les philosophes cherchent à échapper aux vérités qui les dérangent. Que vous essayez de vous dérober le jour de votre mort, je n'y vois pas d'inconvénient. Il y en a qui croient à la résurrection, d'autres à la réincarnation, après tout chacun son truc. Et si Thanatos n'y voit que du feu, tant mieux pour vous. Mais, le jour de la mort de vos amis, est-ce que vous êtes là ?

Mais surtout, ce tour de passe-passe s'opère par une confusion entre la mort et l'idée de la mort. Ce n'est pas la mort qui peut nous pourrir la vie, mais l'idée de la mort. Enfin, pour ceux à qui elle pourrit la vie, ce qui n'est pas mon cas ; pour ma part, ce qui pourrait me pourrir la vie serait plutôt l'idée que la vie n'aurait pas de sens, et si je pensais qu'elle n'en a pas, il y a longtemps que je me serais suicidé. Les animaux n'ont pas l'idée de la mort, semble-t-il, ainsi cette idée ne leur pourrit pas la vie. Et que la mort ne soit pas là ne change rien au fait que l'idée de la mort est là pour nous.

Si l'on tient à parler d'amour, dans le cadre du matérialisme, il faudrait peut-être lui donner un caractère tragique. Et plus tragique encore que lui donne, normalement, le christianisme ; pour celui-ci, en effet, l'amour conduit aux souffrances de la compassion et au sacrifice. Ce qui est tragique, pour un matérialiste, ce n'est pas de penser qu'il va mourir ; mais plutôt que nous allons tous mourir. Au moins si la notion d'amour présente pour lui un sens. Les chrétiens aiment beaucoup cette parole : « L'amour est plus fort que la mort.[214] » On peut penser que c'est une illusion, mais c'est ce qui leur permet de dire oui à la vie malgré le côté tragique qu'ils attribuent (normalement) à l'amour. Mais si l'amour n'est pas plus fort que la mort, comment pourrait-il ne pas être une sombre tragédie ?

Toutefois, l'amour n'est plus une tragédie si on appelle " amour " la soif du plaisir que peut procurer l'autre. On peut toujours, à la mort de l'autre, trouver un autre objet qui servira à notre plaisir. Un de perdu, dix de retrouvé, comme on dit, mais nous ne pouvons pas appeler cela de l'amour. Et ainsi, il n'y aurait pas plus de sens à souffrir de la mort de l'autre qu'il n'y en a pour l'enfant qui vient de casser son jouet. La seule gêne que l'on pourrait en éprouver, c'est de se trouver contraint de devoir chercher un objet de rechange. Mais, après tout, cela pourrait être aussi une bonne occasion de varier nos plaisirs. Il remarque par ailleurs que :

> « Qu'il s'avère par exemple que l'homme soit invinciblement égoïste, comme l'enseigne toute la tradition matérialiste d'Épicure à Hobbes (voire d'Épicure à Freud.) …[215] »

Cette unanimité chez les penseurs matérialistes est normale, il semble difficile de donner un contenu biologique à une notion comme le désintéressement ou la gratuité. Mais alors, que veut dire l'amour ?

Il ne peut tout de même pas penser que l'amour chrétien consiste en une forme du désir. Cette réduction de l'amour au désir se trouve être essentielle dans sa pensée, mais les implications en sont complètement escamotées. Pire, il a l'air de croire qu'il parle de la même chose que les chrétiens. Mais, il y a tout de même une chose qui est passé à la trappe dans cette réduction : le sublime. Celui-ci n'a d'ailleurs aucun sens dans sa vision du monde. Mais alors, il faudrait tout de même qu'il comprenne et reconnaisse que, quand il parle d'amour, il n'entend pas du tout la même chose que ce que le christianisme comprend par là.

Il serait plus correct, plus honnête et cohérent de dire que l'amour, tel que les chrétiens le conçoivent, n'existe pas. Et si l'amour est une forme du désir, il faut expliquer comment un désir pourrait n'être pas tourné vers une satisfaction personnelle, et dénier ainsi tout sens à l'*agapè*. Ainsi, si l'on fait de l'amour une forme du désir, il n'a plus rien de sublime. Et si le christianisme a fait de l'amour la valeur suprême c'est précisément parce que, pour lui, il n'est pas une forme du désir. L'idée que l'amour est compatible avec un égocentrisme total est cohérente avec l'idée que l'amour est une forme du désir. Mais on ne peut pas penser que cela ait quoi que ce soit à voir avec ce que conçoit le christianisme. En effet :

> « Nul n'a plus grand amour pour ses amis que celui-ci : donner sa vie pour ses amis.[216] », disait le Christ.

A-t-on déjà vu quelqu'un donner sa vie en raison d'un désir ? L'amour dont il parle n'en est qu'une forme complètement vulgaire, si tant est que l'on puisse encore parler d'amour. On peut penser que le sublime n'existe pas. Mais, ce que l'on ne peut pas penser, c'est que l'on parle de la même chose, quand on parle d'amour, selon que l'on en fait, ou non, une forme du désir. Ainsi, quand Comte-Sponville récupère l'amour du christianisme en le situant dans une toute autre perspective métaphysique, cela ne reste pas sans effet, le sublime est passé à la trappe. Mais, si on ôte le sublime à l'amour, est-il encore digne de notre attention ? Si l'amour est une forme du désir, c'est-à-dire si c'est le plaisir que l'on escompte de quelqu'un qui nous fait l'aimer, alors on n'échappe pas à la vulgarité. Et si on ne l'enlève pas, comment rendre compte du sublime dans le cadre du matérialisme ? Mais Comte-Sponville se dérobe devant la critique en prenant les devants :

> « Ce long chapitre ne se voulait au fond qu'une justification, mais sans Dieu, et tant pis pour ceux qui jugent cela impossible ou contradictoire.[217] »

Il a trouvé là une merveilleuse façon de simplifier considérablement le travail du philosophe. Ainsi, il peut se contredire allègrement et tant pis pour ceux qui trouvent cela incohérent, après tout c'est leur problème. Faut-il penser que, pour lui, il n'y a pas que les

goûts ou les valeurs qui sont une affaire personnelle, mais la logique aussi. C'est, en tout cas, une bien curieuse façon de vouloir penser le matérialisme à fond.

Que vous acceptiez la facticité qui résulte de cette invention de valeur, ainsi que le fait d'être le pantin de vos désirs, passe encore ; mais il y a un prix qu'un philosophe, en aucune manière, ne peut accepter de payer, c'est précisément l'incohérence. Ainsi, s'il y a des personnes qui y voient des incohérences, ce n'est pas leur problème, mais le vôtre. Au moins si celles-ci sont effectives, et si vous ne les voyez pas j'espère les avoir montrées. Et il me semble que vous devriez reconnaître que c'était là une parole malheureuse et chercher à donner une cohérence à votre pensée ou bien songer à vous reconvertir dans la poésie, sauf à me montrer en quoi j'ai tort. Mais pour donner une cohérence à votre pensée vous risquez de rencontrer de très sérieuses difficultés. Et je soupçonne que vous en êtes parfaitement conscient, sinon, pourquoi cette remarque ?

Ainsi, Comte-Sponville ne sombre pas seulement dans la facticité mais aussi dans l'incohérence ; et c'est peut-être la même chose. Accepter la facticité c'est faire peu de cas de la réalité et admettre si facilement l'incohérence c'est faire peu de cas de la vérité. Et prendre la vérité à la légère, c'est prendre la réalité à la légère. Sa pensée est une pensée qui plait et qui convient car elle prend ses aises avec la logique et la réalité. Cela devrait-il nous surprendre ? L'immense majorité d'entre nous adoptent les idées qui leur conviennent. Chacun, sur ce point, fait ce qu'il veut. Est-ce que la seule façon de sauver l'esprit serait de renoncer à la raison ? Certes, nul n'est tenu de préférer les vérités qui dérangent aux illusions qui rassurent, sauf un philosophe.

Le seul moyen d'échapper à la vulgarité et au nihilisme, pour un matérialiste, n'est-il pas de sombrer dans l'incohérence et ainsi de renoncer à la sagesse ? Comte-Sponville dit aussi :

> « Pour ce cynisme généralisé que j'essaie de penser (et qui n'est peut être […] qu'un autre nom pour un matérialisme radical, qui se serait débarrassé de ses illusions naturalistes, positivistes ou historicistes).[218] »

Faut-il maintenant débarrasser également le matérialisme de ses illusions spiritualistes ?

Je voudrais maintenant relativiser cette critique. On pourrait croire, après ce que je viens de dire, que je le trouve particulièrement absurde. Sans doute, mais il a tout de même essayé de penser là où la plupart des autres ne pensent pas. Si sa pensée est aberrante, c'est mieux que de se contenter d'un haussement d'épaules pour récuser le nihilisme. S'il n'a pas réussi à penser le matérialisme à fond, il a mis en évidence le prix à payer pour cette pensée, même s'il a, par la même occasion, renâcler à payer ce prix. Comte-Sponville cite Althusser qui dit :

> « Toute philosophie qui se prend au sérieux est une imposture idéologique, explique-t-il, contre quoi il s'agit " de ne plus se raconter d'histoires ".[219] »

Ainsi, Comte-Sponville ne serait pas prêt à se raconter des histoires, mais tout de même il y a des limites. Si c'est la vie elle-même qui est en jeu, il est disposé à vivre de rêves et d'illusions. Là aussi, il est peut-être plus prêt de Nietzsche qu'il ne le pense.

Comte-Sponville a tout de même réussi à contrario à démontrer quelque chose. Il démontre que quand on est matérialiste on ne peut échapper au nihilisme qu'au moyen de l'illusion. Car, s'il y avait une autre voie, gageons qu'il l'aurait trouvée.

Élaborer une pensée déglinguée et évacuer ensuite les objections en disant que s'il y en a qui trouve cela contradictoire c'est leur affaire, et ceci tout en prétendant penser le matérialisme à fond, il y a là un sérieux problème. Mais cela ne l'empêche pas d'afficher une confiance sans borne sur la solidité de sa position : « mon cher Jean, au siècle prochain,

votre livre sera parfaitement dépassé, alors que le mien restera d'une actualité pérenne...[220] » Il me semble que vous avez encore beaucoup de travail à faire pour assurer cette pérennité. Votre philosophie n'est que du maquillage, du replâtrage, comment pouvez-vous espérez qu'elle puisse tenir si longtemps ? C'est même beaucoup plus comique encore quand on sait combien la position du matérialisme en science est devenue fragile, car c'est bien là que se situe son assurance.

Il me paraît clair qu'une part importante de la réflexion de la plupart d'entre nous consiste à tenter de se dérober devant le prix à payer pour leur pensée. Les philosophes aussi, et ce n'est, après tout, que le péché mignon du philosophe ; ils en font de pires. Je pense qu'il y a un prix à payer pour chaque pensée et que philosopher est d'abord une question de courage. Une des façons très répandues aujourd'hui de se dérober devant le prix de sa pensée consiste dans une tentative d'échapper au nihilisme, dont Nietzsche fut le précurseur le plus génial. Mais s'agit-il d'un dépassement du nihilisme ou d'une échappatoire ? Rares sont ceux qui, comme Cioran, n'ont pas reculé devant ce prix et ont eu le courage d'assumer jusqu'au bout leur position.

Les matérialistes aiment à chercher des causes à toute " croyance " en quelque chose d'incompatible avec le matérialisme, et l'expliquent par des phénomènes psychologiques ou sociologiques. Mais, bien entendu, ils évitent de rechercher une telle explication quand ils inventent des valeurs. On devrait pourtant, selon leur doctrine, de la même façon, pouvoir rendre compte de cette invention de valeurs par des processus psychologiques. S'ils se gardent bien de le faire, la raison en est simple, que resterait-il de leur invention ?

Dans le gros livre qu'imaginait Wittgenstein, il existerait un chapitre pour rendre compte de cette invention de valeurs, mais en termes de causalité, et il dirait ainsi implicitement que ces valeurs ne valent rien. Les matérialistes font preuve de beaucoup de zèle pour tenter d'écrire un paragraphe de ce gros livre, c'est-à-dire d'expliquer les pensées des autres en termes de causalité, mais beaucoup moins quand il s'agit de leurs propres idées. Le problème tourne peut-être, précisément, autour de la causalité et de la finalité. Un matérialiste ne peut donner aucun contenu à la notion de finalité, ou alors une finalité qui serait elle-même causée, et qui ne serait qu'une pseudo-finalité. Mais comment peut-on parler sérieusement de valeur si tout à une cause, y compris donc la création des valeurs ? Ainsi, postuler la liberté, est donc la première condition pour pouvoir, peut-être, sauver l'Esprit. Que serait l'Esprit sans la liberté ?

La création des valeurs pose donc un double problème : la facticité et la liberté. En ce qui concerne la liberté, on peut difficilement parler de création de valeurs si nous ne sommes pas libres. Si nous ne sommes pas libres, nous ne sommes pas le maître, mais le jouet des valeurs que nous créerions, et serions-nous libres que le problème de la facticité se poserait encore.

Si Dieu n'existe pas, l'homme peut, peut-être, prendre sa place et définir ou inventer des valeurs (en supposant que Dieu puisse inventer des valeurs, ce qui est très loin d'être évident). Mais, si c'est l'homme qui invente ses valeurs, il lui faudrait tout de même un espace de liberté à partir duquel il serait maître de ses valeurs. Sans cet espace, il n'est pas le maître, mais le jouet des valeurs qu'il croit avoir inventé. Et où donc pourrait se trouver cet espace de liberté ? Nous avons vu que le seul lieu possible est une âme individuelle. Et si on ne le conteste pas, alors il faut expliquer quel sens cela peut-il avoir de " créer " des valeurs sans un espace de liberté. Et que ces valeurs soit une invention personnelle, comme Nietzsche, ou culturelle, comme Comte-Sponville, ne change évidemment rien.

Il est fort douteux que ce soit le plaisir qui puisse aussi rendre compte de l'amour de la vérité ou de la justice. Alors qu'il semble, à priori, beaucoup plus cohérent de justifier ce désir de l'amour par rapport au bonheur. Mais, examinons maintenant la manière dont Comte-Sponville comprend la notion d'amour. « L'amour est une joie, et la seule[221] » dit-il.

Comte-Sponville, après Vladimir Jankélévitch, trouve suspect la compassion. Une émotion qui a besoin de la souffrance pour exister, c'est bizarre, n'est-ce-pas ? Mais, c'est évidemment considérer la compassion comme une émotion autonome ; ce qu'elle n'est pas, elle est simplement la forme que prend l'amour dans une situation particulière. Si l'amour est pure joie, on peut comprendre qu'il trouve la compassion suspecte. Quant à moi, ce que je trouve suspect, c'est un amour qui ne se traduit pas en compassion quand la situation le réclame. Vous vous voyez devant un enfant en train de souffrir, l'aimer, et rester imperturbablement dans la joie pure ?

L'immense majorité de ceux qui parlent d'amour ont l'habitude d'ignorer son caractère tragique. Nombre de chrétiens aussi, alors que c'est pourtant eux qui devraient être les premiers à l'affirmer. Bouddha et le Christ étaient au moins d'accord sur l'idée que l'amour peut être source de souffrance. L'un en faisait une raison pour le rejeter, l'autre a choisi d'assumer cette souffrance. Mais Comte-Sponville, comme tant d'autres, ne prend-il pas son désir pour une réalité en disant que l'amour est pure joie ? Mais il n'en est peut-être plus à ça prêt.

Il y a un autre chemin, plus radical, plus parlant, par lequel nous pouvons montrer que le matérialisme ne peut échapper au tragique ou au nihilisme. Il tourne autour de la question du devenir.

Bouddha pensait que tout est impermanent, ce qui est loin d'être évident. Bouddha n'était pas matérialiste, mais il n'en était pas loin et nous pouvons partir de là. Il est difficile d'échapper à l'idée que pour que l'impermanent puisse exister, il est nécessaire que quelque chose soit permanent, par exemple les lois de l'Univers. Mais même si on récuse la pensée de Bouddha sur le plan ontologique, cela ne le récuse pas quant au fond car il se situait sur un plan existentiel. Et s'il existe quelque chose de permanent sur le plan ontologique, la question reste posée de savoir si ce qui donne sens et valeur à la vie est, ou non, permanent. Évidemment, si rien de ce à quoi nous accordons une valeur n'est permanent nous sommes en plein tragique. Il est clair que le matérialisme ne peut qu'affirmer que tout est soumis au hasard de processus complètement aveugles et indifférents. On ne peut que créer des valeurs illusoires ou récuser les valeurs comme étant dépourvus de toute signification. Mais, même si ces valeurs sont illusoires le tragique lui, est authentique. C'est à dire que, si nous adoptons cette idée de l'impermanence de toutes choses, au moins de celles auxquelles nous attachons un prix, nous n'avons de choix qu'entre la suprême indifférence ou le tragique.

Il me paraît intéressant ici de remarquer que Comte-Sponville se situe dans une tradition philosophique qui affiche normalement un profond mépris pour la philosophie des valeurs. Cependant, il développe aujourd'hui ce que l'on peut appeler une axiologie, même si elle est plutôt spéciale, et il n'est pas le seul. Sa démarche est intéressante, tout d'abord elle montre que le mépris qu'affiche sa tradition philosophique pour l'axiologie est sans doute injustifié et qu'une telle réflexion fait partie d'une démarche philosophique normale, á condition toutefois que la perspective ontologique dans laquelle on se situe permette d'attribuer un sens à la notion de valeur. Et si la tradition matérialiste affiche un tel mépris pour l'axiologie ce n'est pas par hasard. Cela tient évidemment à ce que la notion de valeur ne peut pas recevoir de sens dans une perspective matérialiste, n'en déplaise à Nietzsche. Ainsi, leur mépris pour l'axiologie n'a de sens qu'à la condition de considérer acquise la

position matérialiste, ce qui est plus que douteux, comme nous l'avons vu. Cependant, n'accorder aucun sens à la notion de valeur est certainement la seule position cohérente dans le cadre du matérialisme.

Nous avons vu comment, dans le problème corps/esprit, il faut connecter deux descriptions, l'une celle de l'expérience vécue, l'autre celle des phénomènes se déroulant au niveau des neurones. Comte-Sponville se situe dans une situation tout à fait comparable. Il élabore sa philosophie à partir de l'expérience vécue et il lui convient de rattacher celle-ci à son ontologie matérialiste, ce à quoi il a totalement échoué et, à mon avis, il n'a aucune chance de pouvoir le faire, pas plus que les neuropsychologues n'en ont pour le problème cors/esprit.

Le matérialisme ne peut attribuer un sens à nombre de notions, nous l'avons vu pour la liberté, pour l'amour, et même pour la pensée. S'il n'existe que des atomes et si tout ce qui se passe est descriptible dans les termes de la théorie quantique, il n'y a pas de place pour la morale, comme l'avait bien vu Wittgenstein, mais il faut étendre cette conclusion : toute question philosophique n'a strictement aucun sens. Si tout ce qui se déroule est le jeu des atomes la seule chose qui peut avoir un sens est de décrire ce jeu. Quand Clément Rosset dit : « Toute vérité est insignifiante. », c'est sans doute le début et la fin de toute pensée matérialiste. Si tout ce qui existe n'est que le jeu des atomes, il nous faut vivre en conséquence, c'est-à-dire en tirer les implications.

En fait, l'immense majorité d'entre nous, y compris les philosophes, ne se posent jamais la question des conditions de possibilité des notions auxquelles ils attribuent un sens. Et si vous faisiez l'effort de vous poser un peu cette question ? Et si vous êtes matérialistes, vous devriez arriver à la conclusion que la vie est fausse, et même radicalement fausse. En effet, vous ne pouvez même pas expliquer comment vous seriez arrivé à la conclusion que la vie est fausse. Comment le jeu des atomes pourrait-il expliquer quoi que ce soit et arriver à la conclusion que la vie est fausse ?

Mais la plupart des matérialistes ne s'en sont jamais aperçus. Comte Sponville est le seul de qui j'ai jamais entendu dire : « Ce n'est pas pour autant que ma philosophie est fausse, c'est peut-être la vie qui est fausse. » Il me fait penser à cette phrase de Winston Churchill : « Tous les êtres humains trébuchent un jour sur la vérité. La plupart se relèvent rapidement, secouent leurs vêtements et retournent à leurs préoccupations, comme si de rien n'était. » En effet, Comte Sponville a trébuché sur une vérité et a continué comme si de rien n'était. Mais la plupart des autres n'ont même pas trébuché. Ce qu'ils auraient dû faire s'ils s'étaient posés la question des conditions de possibilité des notions auxquelles ils attribuent un sens et leurs implications. Et ils adoptent une ontologie matérialiste alors que les réponses qu'ils donnent aux questions existentielles n'ont en général de sens qu'à l'intérieur d'une position spiritualiste. Donc, non seulement ils nient la réalité en déniant l'existence de tous les phénomènes incompatibles avec le matérialisme, mais en plus ils sont complètement incohérents. J'espère avoir réussi à essorer complètement le matérialisme, nous pouvons maintenant envisager d'autres perspectives.

Le bouddhisme

Roger-Pol Droit a écrit un ouvrage[222] où il s'interroge sur un constat qui pourrait sembler curieux et qui consiste en ceci : quand les intellectuels occidentaux ont pris connaissance au XIX^{e} siècle de l'enseignement de Bouddha ils l'ont tous compris comme étant profondément nihiliste. Et pour lui, il s'agirait d'une fausse interprétation et il semble surpris qu'ils aient pu comprendre ainsi l'enseignement de Bouddha. Mais pourquoi les intellectuels occidentaux l'ont-ils interprété ainsi ? À mon avis, c'est parce qu'ils ne

connaissaient que lui à cette époque, c'est seulement plus tard qu'ils ont pris connaissance des couches et des surcouches d'interprétations qu'on appelle bouddhisme et dans lesquelles le nihilisme de Bouddha se trouve complètement noyé.

La position de Bouddha est effectivement un non à la vie, non pas exactement dans le cadre d'un nihilisme mais plutôt d'un pessimisme, car la vie serait souffrance. Mais ce n'est pas du tout un défaut de l'enseignement du Bouddha mais sa principale qualité. En effet, il était tout à fait cohérent sur ce point par rapport à ses positions fondamentales et beaucoup feraient bien de s'en inspirer. Ainsi, quand je dis que Bouddha était pessimiste, c'est pour moi un compliment ; il a eu au moins le courage de l'être, ce que n'ont pas eu ses disciples.

En effet, la prédication du Bouddha – en particulier les quatre nobles vérités, le cœur de son enseignement – tourne entièrement autour de la souffrance, la constater, l'expliquer, et comment y mettre fin. Cette souffrance reposerait entièrement sur l'illusion d'être un moi.

Aujourd'hui, on connait du bouddhisme bien d'autres choses. Et, dans ce bouddhisme-là l'enseignement du Bouddha a été passablement tordu. Bien évidemment, cela n'est pas spécifique au bouddhisme. On pourrait dire la même chose du christianisme, et de bien d'autres ismes.

Jacques Ellul disait que les chrétiens ont passé leur temps à escamoter les aspects indésirables du christianisme. C'est tout à fait juste, mais les bouddhistes ont fait pire. Bouddha s'est exprimé abondamment et clairement, ce qui n'est pas le cas du Christ, ainsi leur trahison est plus profonde et a réclamé beaucoup plus d'habileté et de ruse de la part des bouddhistes.

Mais tout l'intérêt de l'enseignement de Bouddha est qu'il a adopté une position philosophique possible et l'a suivi avec beaucoup de courage et de détermination. La plupart d'entre nous sont très loin d'une telle démarche et ils choisissent plutôt les idées qui leur conviennent, ainsi que l'expliquait Hadot. La principale raison pour laquelle elles leur conviennent est souvent qu'ils s'y sont habitués et qu'autour d'eux, c'est comme cela que l'on pense et que penser différemment pourrait leur coûter très cher. « Il y a des gens qui peuvent croire tout ce qu'ils veulent, ce sont d'heureuses créatures. » disait Lichtenberg[223]. Mais Bouddha ne faisait pas partie de ces heureuses créatures, et c'est bien pour cela qu'il est intéressant. Et c'est sans doute pour cela qu'on le sur-interprète afin de gommer tout ce que le message originel peut avoir de déplaisant et les bouddhistes sont généralement tout aussi fuyants devant le pessimisme que les matérialistes occidentaux peuvent l'être devant le nihilisme. Et si les bouddhistes étudiaient soigneusement et honnêtement l'enseignement du Bouddha, il y aurait sans doute beaucoup moins de bouddhistes.

Pour Bouddha, la vie est un piège dont il faudrait s'échapper, il n'y aurait rien à tirer de la vie, que de la souffrance. Le seul moyen d'y échapper serait de retourner à l'unité, non pas en dissolvant notre moi, nous n'en avons pas, mais plutôt en dissolvant notre ego qui est un ensemble de processus, de mécanismes et d'illusions.

L'hindouisme aussi, au moins le Vedānta, est pessimiste (pour faire vite). Il propose aussi de mettre fin à la souffrance en retournant à l'unité. En somme, en abolissant l'individualité de notre conscience, car cette individualité serait non seulement illusoire, mais source de souffrance. Le christianisme nous propose, à l'inverse, d'accepter la souffrance.

Et ce qu'ils ont tous les trois en commun d'intéressant est précisément qu'ils n'escamotent pas la question de la souffrance, ce en quoi il s'oppose tous les trois à l'esprit contemporain. Toutefois, aucun des trois, dans leur version moderne, ne s'oppose à l'esprit

contemporain, ils pactisent tous avec la réalité. Par exemple, en escamotant la question de savoir si la vie, dans ces conditions, vaut la peine d'être vécue.

L'attitude qui consiste à dire non à la vie peut se présenter sous deux formes : nihilisme et pessimisme. L'enseignement de Bouddha correspond à l'affirmation que le bilan bonheur/malheur ne serait pas satisfaisant, mais en pire. En effet, Bouddha surenchérit par rapport à la mentalité de l'Inde de son époque avec le concept de *dukkha*, c'est le mal-être qui n'est même pas compensé par un bien-être. *Dukkha* est associé à une notion fondamentale de son enseignement qui est l'impermanence. Le bonheur ne durera pas, de toute façon, et la conscience de sa précarité l'entache d'un mal-être indéracinable. Quant à la souffrance, le fait que l'on sache qu'elle ne durera pas n'empêche pas de souffrir. Mais il y a pire encore : la renaissance. Le suicide ne sert à rien, il ne met pas fin à la souffrance ou à *dukkha* à cause de la renaissance.

Le bouddhisme, tel que la plupart de ses représentants l'enseignent aujourd'hui, est influencé par le christianisme, et c'est très récent. Quand les chrétiens sont arrivés en Orient, les bouddhistes étaient extrêmement circonspects sur le sens et la valeur que les chrétiens attribuent à l'amour, Bouddha le rejetait parce qu'il serait source de souffrance. Depuis, les bouddhistes se sont mis à parler d'amour et ont même l'air de croire, qu'au moins sur ce point, ils parlent de la même chose que les chrétiens. Ils parlent d'amour comme si de rien n'était et comme si Bouddha l'avait toujours enseigné. Mais je ne pense pas que l'on puisse trouver un seul ouvrage bouddhiste qui parle d'amour positivement et qui ait été publié avant 1950.

Et si on suppose qu'ils leur accordent le même sens, alors la question est de savoir s'ils sont réellement cohérents par rapport à la vision du monde à laquelle ils se réfèrent. Le bouddhisme partage avec le matérialisme deux de ses postulats fondamentaux : il n'y aurait pas d'intention à l'origine de l'Univers, et aussi, et conséquemment, que l'homme est composé d'éléments. Ce qui les rend philosophiquement proches. La question des valeurs, notamment, se posera de la même façon dans une perspective bouddhiste que matérialiste.

Panthéisme et valeurs

Nous allons examiner une perspective ontologique peu coutumière aux occidentaux : le panthéisme, il faudrait peut-être mieux dire le panenthéisme (celui de l'Advaita Vedānta), mais ce mot nous est moins familier.

Remarquons d'abord que, dans ce cadre, la question de dire oui ou non à la vie est totalement dépourvue de signification. Pour qu'elle ait un sens il faut, si peu que ce soit et d'une quelconque manière, être un sujet. Une telle question n'a pas plus de signification dans ce cadre qu'elle ne pourrait en avoir à propos d'un insecte. Créer des valeurs, dans cette perspective, n'aurait non plus aucune espèce de signification. Ainsi, l'opposition la plus radicale ne se situe peut-être pas entre matérialisme et spiritualisme, mais plutôt entre théisme et panthéisme, au moins d'un point de vue moral et existentiel, ou plutôt peut-être entre le christianisme et le Vedānta. Ceci, parce que la notion de sujet est plus radicalement niée dans ce cadre que dans le matérialisme. Tout au moins, elle peut l'être, mais ce n'est peut-être pas la seule position possible dans ce cadre ; c'est en tout cas celle du Vedānta, expliquons pourquoi.

Qu'est-ce que le Vedānta ?

La doctrine prépondérante en Inde est l'Advaita-Vedānta. Fondamentalement, elle stipule que tout est Un : le Brahmā. « Il n'y a qu'une seule substance, et cette substance c'est le *Brahmā*. » disait Sankarâchârya. L'âme individuelle (*jīvātman*) est partie intégrante de

Brahmā. En fait, elle est identique au Brahmā, comme nous l'explique un article de Wikipedia[224]. Il n'existe que Lui, et il n'y a pas de place pour nous. C'est l'ego qui fait que nous nous croyons séparés et indépendants, c'est un ensemble de processus et d'illusions, essentiellement l'illusion d'être un moi. Dans le cadre du matérialisme, nous avons au moins une conscience individuelle, même si nous ne pouvons pas l'expliquer, dans une perspective comme celle du Vedānta, cette individualité même est illusoire.

Un des concepts essentiels est la *līlā*, le jeu de Brahmā, Il serait metteur en scène, acteur et spectateur de toutes choses. Mais, pour que le jeu de Brahmā soit réellement intéressant, il faut cependant que nous ayons l'illusion d'être des sujets. Si nous avions une pleine conscience de ce que nous sommes, son jeu serait terminé. Les conséquences d'une telle perspective, sur le plan existentiel, sont immenses.

Remarquons que, dans une telle perspective, les émotions que nous éprouvons sont totalement factices. De même qu'il n'y a personne sur un écran, il n'y aurait personne qui ferait qu'on pourrait l'aimer. Brahmā peut être metteur en scène, acteur et spectateur de toutes choses, il peut éprouver des émotions à travers tous les personnages, mais elles seraient tout aussi factices que celles que nous éprouvons au cinéma. Tout au moins, dans une version du panenthéisme qui est celle du Vedānta ou la finalité que l'on attribue au Brahmā est la *līlā*, le jeu divin, ce n'est pas forcément vrai pour toutes les versions. Pour le Vedānta, nous sommes dans un gigantesque théâtre où nous n'aurions pas conscience qu'en réalité nous n'existons pas en tant qu'individu.

On peut se demander : quel problème pourrait être réel si tout est Brahmā ? Une marionnette peut-elle avoir des problèmes moraux ou existentiels ? Pour être plus précis, la conception vedantine se rapproche plus d'une mécanique, la mécanique de l'ego, que d'une marionnette. Ainsi, la conception vedantine enlève tout sens à toutes les questions morales et existentielles, les récusent comme étant totalement dépourvues de signification, parce que nous n'aurions pas d'existence. Tout au moins, une existence qui pourrait donner un sens à ces problèmes, c'est à dire une existence individuelle. D'ailleurs, les vedantins le savent très bien et font souvent la distinction entre une position relative et absolue par rapport à la morale et même aux questions existentielles, les positions relatives et absolues pouvant d'ailleurs être exactement opposées. Mais, est-ce que cela a un sens ?

Dans ce cadre, toute indignation ou toute compassion serait un non-sens à cause de la non-individualité de la conscience. Cette individualité serait illusoire, c'est l'ego qui produirait cette illusion. Cette absence d'individualité rend absurde toute réaction à l'injustice, par exemple, et la suprême indifférence est sans doute la seule attitude cohérente. Comment serait-il possible d'attribuer la moindre signification à la notion de justice ? Brahmā serait l'unique responsable de ce qui se passe dans l'Univers, il le serait sans doute pleinement ; mais il serait aussi la seule victime. Dès lors, la notion de justice ne pourrait plus recevoir aucune espèce de signification. Et pour l'amour, comme pour la justice, il faut être deux. Vis-à-vis de l'injustice nous pouvons adopter trois types d'attitudes : l'indignation ou la révolte envers le responsable d'une injustice, la compassion vis-à-vis de la victime, ou bien encore l'indifférence (au moins si la notion de justice n'a pas de sens).

On peut, peut-être, expliciter ce qu'est l'amour : c'est être deux tout en étant un et être un tout en étant deux. C'est sans doute très insuffisant, mais je n'ai rien trouvé de mieux comme définition. Peut-être serait-il mieux de dire que c'est un concept premier et, en tant que tel, il ne peut recevoir de définition.

Dans la perspective de l'Advaita Vedānta, il n'y a que le Un, il n'y a pas de deux, le Vedānta, d'ailleurs, parle bien de l'Un sans second. Si tout est Brahmā, ce ne serait jamais

que Brahmā qui s'aimerait lui-même. Qu'est-ce que cela pourrait bien signifier ? La philosophie indienne, y compris celle de Bouddha, conçoit l'amour comme étant un produit de l'ego et serait à éviter. On pourrait seulement y voir une ruse de Brahmā afin qu'Il puisse éprouver, à travers nous, des émotions intéressantes. L'absence d'individualité de la conscience empêche de donner un sens à toute valeur, sauf à celle de vérité, et la question reste évidemment de savoir si c'est vrai.

Une philosophie des valeurs est nécessairement une philosophie du sujet. Et toute philosophie du sujet doit s'inscrire dans un cadre anthropologique et ontologique qui rend ce sujet possible, et le seul cadre possible est une âme individuelle. Et une philosophie du sujet n'a aucun sens dans le cadre des métaphysiques issues du Vedānta ou du bouddhisme, et encore moins, si c'est possible, que dans le matérialisme.

Je parle ici d'un panenthéisme qui nierait tout sens à la notion de sujet. Mais il est peut-être possible d'accorder un sens à la notion de sujet dans ce cadre, mais ce n'est pas simple, et nous ne serions plus du tout dans le cadre de l'Advaita Vedānta, mais plutôt du Dvaita Vedānta.

Nihilisme et Vedānta

Pour une philosophie comme le Vedānta, la position existentielle logique est donc une suprême indifférence. Certains hindous l'ont d'ailleurs bien compris, comme l'a observé Alexandra David-Néel. Mais il faut bien reconnaître que ce n'est pas la majorité, loin s'en faut. C'est normal, la plupart des gens cherchent à éliminer les aspects désagréables de leur pensée, la recherche de confort est plus bien puissante que la logique. Voici ce que dit Sharad Chandra :

> « Une conscience délivrée – qui a atteint la *moksâ* ou réalisation, délivrance – sait que la vie n'a pas de sens. Savoir cela rend l'âme éclairée plus grande, plus sage que les autres.[225] »

Mais, il n'est pas nécessaire d'atteindre la délivrance pour comprendre que, dans une telle perspective, la vie n'a pas de sens, un peu de philosophie suffit. On peut même avancer que la vie serait une sinistre farce. Cela devrait-il conduire au nihilisme ? Ce n'est pas si simple.

Car qui pourrait s'en plaindre ? Il n'y aurait pas de sujet pour s'en lamenter, ce que nous appelons la vie ne serait que des processus, des mécanismes ou la volonté de Brahmā. Certes, il n'y aurait pas de valeurs qui valent, mais il n'existerait non plus personne pour s'en plaindre. La seule plainte que l'on pourrait émettre ne serait que des grincements de l'ego. Peut-on considérer que la vie serait une sinistre farce quand il n'y aurait qu'une vie : celle du Brahmā ? Il joue son jeu, et Il n'a strictement rien à faire de nous, ce qui est normal puisque nous n'existerions pas véritablement.

Le nihilisme perd donc ici tout son sens, les catégories mentales qui ont cours en Occident ne s'y appliquent pas. L'absence d'individualité effective de la conscience supprime tout sens à l'idée de nihilisme. Dans la perspective vedantine, nous sommes tous dupes en ceci que nous pensons que des hommes existent vraiment alors qu'il n'y aurait en réalité que le Un. Ainsi, toute philosophie de la négation du sujet est nihiliste, ou devrait l'être, à part le Vedānta, mais seulement parce que la notion de nihilisme n'a même plus de sens. En effet, le seul être qui pourrait pâtir véritablement du jeu de Brahmā est le Brahmā lui-même.

Mais pour le bouddhisme, il n'en va pas du tout de même, puisque Bouddha s'en plaint : « Je n'enseigne que deux choses, ô disciples, la souffrance et la délivrance de la souffrance. » Dès lors, on peut dire que l'enseignement de Bouddha est pessimiste. Mais pour Bouddha,

c'est différent car il n'y a pas d'intention à l'origine de l'Univers, il ne s'agit donc plus du jeu de Brahmā mais d'un processus dont nous serions les victimes. Bouddha constate l'existence de la souffrance et veut en soulager le monde, pour lui, c'est un accident. Pour le Vedānta, c'est le Brahmā qui en serait à l'origine, ce ne serait plus un accident, mais cela reste son problème.

Pour le christianisme nous avons une âme individuelle, pour le Bouddha nous n'avons pas d'âme et pour le Vedānta nous avons une âme, mais son individualité est illusoire. Et ce qu'ils ont tous les trois d'intéressant est qu'ils en déroulent les conséquences de façon plutôt logique, je ne parle pas de ce qu'en ont fait leurs disciples car ils les ont souvent trahis.

Ainsi, tout ceci n'est certainement pas un argument contre ce type de philosophie. Cela ne mesure que l'enjeu de leur position, et en aucune manière cela ne dit quelque chose de leur pertinence. « Il se pourrait que la vie soit triste. » disait Renan. Cela pourrait même être pire que cela.

Il est vrai que tout cela ne semble pas évident pour tout le monde. Krishnamurti, le Dalaï Lama, et tant d'autres, accordent bien un sens à la notion d'amour, et peut-être même de liberté, dans le cadre de la négation du sujet. Je ne comprends absolument pas de quoi ils parlent. Est-ce que ce sont eux qui ne comprennent rien à ce qu'est une philosophie du sujet et de sa négation, ou est-ce que c'est moi qui ne comprends rien à leur pensée ? Mais il faut dire que Krishnamurti ou le Dalaï Lama ne sont pas vraiment des références en matière de philosophie.

Spinoza

Spinoza est le plus connu en Occident comme représentant du panthéisme. Je n'en ai pas parlé car je ne l'ai jamais étudié vraiment n'ayant pas pu le prendre au sérieux. Le Vedānta me paraît une référence en matière de panthéisme, pas Spinoza. Non seulement il est totalement indigeste, mais en plus il me paraît très spécieux.

Pour quelqu'un qui prétendait philosopher *more geometrico*, il m'est plutôt apparu comme un champion du sophisme, c'est pourquoi je ne l'ai pas étudié. Ses tentatives d'escamotage des problèmes semblent plutôt confirmer l'impossibilité de penser l'amour ou la liberté dans le cadre du panthéisme. Mais je ne nie pas qu'il fût un prodigieux acrobate, par exemple :

> « Les hommes, donc, se trompent en ce qu'ils pensent être libres ; et cette opinion consiste uniquement pour eux à être conscients de leurs actions, et ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés.[226] »

Mais cela n'empêchait absolument pas Spinoza de parler par ailleurs de liberté. Bien entendu, il s'en expliquait, mais cela me semble plutôt fallacieux. Il semble avoir fait de superbes entourloupes par rapport à cette question, ainsi que d'autres. Il me semble plutôt qu'il reculait devant les conséquences logiques et indésirables d'une métaphysique panthéiste.

Mais c'est plus compliqué que cela. Et il me semble que l'on peut, peut-être, développer une philosophie du sujet, dans le cadre du panthéisme, mais seulement de façon plus subtile qu'avec les sophismes de Spinoza. On peut considérer que l'âme individuelle serait une portion de Dieu ; nous serions des étincelles, des fragments de Dieu et alors, pour développer une philosophie du sujet, il faut lui accorder un espace de liberté. Il faut considérer que l'âme, tout en étant un fragment de Dieu, possède toutes les qualités de Dieu, au moins en germe et à son échelle et que, tout en étant un fragment de Dieu, ce n'est pas pour autant que Dieu en tirerait les ficelles, cela supprimerait le concept de *līlā*. Si nous

sommes des fragments de Dieu et que nous possédons la liberté, alors notre vie lui échappe et Il ne serait plus metteur en scène, acteur et spectateur, mais seulement spectateur.

Le Vedānta n'est qu'une option particulière du panenthéisme. Existe-t-il un panenthéisme qui serait compatible avec une philosophie du sujet ? Ce n'est pas simple, l'unité du Tout rend difficile la notion de sujet, mais peut-être pas impossible. Voici une autre option de l'hindouisme résumée dans cette parole tirée de la Bhagavad-Gîtã :

> « C'est moi qui, doué d'une forme invisible, ai développé cet Univers ; en moi sont contenus tous les êtres ; et moi je ne suis pas contenu en eux ;
>
> D'une autre manière, les êtres ne sont pas en moi : tel est le mystère de l'Union souveraine Mon âme est le soutien des êtres, et sans être contenue en eux, c'est elle qui est leur être.[227] »

Comment comprendre que tout soit Un, comme l'affirme et insiste la Bhagavad-Gîtã, et que « D'une autre manière, les êtres ne sont pas en moi ». Sinon qu'ils sont libres et peuvent poser des actes qui ne sont ni le produit de la volonté du Brahmā ni d'un processus.

Il faut toutefois noter que si la Bhagavad-Gîtã accorde un sens à la notion d'amour, celle-ci n'a vraiment rien à voir avec ce qu'en dit le christianisme, en effet, pour elle, le mot amour y est systématiquement associé à celui de dévotion.

La perspective qui consiste à développer une philosophie du sujet dans un cadre panthéiste est assez récente, en Occident tout au moins. Elle est courante dans les milieux new age, mais en filigrane, non véritablement pensée ni assumée, et je ne les ai jamais vus se poser la question de sa pertinence, comme d'habitude. Il faudrait peut-être reconnaître, à tout le moins, que ce n'est pas une position facile.

Matérialisme, Vedānta ou bouddhisme sont proches sur le plan existentiel, ou il devrait l'être, car ils ont en commun la négation du sujet. Et ceci parce que « Être, c'est être un ». Que nous soyons composés d'éléments, que ce soit des atomes ou les *skandhas* du bouddhisme, ou que nous soyons des fragments du Brahmā ou de la conscience cosmique, nous serions sans véritable individualité, nous ne serions pas un. Bien sûr, nombre de leurs protagonistes ne pensent pas forcément ainsi, mais il reste à savoir s'ils sont cohérents. Voici de que disait Cioran :

> « « Méditez seulement une heure sur l'inexistence du *moi* et vous vous sentirez un autre homme », Disait un jour à un visiteur occidental un bonze de la secte japonaise Kousha.
>
> Sans avoir couru les couvents bouddhiques, combien de fois ne me suis-je pas arrêté sur l'irréalité du monde, donc du moi ? Je n'en suis pas devenu un autre homme, non, mais il m'en est resté effectivement ce sentiment que mon moi n'est réel d'aucune façon, et qu'en le perdant je n'ai rien perdu, sauf quelque chose, sauf *tout*.[228] »

Une perspective comme le panthéisme est prise beaucoup trop à la légère par nombre d'occidentaux. Pour eux, elle ne serait qu'une théorie, une croyance, une spéculation comme les occidentaux eux-mêmes en ont l'habitude. Mais en fait, elle correspond à l'expérience des maîtres spirituels et ainsi est bien plus qu'une croyance. Il est vrai que les orientaux font preuve d'autant de légèreté, mais d'une autre manière : ils adoptent trop facilement l'interprétation qu'avancent les maîtres spirituels de leurs expériences. L'anti-intellectualisme forcené dont les hindous sont coutumiers empêche toute réflexion véritable. Il conviendrait de prendre les expériences des maîtres spirituels beaucoup plus au sérieux mais aussi de réfléchir plus profondément sur l'interprétation qu'il convient d'en donner.

Il n'existe qu'une seule façon de fonder une philosophie de l'Esprit (c'est à dire une philosophie de la liberté et des valeurs) : c'est de se situer dans le cadre d'une philosophie du sujet. Et il n'existe qu'une seule façon de fonder une philosophie du sujet : c'est d'affirmer l'existence d'une âme individuelle. Il est clair que si l'on veut fonder une telle

philosophie autrement que de manière purement spéculative, mais que l'on veut s'appuyer sur la réalité observable, les observations de Stevenson sont d'un immense intérêt. Comte-Sponville nous dit :

> « L'important, ce serait de savoir si cette réalité ultime est du côté de l'amour, de la conscience et de la vie – auquel cas nous sommes dans la religion –, ou si elle est du côté de l'indifférence, de l'inconscience et de la mort – auquel cas nous sommes dans l'athéisme et le désespoir –. Ce savoir-là, et définitivement, nous fait défaut. C'est pourquoi la question est philosophique[229] »

Pour une fois, je partage, au moins en partie, ce que dit Comte-Sponville. Bien que cela ne s'accorde guère avec ce qu'il nous dit par ailleurs. À ceci près que la question n'est plus strictement philosophique, après Stevenson elle devient, au moins en partie, expérimentale. Et ce n'est pas non plus une affaire de religion, mais de philosophie.

S'il n'existe, pour un matérialiste, aucun moyen de sauver l'Esprit, comme il me semble l'avoir montré, et si les seules voies possibles sont la vulgarité, le nihilisme ou le tragique, l'enjeu est bien plus considérable qu'il ne le pense. Ensuite, c'est d'une façon extrêmement rapide qu'il décrète que ce savoir nous fait définitivement défaut. Et on ne peut faire une telle déclaration à priori, c'est à dire sans effectuer sérieusement la démarche qui permettrait, peut-être, de résoudre la question, et il s'agit d'une démarche encyclopédique. Tout d'abord, rien ne nous dit que ce savoir là ne nous soit pas accessible par des moyens non-rationnels, par exemple en utilisant les techniques de régression de mémoire. Secondement, si un jour nous devons tirer une conclusion de cette sorte, cela ne peut être qu'après avoir exploré toutes les démarches qui pourraient nous permettre de tirer la question au clair ; et qu'après les avoir effectuées elles se soient avérées vaines. Ainsi, ce " définitivement " est absolument injustifié ; et c'est immense parce que l'enjeu est immense. Il est même tellement immense que, s'il n'existait qu'un seul chemin, dont nous ne pourrions escompter qu'une faible chance de trancher une telle question, nous devrions l'explorer à fond toute affaire cessante.

Nous voyons à quel point l'adhésion à une ontologie ou à une autre peut entraîner des conceptions radicalement différentes de certaines notions essentielles. On pourra sans doute contester certaines parties exposées dans ce chapitre. Mais, ce qui me paraît incontestable, c'est que ni les valeurs morales ni les valeurs existentielles ne saurait être pensées de façon indépendante de l'ontologie et de l'anthropologie. En disant cela, j'ai l'impression de dire quelque chose d'une telle évidence que j'en suis un peu gêné. Je n'ai toutefois pas l'impression d'enfoncer des portes ouvertes, et il me semble que cela n'est pas du tout évident pour tout le monde. De fait, nous pouvons voir bien des personnes, y compris des philosophes, ne pas se préoccuper des liens entre l'ontologie et la morale, ou les questions existentielles, ou, quand ils le font, de tenir des discours abracadabrants.

Et, si Louis Dumont a tout à fait raison de penser que ce qui caractérise la modernité est la disjonction du Bien et du Vrai ; alors il nous faut conclure que la modernité est une ânerie, en ceci qu'elle n'arrête pas de se dérober devant les conséquences de cette disjonction. De toute façon, la question de la réincarnation nous permet de repenser complètement les rapports du Bien et du Vrai et ce serait peut-être une belle façon d'en finir avec la modernité, ainsi qu'avec la postmodernité.

Si le sens de la vie réside en elle-même, comme le voulait Nietzsche, la question de savoir si la réincarnation existe, ou non, ne nous apportera strictement rien pour ce qui est de savoir si la vie vaut la peine d'être vécue. En revanche, si la vie ne vaut pas par elle-même, mais si elle ne vaut qu'en fonction de certaines valeurs. Et si l'existence de la

réincarnation (ou plus exactement d'une âme individuelle) est la condition de possibilité pour pouvoir attribuer un sens à certaines valeurs, alors l'enjeu est immense.

Trois modes de pensée

Voici une pensée censée provenir d'Einstein et qui me semble essentielle :

> « Einstein pensait que la question la plus grave qu'on puisse se poser sur la vie est de savoir si l'univers manifeste de la bienveillance ou de l'indifférence à notre égard.[230] »

Il me semble que l'on peut faire trois réponses possibles à la place que nous occupons dans l'Univers et à notre rapport avec lui :

1) Notre existence est totalement fortuite et due à un ensemble de processus (matérialisme, bouddhisme). Dans cette perspective, la notion essentielle, d'un point de vue existentiel, est celle de causalité, car nos vies seraient totalement soumises à la causalité.

2) Nous servons les objectifs d'un être suprême (Vedānta). Dans cette perspective, la notion essentielle est celle du jeu de Brahmā (*līlā*).

3) Nous avons notre place dans l'Univers (christianisme). La notion essentielle est alors la liberté, dans cette perspective, nous serions les maîtres de notre vie.

Je ne vois pas très bien comment on pourrait sortir de là. Il y a une intention à l'origine de l'Univers ou il n'y en a pas. S'il n'y en a pas, nous n'avons rien à espérer, notre présence dans cet Univers est purement fortuite. Mais, s'il y a une intention, quelle est-elle ? Ou bien elle sert les objectifs du porteur de cette intention ; nous sommes l'équivalent de jouets, d'objets, et il n'y a rien non plus à espérer. Mais, si cette intention est bienveillante par rapport à nous, alors seulement nous avons notre place. Je serais curieux de savoir s'il existe une forme de pensée qui se situerait ailleurs que dans l'une de ces alternatives, je n'en vois pas.

Christianisme et nihilisme

Ainsi, nous pouvons comprendre cette phrase de Maurice Clavel qui disait : « Entre le christianisme et le nihilisme il n'y a rien. » Celle-ci est malheureusement passée à peu près inaperçue. Une des raisons provient sans doute du fait qu'elle suscite une incompréhension abyssale, y compris chez les chrétiens. Ainsi, Paul Ricœur l'a commentée en disant que c'était un choix sordide. Je vais essayer de montrer que ce n'est nullement un choix et que cela n'a rien de sordide. À ma connaissance, Clavel n'a jamais explicité cette parole. C'est dommage, une telle affirmation n'est pas anodine, c'est le moins que l'on puisse dire. Et que l'on soit, ou non, d'accord avec Clavel, c'est une affirmation forte qui méritait certainement mieux que cette critique absurde de Ricœur et, avant de la critiquer, il aurait peut-être fallu chercher à la comprendre.

Le nihilisme est l'idée que la vie n'a pas de sens, que rien ne sauve la vie. Le christianisme est l'idée que la vie a un sens, que ce sens est l'Amour, et que rien d'autre ne peut lui donner sens. Tous deux s'accordent en ceci que la question du sens est primordiale.

Cette affirmation de Clavel peut soulever des rejets profonds et il ne faut guère s'attendre à ce que l'on y réfléchisse sérieusement, car nous sommes ici sur un des terrains les plus brûlants qui soient, et je ne suis pas sûr qu'aborder froidement les questions brûlantes soit une attitude qui intéresse beaucoup d'entre nous. Il me semble qu'il y a deux conditions pour pouvoir comprendre cette parole de Clavel :

1) L'attente d'un sens à la vie. Le bonheur ne suffit pas, il est secondaire. Nous avons besoin de sens, au moins certains d'entre nous en ont besoin. Si on est cohérent, cela peut conduire au nihilisme.

2) La seule chose qui puisse donner sens et valeur à la vie est l'Amour.

Si on est cohérent, cela mène au christianisme, non pas forcément que l'on doive se référer au Christ mais tout au moins à une pensée qui ressemble fort au christianisme.

Remarquons que Clavel ne dit pas qu'il faille choisir le christianisme. Il prétend seulement qu'il n'y a pas d'autre position possible que cette alternative. Il se situe sur le terrain de la logique, pas sur celui de la vérité. Cette logique consiste à relier des positions métaphysiques à leurs implications existentielles. La question de savoir quelle métaphysique serait vraie est hors du champ de son affirmation. Clavel dit en somme que seul le christianisme et le nihilisme sont cohérents.

L'Amour est la seule chose qui puisse donner sens et valeur à la vie. Ce point peut être contesté, mais non pas discuté, car il se situe au-delà de la raison. Il y a des personnes qui attribuent une valeur particulière à l'Amour, qui admettent ce point et qui voient dans l'Amour le sens de la vie, d'autres non. Je pense que là-dessus il n'y a rien à dire ; cela se situe au-delà des mots. Cette parole de Clavel correspond donc à une attitude vis-à-vis de la vie, à une forme de sensibilité, que tout le monde ne partage pas. C'est une limite à sa compréhension et à l'adhésion à son propos, mais si l'on admet ce point, le reste est logique.

Nous avons vu comment on peut penser soit que tout est processus ou bien qu'il existe quelque chose qui échappe aux processus. Si tout est processus, les notions d'amour, de liberté, de grandeur, de sens, de gratuité, de noblesse n'ont absolument aucune signification et il n'existe que des lois qui régissent le déroulement de ces processus, et il n'y aurait aucun sens à vouloir sortir de là. C'est une conséquence forte et sans doute très désagréable du matérialisme, ou du bouddhisme, et on peut comprendre que certains font des pieds et des mains pour tenter d'échapper aux conséquences indésirables de cette pensée. Mais la philosophie consiste-t-elle à échapper aux conséquences désagréables de sa pensée ou à les assumer ? À faire preuve de ruse et d'habileté pour éviter ces aspects indésirables ou bien d'avoir le courage de prendre conscience des conséquences ? Et quand on est matérialiste, comment fait-on pour penser autrement que tout est processus ? Et dans ce cas d'ailleurs : comment un ensemble de processus fait-il pour arriver à l'idée que tout est processus ?

Sens et bonheur

La plupart des philosophies ne se situent absolument pas sur l'axe du sens, mais complètement ailleurs : elles considèrent souvent que nous cherchons tous en toute chose notre plus grand bonheur. Alors que Clavel, pour avoir formulé une telle proposition, se situait très clairement sur l'axe du sens.

Je pense qu'il y a des personnes qui attendent de la vie qu'elle leur apporte le bonheur et d'autres qui attendent qu'elle ait un sens. Et le seul sens que nous pouvons trouver est l'Amour, bien sûr à condition de ne pas confondre amour et désir. Et aussi, pour que la vie ait un sens, il faut que nous soyons libres ; pour que nous soyons libres il faut une âme individuelle. Voilà, en partie, pourquoi entre le christianisme et le nihilisme il n'y a rien.

Mais ce n'est pas évident pour tout le monde, c'est le moins que l'on puisse dire, même pour les chrétiens. Pour Thomas d'Aquin ou Pascal nous cherchons tous en toute chose notre plus grand bonheur. Mais alors, quid du sens ? Pour la plupart d'entre nous, y compris les philosophes, une telle question ne semble même pas se poser.

Est-ce que bonheur et sens c'est la même chose ? Est-ce que le bonheur fait sens ? Ou bien s'agit-il de deux notions complètement différentes et que l'une ne saurait remplacer l'autre ? Et si l'une ne peut remplacer l'autre, cela veut-il dire que ceux qui pensent que

nous cherchons tous notre plus grand bonheur se trompent et que certains d'entre nous ne sont pas à la recherche de bonheur, mais d'abord à la recherche de sens.

Je vais essayer de montrer que l'on ne peut pas confondre sens et bonheur, et qu'il existe peut-être deux catégories de personnes, et qu'il s'agit peut-être là de ce qui nous sépare au plus profond. Nous avons vu l'angoisse de Nietzsche devant l'absence de sens, il écrivait aussi :

> « "Nous avons inventé le bonheur.", disent les derniers hommes, et ils clignent de l'œil.[231] »

Nietzsche est peut-être le premier à avoir entrevu la distinction entre bonheur et sens, même s'il ne l'a pas explicitée. Il me semble qu'il cherchait à donner un sens à la vie par son intensification.

Ces deux perspectives sont incompréhensibles les unes aux autres. Il y a des personnes qui pensent que le sens c'est le bonheur. Et, qu'en somme, si nous sommes heureux nous n'avons pas besoin de sens. C'est pourtant loin d'être évident. Quand on est heureux, tout au plus on ne se pose peut-être pas la question du sens, mais cela ne permet au pire qu'escamoter la question du sens, non pas d'y répondre, et quand le bonheur escamote la question du sens, c'est que nous ne cherchons pas vraiment le sens.

L'affirmation de Clavel suppose qu'il n'y a qu'un petit nombre de philosophies possibles ou plutôt qu'il n'y a que deux positions possibles sur les questions existentielles, tout au moins deux qui soient cohérentes. Elle ne peut donc être comprise qu'à ces trois conditions :

* L'Amour est la seule chose qui puisse donner un sens à notre vie.
* L'Amour ne peut avoir de sens qu'à l'intérieur d'une philosophie chrétienne (à tout le moins qui y ressemble fort).
* Rien ne peut le remplacer, le reste est factice.

L'affirmation de Clavel signifie aussi plus généralement que les positions existentielles sont complètement dépendantes d'une ontologie.

Réserve sur la phrase de Clavel

Toutefois, Clavel pensait à une époque où l'on ne prenait guère en considération que le christianisme et le matérialisme. Aujourd'hui, nous prenons mieux en compte d'autres formes de pensée. Proposent-elles quelque chose qui ne conduise pas au nihilisme tout en étant différentes du christianisme ?

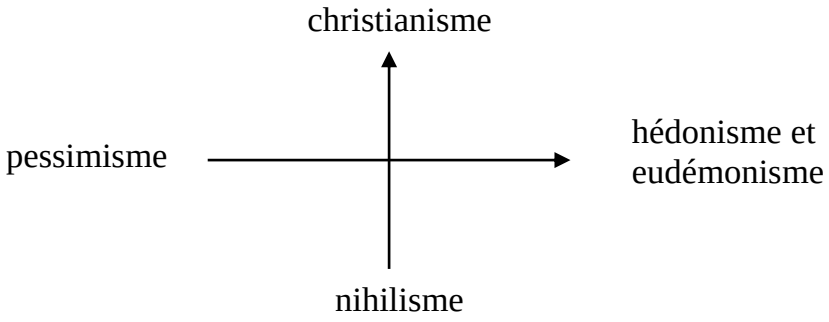
En effet, on peut se demander si cette phrase reste valable pour les doctrines orientales. Les catégories mentales qui ont cours en Occident ne s'y appliquent peut-être pas. Et c'est peut-être une réserve que l'on peut faire à cette parole de Clavel. L'absence d'individualité effective, de sujet, supprime l'opposition que pose Clavel. Certains hommes pensent que les valeurs sont éternelles, d'autres pensent qu'elles sont des inventions humaines. Mais, dans la perspective védantine, tous sont dupes en ceci qu'ils pensent qu'il existe des êtres humains indépendants alors qu'il n'y aurait en réalité que le Un. En fait, le Vedānta, ainsi que l'enseignement du Bouddha, se situe très clairement sur l'axe du bonheur et ce qui est intéressant de voir est qu'ils ne pourraient pas se situer ailleurs.

Christianisme et nihilisme se rejoignent quelque part

Christianisme et nihilisme partagent l'axe selon lequel ils s'opposent. En opposant christianisme et nihilisme, Clavel indique très clairement l'axe selon lequel il se situe : celui du sens.

Selon l'axe du sens, il n'y a rien entre les deux. Mais, il y a évidemment quantité de philosophies qui se situent en dehors de cet axe, toutes celles qui voient comme seul but dans la vie la recherche du bonheur. Mais, ce qu'elles ne perçoivent pas est que le bonheur ne remplace pas le sens. Le bonheur ne fait pas sens. Seul le christianisme propose un sens authentique, et c'est la clé de la compréhension de cette parole de Clavel.

La position de Clavel consiste donc à écarter toutes les philosophies centrées sur l'axe du bonheur. On peut mettre ceci sous forme d'un graphique :



Selon l'axe du bonheur, elles sont de deux sortes. Celles qui considèrent le bonheur comme possible et les autres non, pour celles-ci le bilan bonheur/malheur ne serait pas satisfaisant. Pour Hégésias de Cyrène, par exemple, les misères dépassent largement les plaisirs. Le bonheur est impossible, pensait-il, et il encourageait le suicide. L'enseignement de Bouddha, également, est totalement pessimiste et non pas nihiliste. Il propose aussi d'ailleurs, d'une certaine façon, le suicide, mais à sa manière propre, qui, au fond, n'est pas un véritable suicide puisque, selon lui, le moi n'existerait pas.

Si j'ai raison, cela veut dire que ceux qui attendent de la vie le bonheur ne comprendront rien à ce texte, et ceux qui en attendent un sens jubileront de voir enfin leur pensée profonde exprimée. Et il n'est pas sûr qu'ils puissent se comprendre.

Le sens du mot sens

Mais il y a un sérieux problème autour du mot " sens ". Quand j'ai eu dix-neuf ans et que je me suis demandé : quel est le sens de la vie ? Je ne savais pas que d'autres avaient posé une telle interrogation, mais spontanément, c'est le mot sens qui m'est venu. Il ne me posait pas problème, mais depuis je me suis aperçu que ce n'est pas si simple. On accorde généralement trois significations à ce mot :

* Les cinq modes de perception
* La signification
* La direction

Le Littré est très subtil sur la question, comme d'habitude, il nous offre l'équivalent d'une dizaine de pages sur le seul mot sens. Mais rien, absolument rien, qui corresponde au sens de la vie. Mais le Littré date du XIX^{e} siècle, une époque où l'on ne posait pas cette question. Nietzsche était peut-être le premier, mais il est venu trop tard pour le Littré, mais le Larousse ne nous en dit pas plus.

Il me semble que nous avons besoin d'une quatrième signification. Quand on parle de sens de la vie, il ne s'agit d'aucune de ces trois acceptions. Cela touche un peu à la signification, peut-être aussi à la direction, mais ce n'est pas exactement cela.

Tout de même, la question du sens de la vie ce n'est pas rien, on aimerait un peu plus de sérieux autour de cette question, et le sérieux devrait commencer par savoir de quoi on

parle. Mais, quand il me faut définir ce que j'entends ou ce que l'on entend par là, je dois dire que j'ai des difficultés.

Aucun dictionnaire ne nous donne une signification du mot " sens " dans l'acception de sens de la vie. Mais pourtant le nihilisme ça existe, dire que la vie n'a pas de sens est une position possible, tout autant que de dire qu'elle en a un. Ce n'est pas une direction, un but à atteindre. Une fois ce but atteint la vie n'aurait-elle alors plus de sens ? Ce n'est pas non plus une signification. Le sens d'une phrase n'a rien à voir avec ce que l'on entend par sens de la vie. Bien que le sens de la vie se rapproche un peu d'une signification. Lisons ce que dit Wikipedia :

> « L'expression **sens de la vie** désigne l'interrogation sur l'origine, la nature et la finalité de la vie ou plus généralement de l'existence, en particulier de l'existence humaine. Cette interrogation métaphysique se trouve souvent posée sous la forme d'une série de questions : « qui sommes-nous ? », « d'où venons-nous ? », « où allons-nous ? »… Au cours de l'Histoire dans les cultures humaines, de nombreux courants intellectuels, philosophiques, artistiques, religieux ou scientifiques se sont emparés de ces questions pour les traiter chacun à leur manière, donnant lieu à autant d'approches voire de réponses différentes et parfois même contradictoires.
>
> Un philosophe comme Jean Grondin en parle comme d'une « pensée essentielle », fondant la philosophie, et qu'il résume ainsi : « Que faisons-nous ici, pourquoi et pour qui sommes-nous là, que devons-nous, que pouvons-nous y faire, que nous est-il permis d'espérer ? ». Selon certains philosophes, cette interrogation serait même inhérente à l'être humain. Arthur Schopenhauer déclarait : « Qui ne s'interroge pas est une bête, car le souci constitutif de toute vie humaine est celui de son sens ».
>
> Si l'interrogation est ancienne (bien que formulée pour la première fois en ces termes par Friedrich Nietzsche, à la fin du XIX^{e} siècle), le désir de « *donner un sens à sa vie* », à défaut de le chercher, en est une déclinaison plus récente.
>
> **Différentes approches**
>
> La question du sens de la vie se présente comme de facto polysémique :
>
> * Téléologique : où va-t-elle ?
> * Sémiologique : que signifie-t-elle ?
> * Axiologique : que vaut-elle ?
> * Ontologique : d'où vient-elle ? [232] »

Bien que cela soit intéressant, pratiquement rien dans ce texte nous avance sur la question : qu'entend-t-on par sens de la vie ? Toutefois, je récuse l'idée selon laquelle la notion de sens de la vie serait polysémique. Il ne s'agit ni de l'origine, ni de la nature, ni de la finalité de la vie. Mais ce texte nous montre bien le flou autour de cette notion. Peut-être qu'en déclinant trop la signification du mot, le sens profond lui échappe.

On relie souvent l'idée que la vie aurait un sens à l'existence de Dieu. Or, le lien est plus subtil qu'on le voit généralement. La question du sens de la vie n'est absolument pas réductible à la question de savoir s'il y a une intention à l'origine de l'Univers, comme nous l'avons vu. C'est peut-être seulement une condition de possibilité.

Le sens de la vie, il est maintenant ou il n'est pas, il ne s'agit pas d'une finalité. Ou alors, il s'agit d'une finalité au présent, ce qui en ferait une finalité un peu bizarre. Pour autant, la notion de finalité n'est pas complètement étrangère à la question du sens. Et bien qu'il ne s'agisse ni de la nature ni de l'origine, cela touche quelque part à la nature et à l'origine.

Toutefois, les deux questions : que vaut-elle ? Et que signifie-t-elle ? Se rapproche plus de la notion de sens. À mon avis, le mot qui le remplacerait le mieux est signification. Mais il s'agit évidemment d'un tout autre sens que celui de la signification d'une phrase.

C’est une question très profonde et très subtile, mais c’est aussi une question très grave, au moins pour certain, ainsi Corazon Aquino disait : « Je préfèrerai mourir d’une mort qui ait du sens que de vivre une vie qui n’en a aucun. » Toutefois, je pense qu’il manque le mot bonheur dans cette phrase et qu’il faudrait plutôt dire : je préfèrerai mourir d’une mort qui ait du sens que de vivre une vie, même heureuse, et qui n’ait aucun sens.

Le sens de ma vie et le sens de la vie

Aujourd’hui, il semblerait que la question du sens soit courante, mais c’est faux. La question que l’on pose aujourd’hui n’est pas celle du sens de la vie, mais celle du sens de sa vie, ou plutôt on semble confondre les deux. La différence est évidemment que le sens de la vie est universel alors que le sens de sa vie est personnel.

Quand j’étais jeune, personne autour de moi ne se posait la question du sens de la vie, elle n’était pas passée dans la pensée de l’homme de la rue. Aujourd’hui, elle l’est et on donne généralement comme réponse à la question du sens de la vie : “ La vie n’a pas de sens, et c’est tant mieux, cela nous permet de lui donner le sens que l’on veut ”. Mais la question de savoir si cela présente vraiment un sens de donner un sens à sa vie n’est pas posée, pas plus que celle de ses implications.

Ce qui n’est pas perçu, c’est qu’en lui fabriquant un sens, celui-ci reste sans doute le produit du désir et une projection mentale. Le désir est un ensemble de mécanismes, de processus, c’est cela qui “ choisirait ” ou définirait le sens. Ils croient donc choisir mais ne le font qu’à partir de rêves et d’illusions. Un âne qui court après une carotte donne-t-il un sens à sa vie ? Dans cette perspective, on devrait penser que oui, pourtant, il paraît évident que la course de l’âne est un pur non-sens. Cela ne semble déranger pratiquement personne de considérer que le sens qu’ils donnent à leur vie est illusoire. Ce qui n’est d’ailleurs pas du tout étonnant, car peut-être que la plupart d’entre nous se contentent très bien de vivre de rêves et d’illusions.

Donner un sens à sa vie ne peut être qu’illusoire. Il n’est pas vrai, il ne correspond à rien, sinon aux fantaisies de l’individu. Le sens de la vie est universel ou il n’est pas. Si la vie n’a pas de sens on ne peut pas remplacer celui-ci par un artifice quelconque. C’est comme aller au cinéma et prendre les images pour la réalité. Quel sens cela peut-il avoir de donner un sens à sa vie ? Le sens qu’on lui donne, pour en avoir un qui soit réel et effectif, doit s’inscrire dans un cadre plus général d’un sens de la vie, et ne résout donc pas la question du sens de la vie. C’est seulement un sens universel qui peut donner véritablement sens et valeur à une démarche particulière.

La première objection que l’on peut faire est : qui veut ? Qu’est-ce que vouloir ? En supposant même que cela ait un sens de donner sens à sa vie, il faudrait que ce soit un acte libre et non pas le produit d’un désir, d’un processus. Le cadre ontologique dans lequel on se situe est là encore primordial. Et je crains fort que le sens que l’on donne à sa vie n’est que le produit du désir, et le désir n’est pas libre. C’est un processus, un mécanisme, issu des pulsions ou de la mémoire. Est-ce que cela présente réellement un sens de donner un sens à sa vie qui ne soit que le produit d’un désir ?

Toutefois, il n’y a pas que la liberté qui pose problème. Se donnerait-on librement un sens à sa vie qu’il resterait tout à fait illusoire. Personne ne semble se poser la question de l’illusion, de la facticité. Si la vie a un sens, il ne peut être qu’universel, un sens authentique ne peut pas être factice. Le bonheur peut reposer sur la facticité, mais pas le sens. Nous retombons sur deux problèmes que nous avons déjà vus, la liberté et la facticité.

Et aussi, si la vie a réellement un sens, donner un sens à sa vie, c'est le donner contre la vie. Ou, à tout le moins, risquer de passer à côté du sens effectif de la vie. Au moins, si le sens que l'on donne ne s'inscrit pas dans un sens plus général qui serait le sens de la vie.

C'est surtout une échappatoire, une lâcheté. Le nihiliste, au moins, a le courage de regarder les choses en face, il les voit, peut-être, faussement, et c'est toute la question, mais il ne se raconte pas d'histoires, comme ont l'habitude de le faire Nietzsche et ses émules.

Le christianisme est la seule doctrine qui prétende de façon cohérente que la vie a un sens. Bien sûr, cohérent ne signifie pas que c'est vrai, c'est une autre question. Cela signifie seulement que c'est une philosophie qui mérite un examen soigneux.

La question du sens de la vie n'est absolument pas réductible à la question de savoir si l'Univers procède d'une intention. Et l'affirmation selon laquelle il y aurait une intention à l'origine de l'Univers ne répond donc absolument pas à la question du sens de la vie. C'est peut-être seulement une condition de possibilité.

La question du sens marque très clairement l'opposition entre le christianisme et les doctrines orientales. Il est clair que la vie a un sens pour le christianisme et tout aussi clair qu'elle n'en a pas pour le bouddhisme et l'hindouisme. Ou plutôt peut-être, que la notion de sens de la vie ne peut même pas être comprise à l'intérieur de ces deux doctrines.

Conclusion

Ce qu'enseigne le Christ, le Bouddha ou le Vedānta n'est peut-être pas une illusion. Bien sûr, il faut enlever tout le baratin que l'on a déposé autour, mais quand on touche le fond de ce qu'ils disent, là on doit les prendre au sérieux. Mais sur les trois, on peut être sûr qu'il s'en trouve au moins deux qui sont dans l'erreur. Lesquels ?

Voici donc pourquoi, selon moi, il n'existe que trois doctrines intéressantes : le christianisme, le Vedānta et l'enseignement de Bouddha, débarrassées de leurs oripeaux, bien sûr. Comme nous l'avons vu, il y a un ordre des questions, un ordre de la pensée. Et dans ces trois, cet ordre est respecté et on trouve une assez bonne cohérence entre la position ontologique, la conception anthropologique, la question du sujet et les perspectives existentielles. Il est plutôt rare de trouver une telle cohérence. Je ne la voie guère ailleurs. Les matérialistes ne nous ont jamais montré une telle cohérence, à part les nihilistes.

Je viens donc d'essayer de montrer comment et à quelles conditions on peut penser que la vie n'est ni absurde ni médiocre, je vais maintenant essayer de magnifier la vie.

14

AXIOLOGIE

La révolution que je propose dans ce chapitre est encore plus profonde et plus radicale, mais peu de personnes devraient se sentir concernées.

L'axiologie (la partie de la philosophie qui s'occupe des valeurs) est peut-être une des branches les plus délicates de la philosophie. C'est donc un travail difficile et qui sera sans doute contestable. S'il n'est pas sans défaut, j'espère qu'il aura au moins le mérite de poser certaines questions, quelles que soient, par ailleurs, les réponses que l'on pourra y faire.

Nous avons vu que Nietzsche considérait la question de la hiérarchie des valeurs comme la question fondamentale de la philosophie. Parce qu'elle est fondamentale, sinon au sens de Nietzsche mais tout au moins pour ce qui concerne les questions existentielles, il en découle toute une série de conséquences logiques. Cette logique se déroule d'ailleurs en amont et en aval, nous venons de voir l'amont, examinons l'aval.

Je ne partage pas la définition de Nietzsche de la notion de valeur, ni sa position sur la question des valeurs, pas plus que sa hiérarchie, mais Nietzsche a eu le mérite de mettre au premier plan la question de la hiérarchie des valeurs. Il est souvent intéressant de se poser la question : qu'est-ce qui nous sépare quant au fond ? Nous allons voir que cela peut être une question de hiérarchie des valeurs.

Tout ce qui concerne les questions existentielles peut être traité en termes de valeurs. Mais tout le monde ne semble pas l'entendre ainsi et elle est la parente pauvre de la philosophie. Voici ce que disait Raymond Ruyer :

> « Peut-être parce que la théorie des valeurs, ou axiologie, n'a pas été l'œuvre d'un grand philosophe, mais d'une foule d'esprits distingués travaillant en ordre dispersé, on est frappé par le disparate des œuvres traitant en principe le sujet de la valeur. On ne sait pas en ouvrant un livre sur la valeur, si l'on aura : 1. un traité de théologie (Lossky) 2. un traité de psychologie sur les tendances et les intérêts (R.B. Perry) 3. un traité de sociologie (Bouglé) 4. un traité d'économie politique (Fr Perroux) 5. un traité de logique (Lalande) 6. un traité de morale (Scheler) 7. un traité de philosophie générale (R. Polin) 8. un traité de physique générale (Köhler). »[233]

On peut donc très bien parler de valeurs sans parler d'axiologie. La plupart des philosophes aujourd'hui considéreraient sans doute qu'un tel thème n'est pas pertinent. L'axiologie est cependant, à mon avis, une des branches essentielles de la philosophie ainsi ce chapitre constitue peut-être l'essentiel de cet ouvrage. À la limite, on pourrait dire que la philosophie présente deux branches : l'ontologie et l'axiologie. Je ne le prétends pas, mais ce sont sans doute les branches les plus essentielles. Et on ne doit surtout pas oublier que ces deux branches sont profondément reliées, sinon on ne mijote qu'une infâme bouillie, ce qui est malheureusement très souvent le cas.

Le *Dictionnaire des notions philosophiques* du PUF consacre trois pages à la notion de valeur, mais on ne trouve pratiquement rien concernant une approche philosophique de cette notion et qui corresponde à ce qu'on appelle axiologie. Et l'entrée axiologie ne comporte qu'une demi-page sur les 2 800 que contient l'ouvrage. Cela montre bien la considération accordée à l'axiologie. Mais en fait, c'est soit dans son axiologie qu'une philosophie

culmine, au moins d'une certaine manière, soit dans la démonstration selon laquelle toute axiologie serait dépourvue de sens.

Et une axiologie commence par la définition que nous donnerons à la notion de valeur. En effet, en fonction de cette définition, nous élaborerons des axiologies complètement différentes, voire même pas d'axiologie du tout. Comme cette notion est souvent très floue, il me faut préciser ce que j'entends par là.

Définition de la notion de valeur

Il règne un embrouillamini invraisemblable autour de la notion de valeur. On a parfois placé sous le même vocable de philosophie des valeurs un travail comme celui de Marx sur l'économie, ou bien des réflexions sur certaines notions plus fondamentales. Or, ce que ces démarches ont en commun, pour justifier une telle classification, c'est d'utiliser le même mot mais sous des acceptions radicalement différentes.

La première confusion provient du fait que le mot valeur signifie à la fois : l'évaluation que l'on attribue à quelque chose et en même temps le critère qui permet d'effectuer cette évaluation. Ce qui est évidemment totalement différent. Il vaudrait mieux réserver le mot valeur au critère d'évaluation et appeler prix l'évaluation elle-même, même si ce prix n'a rien à voir avec la monnaie.

Nous sommes donc devant deux définitions de la notion de valeur. Il est possible de construire deux axiologies complètement différentes à partir de ces deux définitions. Je vais en donner une troisième. Nous allons voir que, selon la définition que je vais en donner, ce sont les valeurs qui présenteront réellement de la " valeur ". Nous voyons bien ici comment le vocabulaire est complètement piégé.

Je définirais le sens que j'attribue à la notion de valeur en partant de notre vécu. Comment opérons-nous nos choix ? Et surtout, comment nous les expliquons ou les justifions-nous ? Il n'y aurait aucun sens de les expliquer par rapport à quelque chose de plus dérisoire, mais au contraire il nous faut les justifier par rapport à quelque chose de plus profond. Nous tombons donc nécessairement sur quelque chose qui est à lui-même sa propre justification ; c'est ce que j'appelle une valeur.

Certains pensent que la chaîne des explications ou des justifications dans nos choix n'en finit jamais et que nous tombons dans une régression à l'infini. Mais toute justification ne pourra se faire que par un élargissement dans le même niveau ou bien par un changement de niveau ; nous tombons donc nécessairement à un moment à un niveau ultime.

Si une réflexion porte sur ce qui est, ce niveau ultime sera l'ontologie et si c'est sur la morale ou une question existentielle ce niveau sera une valeur. Le niveau supérieur à l'ontologie est la question : pourquoi y a-t-il de l'être et non pas plutôt rien ? Pour ce qui est des valeurs, le niveau supérieur est la question du fondement des valeurs et nous tombons alors sur l'anthropologie et/ou l'ontologie.

Ainsi, c'est le caractère ultime, l'absoluité, qui caractérise pour moi la notion de valeur. Non pas qu'elle soit forcément absolue en elle-même, mais elle l'est au moins pour celui qui la considère comme telle. La question du fondement reste entière et elle ne fait pas partie de l'axiologie proprement dite, mais de la philosophie, et c'est ce que nous venons de voir, très superficiellement d'ailleurs. Ce caractère ultime fait que pour lui c'est ce qui est le plus précieux, ce qui concerne sa vie au plus profond. Je définirai donc ainsi la notion de valeur : ce sans quoi quelqu'un estime que la vie ne vaudrait pas la peine d'être vécue, ou perdrait beaucoup de son intérêt, et qui n'a pas besoin de recevoir une justification, est pour lui une valeur.

Il faut remarquer quelque chose d'intéressant dans la manière dont j'ai défini cette notion : elle allie le relatif et l'absolu. Ce que quelqu'un juge être une valeur est relatif à lui, cependant, il la considère comme absolue. En rapportant cette définition à la personne et à ce qu'elle estime comme telle, elle reste neutre car elle ne prend pas position ni sur la question de l'être des valeurs ni sur leur hiérarchisation.

Et une définition doit, autant que possible, rester neutre. Quand elle n'est pas neutre, elle détermine les propos que nous tiendrons. La définition très souvent donnée à la notion de valeur présuppose implicitement leur relativité et ne tient pas compte non plus de la logique dans la justification de nos choix. Celle que j'ai attribuée, en se rapportant à la personne qui se les donne pour telles, ne présuppose ni le réalisme des valeurs, ni le relativisme. Ceci, parce que les valeurs se trouvent alors être en très petit nombre et constamment revendiquées. Quand n'importe quoi peut devenir une valeur, plus rien ne constitue une valeur. Alors qu'avec ce caractère ultime, leur affirmation devient trop fréquente pour que l'on puisse les tenir si facilement pour relatives, mais sans pour autant fermer la question de leur relativité. Cette définition est psychologique, puisqu'elle se base sur la manière dont nous vivons, dont nous opérons nos choix et menons notre vie, mais sans préjuger de savoir si cela a vraiment un sens ou non.

Définir ainsi la notion de valeur est riche de conséquences. Cette définition confère aux valeurs une importance centrale, on pourrait même dire vitale. Ceci au sens le plus fort du mot et non pas en raison de la survie comme le pensait Nietzsche. La valeur ici n'est pas le critère qui nous permet d'évaluer les choses, les évènements ou les actions, et encore moins cette évaluation elle-même, mais plutôt ce qui nous permet d'évaluer la vie elle-même. Sans valeur, la vie serait sans doute une sinistre farce. C'est bien pourquoi l'axiologie – au moins si on prend en ce sens la notion de valeur – ne saurait être considérée comme la parente pauvre de la philosophie. Depuis Hume il est clair que, au moins pour presque tout le monde en philosophie, il nous faut séparer être et devoir-être, et que l'être ne dit rien du devoir-être. Or, le devoir-être s'exprime en termes de finalité ou en termes de valeur, au moins si on définit cette notion comme je l'ai fait.

Ce caractère ultime réduit drastiquement le nombre des valeurs. On peut citer de façon peut-être pas exhaustive : le Bonheur, la Liberté, la Beauté, la Vérité, la Justice, l'Amour.

Ce caractère ultime justifie l'emploi de la majuscule. Ainsi, sa présence ou son absence indiquera en quel sens j'emploie le mot. Et aussi, quand on définit ainsi la notion de valeur la question de leurs rapports se pose immédiatement.

Faudrait-il y ajouter le Bien ? Je pense que non, quel que soit le sens où l'on entend ce mot, il me semble réductible à une ou plusieurs autres valeurs.

Apparemment, il faudrait y ajouter la Vie, qui était la valeur suprême de Nietzsche, mais cela pose un problème. J'ai dit que : ce sans quoi quelqu'un estime que la vie ne vaudrait pas la peine d'être vécue est pour lui une valeur. Mais, pour Nietzsche nous choisissons nos valeurs en fonction de l'impératif de la survie et de la situation dans laquelle nous sommes. La vie se justifierait ainsi par elle-même, même sans valeur qui vaille. Alors que, dans ma définition, la vie ne vaut que par rapport à des valeurs, ma perspective se situe donc exactement à l'opposé. Elle consisterait plutôt à se demander : qu'est-ce que la vie, sur le plan existentiel ? La réponse s'exprimera en définitive en termes de valeurs ou de hiérarchie des valeurs, et nous choisirons de dire oui ou non à la vie en fonction de ces valeurs.

Ma définition ne s'appliquerait donc pas à la philosophie de Nietzsche et il n'aurait pas pu l'accepter. Je ne peux pas non plus incorporer la Vie comme valeur, dans le cadre de cette définition, et encore moins y voir la source des valeurs. À l'inverse de Nietzsche, ce

n’est pas la Vie qui est source de valeur, mais on répondra à la question de dire oui ou non à la vie en fonction des valeurs auxquelles on attribuera, ou non, un sens et aussi à la possibilité de leurs réalisations. Et c’est sans doute ici que ma philosophie s’oppose le plus radicalement à celle de Nietzsche.

Nous allons voir maintenant que c’est bien ici que la révolution que je propose est peut-être plus profonde et plus novatrice que toutes celles que nous avons connues et celle qui sera peut-être la moins acceptée. Ainsi, elle pourra être profondément révolutionnaire pour certains individus, mais pas forcément pour la société. Alors que les révolutions que nous avons entreprises constituaient toujours à tenter de réaliser différemment les mêmes valeurs.

En effet, on considère très souvent que la seule chose qui nous anime serait la recherche de la satisfaction de besoins, de nos pulsions ou de nos désirs. C’est le cas de nombre de philosophies, du freudisme, du marxisme et de bien d’autres, voir de toutes peut-être. Le freudisme, par exemple, décline cette recherche en réelle ou imaginaire. Le marxisme propose une autre façon de réaliser cette recherche, comme tant d’autres. Mais la question n’est jamais posée de savoir si c’est vraiment tout ce qui nous anime et devrions rechercher. La valeur que j’ai appelé Bonheur constituerait le but de cette recherche qui peut se décliner de mille façons différentes. Mais la recherche de la Justice, de la Vérité, de la Liberté ou de l’Amour n’est peut-être en rien réductible à cette recherche du Bonheur. Et les recherches de Vérité, de Liberté ou d’Amour constitueraient peut-être plutôt des recherches de sens.

Ce point sera donc maintenant le cœur de mon sujet. L’axiologie prendra donc une place centrale dans la philosophie que je propose, et les questions vers lesquelles va se développer une telle axiologie portera sur les rapports des valeurs entre elles et notamment la question de la hiérarchie des valeurs.

La question de la hiérarchie des valeurs

La trilogie socratique

Socrate expliquait que la vie des hommes s’organiserait autour du schéma suivant :

sagesse ⇨ vertu ⇨ Bonheur

Nous pouvons remarquer que l’on retrouve ce schéma presque partout et qu’il sous-tend presque toutes les doctrines, le voici sous une forme plus générale :

connaissance ⇨ action ⇨ Bonheur

Le marxisme, par exemple, se situe clairement dans une telle perspective, la sagesse devient la science (marxiste évidemment), la vertu devient la praxis et la finalité reste le Bonheur de l’humanité. Il est important de voir que, d’une manière ou d’une autre, c’est presque toujours l’intelligence, sous des formes qui peuvent être conçues très différemment, qui est mise en avant comme la première des facultés humaines et celle qui doit guider notre action ou notre comportement et nous donner la possibilité de trouver le Bonheur, qui lui aussi peut être conçu très différemment.

Et nous croyons volontiers que tout le monde serait d’accord là-dessus, que nous ne divergeons que sur les moyens de cette recherche ou sur les conceptions propres que nous aurions de ce Bonheur. Mais cela n’est nullement évident, nous allons voir que le christianisme ne l’est pas et Nietzsche non plus d’ailleurs.

Mais la sagesse ne mène pas forcément au Bonheur et ceci pour deux raisons. En effet, « Il se pourrait que la vie soit triste. », comme nous l’avons vu. Nous allons voir la deuxième.

Bien que, normalement, les chrétiens soient d'accord pour accorder la primauté à l'Amour sur la sagesse, ils le mettent assez rarement en avant. C'est curieux, ils doivent penser peut-être que ce n'est en rien spécifique au christianisme, mais cela reste à voir.

Mais, quand bien même ils ne seraient pas les seuls à parler d'amour, au moins de façon cohérente, ils sont peut-être les seuls à accorder la primauté à l'Amour sur la sagesse. Il y a déjà ici une opposition radicale avec la plupart des doctrines. Beaucoup pensent que toutes les religions parlent d'amour, ce qui est faux, mais même en supposant qu'elles en parlent, elles n'accorderaient pas pour autant la primauté à l'Amour sur la sagesse. Et ici, le christianisme se situe déjà en rupture radicale avec toutes les autres doctrines.

Le christianisme, en effet, met l'Amour au premier rang des facultés humaines. Et surtout, il le met avant l'intelligence, quoi que ce soit que l'on entende par là. C'est d'ailleurs ici que la philosophie des Lumières a constitué la plus profonde rupture par rapport à celui-ci. Ainsi, il rompt très clairement avec la trilogie socratique ainsi qu'avec la plupart des doctrines, et probablement avec toutes. Car c'est presque toujours la sagesse, ou l'intelligence, qui est mise en avant et non l'Amour. Et, normalement, l'Église se trouve en opposition avec cette perspective, par exemple, elle a canonisé Joseph de Cupertino et ce fût même un des plus grands saints de l'histoire de l'Église, bien qu'il était réputé pour sa bêtise.

Mais, remarquons qu'il existe deux façons radicalement différentes de rompre avec cette trilogie. Il reste encore une question plus profonde à poser et sur laquelle la position des chrétiens n'est pas du tout univoque. À quoi l'amour se substitue-t-il dans cette trilogie ? Prend-t-il la place de la sagesse pour devenir le moyen du Bonheur, ou l'Amour prend-t-il la place du bonheur ? L'amour est-il le moyen du Bonheur, ou est-il à lui-même sa propre signification ? Avec le christianisme, nous ne sommes donc plus dans une forme, quelle qu'elle soit, de la trilogie socratique, mais devant deux modes possibles :

amour ⇨ Bonheur

Amour

Ou bien encore, pour le premier l'amour est le moyen du Bonheur, pour l'autre l'Amour est le sens de la vie. Ainsi, l'opposition entre bonheur et sens se retrouve à l'intérieur même du christianisme et relativise ainsi la phrase de Clavel, ou plutôt peut-être pose la question de ce qu'est le christianisme authentique.

Et donc, les chrétiens ne se sont pas mis d'accord entre eux sur la hiérarchie des valeurs qui caractérise le christianisme. La seconde version qui conçoit l'Amour comme valeur suprême est probablement minoritaire. On pourrait, au moins selon cette acception du christianisme, résumer le christianisme ainsi : l'Amour comme valeur suprême, la Vérité comme valeur première.

Il faut noter qu'il s'agit d'une primauté existentielle et non d'un primat logique. Le primat revient toujours à la Vérité. Toute pensée doit être évaluée selon l'angle de sa vérité ou de sa fausseté, au moins si l'on se refuse à vivre de rêves et d'illusions. C'est-à-dire que, donner sens et valeur à la notion d'amour, ne dispense absolument pas de se poser la question de savoir si l'amour a réellement un sens. Et bien évidemment, cette question est logiquement première. Le christianisme prétend en effet être dans la vérité, il reste à savoir si c'est vraiment crédible et, selon moi, c'est à la philosophie de le dire et non à la foi.

Il faut toutefois remarquer qu'historiquement il existe un mode socratique d'interprétation du christianisme, cette troisième forme a même pu être dominante, je la considère comme une interprétation vulgaire, et peut-être même aberrante, du christianisme.

Elle consiste en gros à avoir la " sagesse " d'obéir aux directives de l'une ou l'autre Église pour aller au paradis, en somme une conception dans laquelle l'amour est mis au second plan.

Les conflits de valeurs

Nous pouvons maintenant examiner d'un autre point de vue la question de la pertinence du schéma socratique. La notion de valeur, telle que je l'ai définie, et dans la mesure où ces valeurs sont pluriels, débouche directement sur l'idée de conflits de valeurs.

C'est une notion dont on parle très peu, bien que nous allons voir que nous sommes souvent confrontés à de tels conflits. Les réflexions habituelles sur la notion de conflits de valeurs sont d'une affligeante pauvreté. Une simple recherche sur internet pourra vous en convaincre. Quand on parle de conflits de valeurs, il est le plus souvent question de conflits entre plusieurs personnes adoptant des valeurs différentes. Or, je ne parle ici que des conflits qui concernent une personne en prise avec un choix de valeurs. Une des raisons est le flou sur la notion de valeurs. L'idée de conflits de valeurs n'a peut-être vraiment de sens et d'intérêt que dans le cadre de la définition que j'ai donné de la notion de valeur. Mais dans ce cadre, elle est immédiate et primordiale.

Il est extrêmement curieux que cette idée de conflits de valeurs soit passée à peu près inaperçue en philosophie. La vie nous met pourtant dans des situations où toutes les valeurs ne peuvent être satisfaites simultanément. Voici ce que disait Isaïe Berlin :

> « Quels que soient les désaccords entre Platon et Aristote, ou entre eux et les sophistes, les épicuriens, les autres écoles grecques du quatrième siècle et des siècles suivants, tous se retrouvent avec leurs disciples, les rationalistes et les empiristes européens des temps modernes, pour affirmer que l'étude de la réalité par des esprits qui percent le voile des apparences peut révéler le véritable but de l'existence humaine. Une fois celui-ci découvert, les hommes devenus forts et guidés par la raison, connaîtrons la liberté et le bonheur.
>
> Certains pensaient qu'une même finalité s'imposait à tous les hommes, en toutes circonstances ; d'autres admettaient des finalités différentes, variant selon la nature des hommes et la situation historique. Aux théories objectivistes et universalistes s'opposaient les relativistes et les subjectivistes ; les empiristes attaquaient les métaphysiciens, les athées se heurtaient aux déistes. Ils étaient en profond désaccord sur la morale. Mais pas un de ces penseurs, pas même parmi les sceptiques, n'avait envisagé qu'il pût exister plus d'une finalité : des fins qu'on recherchait pour elles-mêmes, et qui seules étaient à même de justifier tout le reste, mais qui étaient incompatibles entre elles. Pas un n'avait osé mettre en doute l'existence d'un critère universel, unique et dominant tous les autres, et permettant aux hommes d'effectuer un choix rationnel entre les différents types de finalités.[234] »

De plus, voici ce que disait Rainer Maria Rilke :

> « Est-il possible [...] qu'on n'ait encore rien vu, reconnu et dit de vivant ? Est-il possible qu'on ait eu des millénaires pour observer, réfléchir et écrire, et qu'on ait laissé passer ces millénaires comme une récréation pendant laquelle on mange sa tartine et une pomme ?
>
> Oui, c'est possible.
>
> Est-il possible que, malgré inventions et progrès, malgré la culture, la religion et la connaissance de l'univers, l'on soit resté à la surface de la vie ? Est-il possible que l'on ait même recouvert cette surface – qui après tout eût encore été quelque chose – qu'on l'ait recouverte d'une étoffe indiciblement ennuyeuse, qui la fait ressembler à des meubles de salon pendant les vacances d'été ?
>
> Oui, c'est possible.[235] »

C'est aussi ce qu'il me semble. L'existence de conflits de valeurs est peut-être ce qu'il y a de plus profond et de plus significatif dans nos vies et presque personne ne semble en avoir conscience.

Et aussi, la hiérarchie des valeurs est peut-être ce qui nous sépare le plus radicalement. Et la question de la hiérarchie des valeurs du christianisme sépare peut-être les chrétiens radicalement.

Ou plus exactement, cet essentiel a déjà été dit, mais implicitement ou sous une forme poétique, mais pas explicitement par des philosophes ou des théologiens, au moins pas sous cette forme. On se demande vraiment à quoi ils ont passé leur temps. Il semblerait que l'irréflexion des chrétiens soit si profonde qu'ils n'ont jamais élaboré leur pensée à un niveau suffisant pour en venir à poser la question de la hiérarchie des valeurs du christianisme, tout au moins depuis que le concept de valeur a été élaboré. Mais cela n'a rien de surprenant étant donné le niveau d'irréflexion que l'on trouve à peu près partout. Il faut en effet remarquer que, où que ce soit, on ne traite presque toujours que des questions secondaires et que les questions les plus fondamentales sont laissées dans l'ombre. Mais même quand elles ne sont pas posées, il leur arrive de pointer le nez. Ce que nous verrons. Voyons maintenant différents types de conflits de valeurs.

Le conflit Vérité/Bonheur

On peut préférer les illusions qui rassurent aux vérités qui dérangent, ou l'inverse. Nous sommes devant un conflit entre Vérité et Bonheur. Conflit extrêmement commun, nous pouvons même dire que nous dépensons beaucoup d'énergie à fuir les vérités qui nous dérangent. Deepak Chopra dit : « Vous saurez tout sur la motivation humaine quand vous aurez compris que 99 % de l'humanité passe 99 % de son temps à essayer de fuir des vérités douloureuses.[236] » Deux fois 99 % est sans doute exagéré, mais cela ne change rien au problème.

Et il est intéressant de remarquer qu'il n'y a rien que l'on puisse avancer qui détermine que l'on devrait préférer l'un ou l'autre. Tout au moins, rien d'ordre logique. Le conflit Vérité/Bonheur est irréductible, on peut le trancher, pas le résoudre ; comme tous les conflits de valeurs.

Nous avons vu que Comte-Sponville dit : « Entre le bonheur et la vérité, je choisis la vérité, sinon je ne serais pas philosophe ». Bien évidemment, il n'y a pas un mot dans sa philosophie pour les conflits de valeurs, cela n'est pas étonnant, ce type de conflits n'est pas censé exister pour la pensée dominante. Mais alors, de quoi s'agit-il ici ? Je trouve très intéressant et révélateur de voir comment un conflit de valeur peut surgir chez quelqu'un qui n'y croit pas, sans même apparemment s'en apercevoir, bien qu'il soit censé être philosophe et bien que ce choix soit considéré comme constitutif de la démarche philosophique elle-même.

La philosophie a donc été traversée par ce choix. Toutefois, à la naissance de la philosophie, la question ne se posait pas, les grecs pensaient que le Bien, le Vrai, le Beau et le Bonheur allaient ensembles. Aujourd'hui, on ne peut plus partager ce présupposé, s'ils vont ensembles, ce ne peut être qu'à l'aboutissement éventuel d'une démarche philosophique, mais certainement pas comme un présupposé. Mais avant d'arriver à une telle conclusion, si tant est qu'on ait la chance d'y parvenir, il existe des situations où il nous faut choisir. Car des démarches qui ont pour but la Vérité ou le Bonheur n'ont rigoureusement rien à voir. Pour ceux qui recherchent la Vérité, le bonheur n'est pas un but mais seulement un résultat éventuel. Et pour ceux qui cherchent le Bonheur, c'est souvent au dépend de la vérité ou bien celle-ci est rabaissée au rang d'un moyen, comme dans le pragmatisme.

D'une manière générale, il me semble que la plupart des philosophes recherchent le Bonheur, la vérité n'étant que le moyen de l'obtenir. Quels sont les philosophes qui recherchent la Vérité pour elle-même ? Quels sont les philosophes qui recherchent la

sagesse pour elle-même et non comme le moyen du Bonheur ? Mais peut-être aussi qu'ils recherchent la Vérité négativement, c'est-à-dire dans le refus de vivre de rêves et d'illusions.

Nietzsche est allé plus loin encore. Ce n'est pas le Bonheur qu'il oppose à la Vérité, mais la Vie elle-même et, selon lui, ce n'était pas forcément la vérité qui allait dans le sens de la Vie, cela pouvait être l'erreur ou l'illusion.

Peut-être, mais rien ne nous empêche de choisir la Vérité éventuellement contre la vie. Cela signifie : choisir de regarder la Vérité en face quand bien même elle serait si atroce que la seule voie qui nous resterait serait le suicide. Et, à mon avis, c'est le seul choix que peut opérer un philosophe. Comme Nietzsche voulait absolument aller dans le sens de la Vie, il pouvait choisir l'illusion. C'est la raison pour laquelle je ne le considère pas comme philosophe. Et je trouve curieux que si peu de philosophes se posent dans une radicale opposition avec ce choix de Nietzsche.

Il faut voir que ce conflit ne dépend ni du contenu de cette Vérité ni de ce que l'on entend par Bonheur. Il n'y a donc pas de limite à ce genre de conflit. On peut magnifier un conflit de valeurs afin de le percevoir plus clairement. Il est intéressant de magnifier ce type de choix en prenant un exemple imaginaire car cela nous permet de réfléchir plus facilement sur sa signification.

Supposons que vous pourriez connaître la Vérité rien qu'en tendant la main, mais que vous sachiez en même temps que cette Vérité serait insupportable, invivable, que vous n'auriez peut-être plus qu'à vous suicider. Tendriez-vous la main, ou préfèreriez-vous vivre de rêves et d'illusions ?

Ernest Renan disait : « Qui sait si la vérité n'est pas triste. » Mais après tout, c'est peut-être même pire que cela. Il se pourrait que la vie ne soit supportable qu'en s'illusionnant. Est-ce pour autant qu'il faudrait s'illusionner ?

Toutefois, vivre dans l'erreur peut ôter tout sens à une vie, mais vivre dans la vérité ne lui en donne pas forcément un. J'appellerai donc " cardinale " la valeur Vérité, et " suprême " des valeurs comme l'Amour ou le Bonheur. Il s'agit seulement ici de leur donner une catégorie, et il reste à savoir lesquelles sont vraiment suprêmes.

Le conflit Liberté/Bonheur

Je vais magnifier un autre type de conflit de valeurs avec une parabole. Supposons que vous soyez dans une situation analogue à celle que décrit le mythe d'Er de Platon, c'est-à-dire que vous auriez à choisir entre deux vies. L'une sera celle d'un bourgeois qui a tout ce qu'il faut pour être heureux. Il est riche, beau, en bonne santé, il aime et est aimé. Mais il pense comme on le lui a apprit, il est complètement conditionné, et on ne peut pas dire qu'il soit réellement libre. Toutefois, pour ne pas altérer son bonheur, nous lui laisserons l'illusion de la liberté. L'autre vie sera à l'opposé : celle d'un vagabond sans feu ni lieu. Il est passé par bien des épreuves et des difficultés, mais à travers elles, il a trouvé une authentique liberté qu'ignore complètement ce bourgeois. Laquelle de ces deux vies choisiriez-vous ?

On ne pourrait pas arguer que ce choix est imaginaire et qu'il ne correspond à rien en réalité, car en fait, la vie en société nous met dans des situations où nous devons choisir entre Liberté et Bonheur, même si ces situations ne sont pas aussi radicales. Mais quelle est la signification d'un tel choix ?

Le sens de sa vie, pour ce bourgeois, est irrémédiablement compromis par son absence de liberté et l'illusion de cette liberté ne lui confère aucun sens, même s'il peut croire

qu'elle en a un. Remarquons que la conviction d'être libre suffit à ce bourgeois pour être pleinement heureux. L'illusion de la liberté suffit à son bonheur, mais sa vie n'a pas de sens à cause de l'absence de liberté, et l'illusion de la liberté ne lui donne en aucune manière un sens.

Ainsi, le choix entre Bonheur et Liberté est peut-être en définitive un choix entre bonheur et sens. La liberté est une condition de possibilité du sens, elle n'est pas une condition de possibilité du bonheur. L'illusion de la liberté est suffisante au bonheur, elle ne l'est pas pour le sens. La vie de ce vagabond a un sens, au minimum la conquête de la liberté. La vie de ce bourgeois n'en a pas, son bonheur serait-il sans tache, parce qu'il n'est pas libre. Bien sûr, le sens de la vie n'est pas dans cette conquête de la liberté en elle-même. Il se pourrait que nous soyons libres et que la vie n'ait pas de sens pour autant, c'était d'ailleurs la position de Sartre, mais cette liberté est nécessaire pour que la vie ait un sens. Voici un des principaux dialogues du premier film *Matrix* :

> Morpheus : Tu as le regard d'un homme prêt à croire tout ce qu'il voit parce qu'il s'attend à s'éveiller à tout moment. Et paradoxalement, ce n'est pas tout à fait faux. Crois-tu en la destinée Néo ?
>
> Néo : Non.
>
> Morpheus : Et pourquoi ?
>
> Néo : Parce que je n'aime pas l'idée de ne pas être aux commandes de ma vie.
>
> Morpheus : Bien sûr, et je suis fais pour te comprendre. Je vais te dire pourquoi tu es là. Tu es là parce que tu as un savoir, un savoir tu ne t'expliques pas mais qui t'habite. Un savoir que tu as ressenti toute ta vie. Tu sais que le monde ne tourne pas rond sans comprendre pourquoi, mais tu le sais, comme un implant dans ton esprit. De quoi te rendre malade. C'est ce sentiment qui t'a amené jusqu'à moi. Sais-tu exactement de quoi je parle ?
>
> Néo : De la Matrice ?
>
> Morpheus : Est-ce que tu veux également savoir ce qu'elle est ?
>
> Néo : Oui.
>
> Morpheus : La Matrice est universelle, elle est omniprésente. Elle est avec nous ici en ce moment même. Tu la vois chaque fois que tu regardes par la fenêtre ou lorsque tu allumes la télévision. Tu ressens sa présence quand tu pars au travail, quand tu vas à l'église ou quand tu paies tes factures. Elle est le Monde qu'on superpose à ton regard pour t'empêcher de voir la vérité.
>
> Néo : Quelle vérité ?
>
> Morpheus : Le fait que tu es un esclave, Néo. Comme tous les autres, tu es né enchainé. Le monde est une prison où il n'y a ni espoir, ni saveur, ni odeur. Une prison pour ton esprit. Et il faut que tu saches que, malheureusement, si tu veux découvrir ce qu'est la Matrice tu devras l'explorer toi-même. C'est là ta dernière chance, tu ne pourras plus faire marche arrière. Choisis la pilule bleue et tout s'arrête, après tu pourras faire de beaux rêves et penser ce que tu veux. Choisis la pilule rouge, tu restes aux Pays des Merveilles[...]. N'oublie pas ! Je ne t'offre que la vérité. Rien de plus. [...]
>
> Morpheus: La Matrice est un système, Neo, et ce système est notre ennemi. Quand on est à l'intérieur, qu'est ce qu'on voit partout ? Des hommes d'affaires, des enseignants, des avocats, des charpentiers. C'est avec leurs esprits qu'on communique pour essayer de les sauver mais en attendant, tout ces gens font quand même partie de ce système, ce qui fait d'eux nos ennemis. Ce qu'il faut que tu comprennes, c'est pour que la plupart ils ne sont pas prêts à se laisser débrancher. Bon nombre d'entre eux sont tellement inconscients et désespérément dépendant du système qu'ils vont jusqu'a se battre pour le protéger.

Bien sûr, il s'agit d'une fiction, mais si nous remplaçons le mot matrice par conditionnement, la pertinence de ces propos saute aux yeux. Il est intéressant de voir qu'il s'agit ici d'un double conflit de valeurs : Liberté/Bonheur ainsi que Vérité/Bonheur.

Le conflit Justice/Bonheur

Dostoïevski a magnifié le type de conflit entre Justice et Bonheur en imaginant une situation où nous serions devant un choix où nous aurions la possibilité de tuer une petite fille pour un plus grand bien pour l'humanité.

On trouve dans les évangiles une situation analogue où un rabbin pose la question de savoir s'il faut tuer un innocent pour le bien du peuple[237]. Il s'agit cette fois d'une situation réelle dans laquelle les rabbins pensaient se trouver. Le type de conflit suivant va retenir plus particulièrement mon attention.

Le conflit Amour/Bonheur

La question clé par rapport à ce type de conflit est : l'amour est-il pure joie ? Quand je pose cette question ce n'est évidemment que par rapport à un amour dépouillé, au-dessus et au-delà de ce que l'on appelle normalement " amour " dans l'état actuel de l'humanité. Il est clair que l'amour-attachement n'est pas dépourvu de souffrance, mais ce n'est pas de celui-là dont il s'agit ici. Qu'en est-il d'un amour sans attachement ?

Si l'amour est pure joie, qu'en est-il des souffrances de la compassion ? Compassion signifie " souffrir avec ". La compassion empêche évidemment de considérer si facilement l'amour comme pure joie. Ne doit-on pas plutôt le considérer comme pouvant être source de joie et de souffrance ? Mais dans ce cas, peut-on encore le considérer comme le moyen du Bonheur ? Ou bien, l'Amour ne peut-il plus alors n'être qu'à lui-même sa propre signification ?

L'Amour n'a pas moins de sens ni de " valeur " quand il est source de souffrance que quand il signifie joie. Si l'Amour ne peut être considéré comme un pur bonheur, alors le bonheur doit-il être sacrifié sur l'autel de l'Amour ? Cela ne veut évidemment pas dire que l'on serait malheureux comme les pierres, mais simplement que le bonheur n'est pas le problème, qu'il est second.

Il y a aussi que la compassion mène au sacrifice de soi. Compassion et sacrifice sont les conséquences d'un authentique amour. L'immense majorité de ceux qui parlent d'amour ont l'habitude d'ignorer son caractère tragique. Nombre de chrétiens aussi, alors que c'est pourtant eux qui devraient être les premiers à l'affirmer. Bouddha et le Christ étaient d'accord sur l'idée que l'amour peut être source de souffrance. L'un en faisait une raison pour le rejeter, tandis que l'autre assume cette souffrance. Mais à vrai dire, ce n'est sans doute pas comparable, en effet Bouddha concevait l'amour exclusivement comme attachement, ils ne parlaient donc pas du tout de la même chose.

Comment serait-il possible de considérer l'amour comme pure joie ? C'est-à-dire : pourrait-on concevoir un amour sans compassion, ou une compassion sans souffrance ? Je ne vois pas ce que pourrait être un amour sans compassion ; mais une compassion sans souffrance ? C'est la compassion selon la conception du Bouddha, mais il nous faut voir que celle-ci est liée à la négation du sujet. Ainsi, là aussi, il ne s'agit sans doute pas de la même chose. Et que voudrait dire une compassion sans sacrifice ?

Si l'amour a un sens, que faisons-nous devant l'immense souffrance de l'humanité ? Je ne demande pas comment nous agissons, mais simplement comment nous réagissons. Je m'en tiendrais à l'humanité, bien que nous n'ayons strictement aucune raison de nous limiter à elle. Comment cette souffrance, si nous aimons, pourrait-elle nous laisser indifférents ? Et si les souffrances de la compassion croissaient en même temps que l'Amour ? On rejoindrait ainsi, par un autre bout, cette phrase de l'Ecclésiaste : « Car avec beaucoup de science, il y a beaucoup de chagrin ; et celui qui accroît sa science, accroît sa

douleur.[238] » Et si c'était encore plus vrai pour l'Amour que pour la connaissance ? L'Amour est source de joie et de souffrance ; et ce n'est absolument pas le problème de savoir si les joies de l'Amour compensent, ou pas, les souffrances de l'Amour. C'est cela, à mon avis, le christianisme authentique.

Je sais que ces notions sont complètement ringardes. Mais, si nous tentions d'élaborer une métaphysique expérimentale, elles font peut-être partie de celles qu'il nous faudra réhabiliter ; mais sans doute pas exactement dans les mêmes termes selon lesquels on les comprenait autrefois.

Les termes des conflits de valeurs

Il semblerait que dans tous les conflits de valeurs l'un des deux termes est le Bonheur. Je n'en ai pas envisagé d'autre car je ne les conçois pas. Je ne vois pas de conflit possible entre la Liberté et l'Amour, pas plus qu'entre la Justice et la Liberté ou la Vérité.

Ce qui signifierait que : soit le Bonheur est l'unique valeur à laquelle on sacrifie tout, soit le bonheur est toujours secondaire et c'est lui que l'on doit sacrifier dès que l'occasion se présente. Et aussi que ce sont peut-être là deux attitudes possibles vis-à-vis de la vie fondamentales et irréductibles.

Et donc, soit nous considérons que le Bonheur est la seule et unique valeur, soit nous arrêtons de faire du bonheur une valeur, et alors dans les deux cas il n'y a plus de conflits de valeurs. Parler de conflits de valeurs n'est donc peut-être qu'une façon de parler. Et on peut considérer que vivre selon l'Amour, la Justice, la Liberté et la Vérité sans souci du bonheur, cela suffit dans la vie. Si l'on est heureux par dessus le marché, tant mieux, mais si on ne l'est pas, tant pis. À l'inverse, on peut considérer que le Bonheur est la seule valeur à laquelle nous pouvons tout sacrifier. Les tenants de la première attitude considéreront la seconde comme une démarche et une philosophie vulgaire.

Existent-ils vraiment des conflits de valeurs ? C'est peut-être la question existentielle la plus profonde et la plus radicale que l'on puisse poser, au moins si l'on attribue un sens à la notion de valeur. Posons la question autrement : quelles sont les véritables valeurs ?

Il existe deux types de choix : celui des moyens et celui des fins, ou des valeurs. On peut remarquer qu'ils ne font pas du tout appel aux mêmes facultés. Une valeur étant donnée, c'est à l'intelligence qu'il appartient de fournir le meilleur moyen d'y atteindre. Mais, quand il s'agit de choix de valeurs, l'intelligence ne peut pas trancher. Le choix de la fin ou de la valeur n'est pas susceptible d'une argumentation, puisque toute argumentation ne pourra se référer en définitive qu'à une valeur. Il y aurait donc ainsi deux types de choix : ceux qui s'opèrent par l'intelligence et ceux issus de la volonté. Très souvent, on considère que la volonté est le désir qui a subit le crible de la raison. La volonté, dans le cadre d'un choix de valeur est tout autre chose, elle s'oppose au désir.

C'est même dans le choix des valeurs que notre volonté et notre liberté s'exercent pleinement. Le choix des moyens n'est pas libre à proprement parler. Entre deux moyens différents de réaliser la même valeur, nous choisissons évidemment le meilleur (au moins au regard de notre intelligence, on peut toujours se tromper), ici la liberté n'entre pas véritablement en jeu. Le raisonnement y suffit et il n'y a pas de véritable liberté dans un raisonnement. Mais c'est dans les choix de valeurs que joue à plein notre liberté et c'est là aussi que se situe notre dignité, ou notre indignité.

Les conflits de valeurs sont donc indécidables logiquement. Ainsi, une décision dans un conflit de valeurs pourra toujours être critiquée, mais certainement pas d'un point de vue logique. Par exemple, on pourra trouver indigne de préférer les illusions qui rassurent aux

vérités qui dérangent, mais on ne pourra en aucun cas en contester la pertinence. Et c'est bien parce que ce choix n'est pas de l'ordre de la logique qu'il pourra être jugé indigne. S'il était logique, la notion de dignité n'a strictement aucun sens par rapport à la logique. C'est une critique d'ordre moral et le fondement de la morale n'est sans doute pas dans la logique, mais plutôt dans la conscience morale, comme nous l'avons vu. Cela veut dire aussi que la morale ne se situe pas forcément entre deux personnes au moins, et qu'il existe peut-être aussi une morale de la personne propre.

Nous sommes ainsi devant deux types de philosophie, au moins sur le plan existentiel, et le choix de l'une ou de l'autre ne peut pas non plus se justifier logiquement.

On pourrait croire que les conflits de valeurs correspondent à des situations ponctuelles et que, la plupart du temps, ils n'auraient aucun sens. En réalité, ces conflits nous concernent quotidiennement, c'est une attitude vis-à-vis de la vie. C'est particulièrement évident dans le cas du conflit Vérité/Bonheur. Quand quelqu'un effectue un déni de vérité, ce n'est pas un choix qu'il exerce à un moment donné pour n'avoir plus de sens le lendemain, il est, au contraire, reconduit jour après jour. La plupart de nos choix sont ponctuels, on choisit de voir tel film un jour et ensuite on passe à autre chose. Mais, quand on fait le choix du Bonheur contre la Vérité, on ne passe pas le lendemain à autre chose. De même, un hédoniste passe d'un plaisir à l'autre, mais ce faisant il reste hédoniste. Ainsi, ces choix sont extrêmement significatifs de notre façon de vivre.

Ils sont même si significatifs que l'on pourrait penser qu'ils constituent en partie notre caractère. Et en fait, la plupart du temps, ces choix ne sont pas perçus consciemment comme des choix de valeurs. Ils ressemblent plutôt à une inclination et/ou à un caractère.

Les choix que l'on fait quotidiennement, entre poire et fromage, sont en fait insignifiants, ce sont les choix de valeurs qui sont profondément signifiants. Les choix quotidiens sont ponctuels, alors que les choix de valeurs ne sont pas ponctuels.

À vrai dire, nous tranchons ces choix bien plus souvent que nous ne le pensons. Car nous pouvons très bien trancher un conflit de valeurs sans même nous en rendre compte. Nous posons rarement les décisions que nous avons à prendre en termes de conflits de valeurs, même quand c'est de cette manière qu'elles devraient se poser. Quant à ceux qui prétendraient que nous cherchons tous en toute chose notre plus grand Bonheur, et qu'il n'existe pas de conflits de valeurs, c'est peut-être tout simplement qu'ils tranchent systématiquement tous les conflits de valeurs en faveur du Bonheur sans même se poser la question.

La grande affaire de la vie

Ainsi, quelle est la grande affaire de la vie ? Je vois cinq réponses possibles :

1) Chercher les moyens de maximiser le Bonheur en minimisant la souffrance. Le Bonheur serait la seule valeur (hédonisme et eudémonisme, ou encore bouddhisme et hindouisme).

2) Survivre coûte que coûte. Vivre serait à lui-même sa propre signification, la Vie serait la seule valeur (Nietzsche).

3) Rechercher l'intensification de la vie (romantisme).

4) Savoir sacrifier son bonheur. Les véritables valeurs seraient alors l'Amour, la Vérité, la Justice, la Liberté (christianisme, au moins au sens où je l'entends).

5) La question du suicide. Il n'y aurait pas de valeurs qui valent (nihilisme).

Ces cinq possibilités ne sont pas forcément exclusives l'une de l'autre. Par exemple, Nietzsche peut fort bien choisir la survie coûte que coûte tout en cherchant à intensifier la vie, et il était sans doute plus romantique qu'il ne le pensait. De même, le christianisme en mettant l'Amour en avant opère une démarche comparable, par certains côtés, au romantisme.

On pourrait penser qu'il y en a d'autres comme d'atteindre l'éveil (bouddhisme) ou la libération (hindouisme). En fait, ce ne sont que des modes de la recherche du Bonheur. Le christianisme enseigne aussi que la grande affaire de la vie c'est le choix entre le Bien et le Mal, la Lumière et les Ténèbres, cela rejoint peut-être le choix des valeurs, c'est même peut-être en cela que ce choix consiste vraiment.

On peut remarquer que ces attitudes, sauf la deuxième et la troisième, sont toutes en rapport avec la question des valeurs. Cela signifie que la grande affaire de la vie est, au moins pour certains, une question d'ordre axiologique, et on ne comprend plus très bien alors son rejet par les philosophes.

Et aussi, ces positions correspondent à l'accent mis sur l'une des facultés humaines. La première correspond au désir, la seconde à l'instinct, la troisième au courage, la quatrième à la volonté et la cinquième à l'intelligence ou la lucidité. Je ne veux pas dire que celui qui se suicide, au moins en raison du nihilisme, est forcément lucide ; je veux dire que, à ses propres yeux au moins, c'est une affaire de lucidité.

Dans la première position, il n'y a rien à choisir, rien à décider, le désir décide pour nous. Les seuls choix sont du côté de l'intelligence.

Dans la seconde, on peut trouver tout de même un peu gênant qu'une faculté comme l'instinct, que nous partageons avec les animaux, soit mise en avant par rapport à d'autres facultés plus élevées. D'autre part, la vie vaudrait-elle par elle-même, quelle qu'elle soit, et quelles que soient les situations dans lesquelles nous nous trouvons et surtout sans valeur qui valle ?

La position de Nietzsche se situe dans une perspective de la négation de la notion de valeur, dans le sens où celles-ci seraient une invention humaine. Survivre coûte que coûte signifie, d'une part, que l'on dénie toutes valeurs morales, puisque l'on peut survivre aux dépens d'autres personnes, et d'autre part que l'on dénie tout sens aux valeurs existentielles. En effet, cette soif de survie ne dépend en aucune manière du bilan bonheur/malheur que l'on escompte ni du sens que l'on attribue à une quelconque valeur qu'elle soit morale ou existentielle.

Ainsi, quand Nietzsche dit que la question fondamentale de la philosophie est la question de la hiérarchie des valeurs, cela correspond à une position qui nie tout sens réelle à la notion de valeur, au moins au sens où je l'entends. Pour lui, nous créons nos " valeurs " par rapport à la situation dans laquelle nous sommes et conformément à l'impératif de survie. Ce sont, en quelque sorte, des " valeurs " utilitaires, illusoires, de simples outils, rien à voir avec ce que l'on peut considérer comme une authentique valeur. Pour lui, la question fondamentale de la philosophie est donc la question de la hiérarchie des pseudo-valeurs.

Critique de la raison existentielle

Nous avons vu comment la connaissance a été conçue comme rationnelle. Cela s'appelle le scientisme, fort ou faible. Mais la connaissance n'est pas forcément une affaire purement rationnelle, mais peut être aussi et d'abord une expérience vécue, et il s'agit certainement d'une connaissance plus profonde et plus authentique et qui présente une toute autre dimension.

Nous avons vu comment Conche a essayé de rationaliser la morale. L'idée qu'un comportement moral pourrait dériver de la froide raison est une idée assez bizarre en elle-même. Où se trouve le respect ? En fait, le respect n'est sans doute pas dans cette morale rationnelle elle-même, mais dans la force qui a poussé Conche à tenter de fonder la morale rationnellement.

La négation des conflits de valeurs conduit à rationaliser nos choix et donc à nier la volonté. Or, les conflits de valeurs montrent très clairement la dimension non-rationnelle (et non pas irrationnelle) de nos choix.

La volonté n'est pas non plus ici le désir passé au crible de la raison, comme on le pense très souvent. Cette position est la négation d'une autonomie de la volonté par rapport au désir. Mais, dans un conflit de valeurs, il s'agit bien d'une lutte entre le désir et la volonté, et plutôt : la raison propose, la volonté dispose.

D'une manière générale, la mise en avant de la raison est la trivialisation de nos vies et la porte ouverte à la bassesse et à la médiocrité. Et s'il faut raison garder, cela ne veut pas dire qu'il faille la mettre à toutes les sauces et y voir l'arbitre suprême de nos actes, le lieu de toute notre connaissance et la maîtresse de nos choix.

La vie conçue comme devant être guidée par la raison, ou même d'une façon plus générale par l'intelligence ou par la sagesse, présente une différence tout à fait comparable, par rapport à celle que je propose, à celle entre un mariage de raison et un mariage d'amour. Voulez-vous une vie fondée sur la raison ou sur l'amour ? Plus généralement, quand la raison commande c'est peut-être que des émotions, des pulsions et des peurs sont enterrées car ce sont elles en fait qui gouvernent véritablement. La raison est, en général, au service du bonheur sous quelque forme que ce soit, fut-ce négativement, l'amour n'est pas au service du bonheur, sinon éventuellement au service du bonheur des autres.

Ce que je propose est donc un enterrement radical de la philosophie des Lumières, plus profond et plus radical que tout ce que l'on a proposé jusqu'à présent. J'aurai même pu titrer mon livre : *Éteignez les Lumières*. On pourrait appeler cela aussi une critique de la raison existentielle. Le point fondamental d'une telle critique serait que la raison est le moyen de résoudre les questions d'ordre ontologique et la volonté le lieu où se jouent les questions d'ordre existentielles. Il y aurait un ouvrage à écrire sur cette question mais ce n'est pas le lieu ici de la développer, je vais maintenant étudier plus avant la quatrième position.

Le christianisme

On voit que se profile ici une philosophie complètement différente de tout ce que l'on a l'habitude d'entendre. Elle n'est toutefois pas nouvelle, c'est seulement la manière dont je l'exprime qui est nouvelle. C'est celle du christianisme, au moins une certaine version de celui-ci et sans doute la meilleure, car il a été traversé par des oppositions radicales.

Une des formes sans doute la plus remarquable de la manière dont ces oppositions se sont exprimées se trouve dans la querelle des dominicains, représentés par Thomas d'Aquin, et des franciscains, représentés essentiellement par Bonaventure et Duns Scot. Ils s'opposaient notamment sur la réponse apportée à une question : qu'est ce qui est déterminant dans nos choix et nos actions entre la volonté et l'intelligence ?

Pour Thomas d'Aquin, c'était l'intelligence qui était déterminante. Pour lui, la volonté était fixée car nous chercherions tous en toutes choses notre plus grand Bonheur, en effet : « L'homme désire naturellement la fin dernière, c'est-à-dire le bonheur. Or, cette tendance est naturelle et n'est pas soumise au libre arbitre.[239] ». Pour Duns Scot, à l'inverse, la volonté était

déterminante dans nos choix. Pour lui, l'intelligence proposait plusieurs fins à la volonté et que celle-ci devait trancher.

Les scolastiques ne parlaient pas de valeurs, mais de finalités, la notion de valeur n'étant pas encore élaborée à l'époque. Mais, telle que j'ai défini la notion de valeur, c'est très similaire. En interrogeant une finalité quelconque nous sommes amenés à penser qu'elle pourrait être le reflet d'une finalité plus profonde et nous aboutissons ainsi à la notion de valeur, ces finalités étaient multiples et indéfinies alors que le nombre des valeurs est très limité, précisément à cause de leur caractère ultime. Ainsi, je ne fais donc que réactualiser, en d'autres termes, un vieux débat interne au christianisme. Cette opposition a probablement surgi aussi à l'intérieur de l'orthodoxie et peut-être du protestantisme, mais je n'en connais pas les modes.

À la renaissance, ce conflit a ressurgi entre Fénelon et Bossuet dans la querelle du pur amour et il n'a jamais été résolu, mais seulement enterré. Il est tout de même intéressant de remarquer que l'Église s'est prononcée sur quantité de choses et que le point le plus essentiel et significatif du christianisme n'a jamais été véritablement traité et la question escamotée.

Thomas d'Aquin disait aussi : « Il n'y a rien de plus grand que la pensée rationnelle, sauf Dieu.[240] ». En mettant l'intelligence en premier, et donc la sagesse, Thomas d'Aquin se situait clairement dans une conception en mode socratique du christianisme. On pourrait peut-être même le considérer comme un précurseur des Lumières. La philosophie des Lumières s'est en effet constituée en opposition fondamentale avec le christianisme et le point le plus profond consistait sans doute dans un renversement des rapports de l'amour avec la sagesse ou l'intelligence. Elle a mis la raison en premier, alors que le christianisme affirme que les qualités premières d'un homme sont les qualités de cœur, les évangiles sont assez clairs là-dessus, et l'Église aussi, normalement.

Si une interprétation en mode socratique du christianisme pouvait être très prégnante au moyen-âge et après, elle ne reçoit plus guère de crédit aujourd'hui. Elle signifie que l'on pourrait être un authentique chrétien en ayant des pensées et des actes conformes à l'enseignement de l'Église, même si l'amour n'a tenu aucune place dans ceux-ci ! Il me paraît très difficile de penser que l'enseignement des évangiles pourrait s'inscrire dans une forme quelconque de la trilogie socratique.

Il me semble clair également que les chrétiens d'aujourd'hui, au moins les plus authentiques, se situent plutôt dans une perspective où l'amour est en premier, en tout cas devant la sagesse, mais qu'ils ne sont toutefois pas forcément clairs sur la question de savoir s'ils se situent dans une primauté relative ou absolue de l'amour. C'est-à-dire de savoir si l'Amour est à lui-même sa propre signification ou s'il est le moyen du bonheur.

Il est tout de même curieux que les théologiens ou les penseurs chrétiens ne semblent guère s'intéresser à l'axiologie et qu'ils ne se soient guère posé la question de situer la place de l'amour par rapport au bonheur. Les questions les plus fondamentales n'ont peut-être jamais été très clairement posées. Il existe, bien sûr, des exceptions comme François Varillon.

Le christianisme est une invitation à vivre à partir de l'Amour et non à partir du désir ou de l'intelligence, quelles qu'en soient les formes. C'est tout. Il n'y a rien à ajouter, rien à retrancher, le reste est secondaire. Mais on peut commenter et développer. Et tout d'abord, on peut remarquer que cet enseignement est extrêmement simple. Et on peut trouver étrange qu'une telle simplicité ait été si mal comprise, en commençant par les chrétiens eux-mêmes.

Nietzsche avait bien compris que le renversement de la hiérarchie des valeurs était la subversion la plus radicale que l'on puisse opérer. Le Christ opérait ainsi, non seulement par rapport au judaïsme, mais peut-être par rapport à toute philosophie, un renversement radical de la hiérarchie des valeurs, et ainsi proposait une subversion radicale, bien plus radicale que celle à laquelle aspirait Nietzsche. Même si, à l'époque du Christ, on ne parlait pas en termes nietzschéens. Et cette subversion est encore bien plus radicale si l'on considère que l'Amour est à lui-même sa propre signification et qu'on ne peut pas le considérer comme le moyen du bonheur.

Et c'est peut-être parce qu'il n'y a pas de subversion plus radicale que le christianisme a été lui-même radicalement subverti et trahi par les chrétiens. Et aussi, pourquoi le christianisme fut très vite interprété en mode socratique. Et c'est sans doute, en partie, en raison de cette réinterprétation qu'il a pu avoir du succès, une subversion vraiment radicale aurait peut-être eu très peu de chances de succès.

Quand je dis que le Christ a renversé les valeurs, ce n'est peut-être pas tout à fait exact. S'il inverse les valeurs du monde c'est pour établir (ou rétablir) celles du Ciel. Il s'agit donc plutôt d'un rétablissement des valeurs que d'un renversement. Je parle de " monde " au sens où, à mon avis, il l'entendait. Être du monde consisterait à considérer que la seule chose que nous aurions à faire dans la vie serait d'essayer de récupérer le maximum de bonheur au prix du minimum de souffrance. La plupart d'entre nous, et cela comprend pas mal de chrétiens, sont donc du monde.

Accorder la primauté absolue à l'Amour signifie que l'Amour est gratuité. La gratuité, c'est la noblesse même. Le christianisme est la doctrine la plus noble qui soit, au moins selon cette forme. C'est cela n'être pas du monde. L'esprit du monde c'est la primauté accordée au Bonheur, la sagesse ou l'intelligence étant le moyen de celui-ci, la trilogie socratique en somme.

Le christianisme authentique diverge donc radicalement des autres doctrines. C'est quelque chose de bien plus radical, plus profond que les divergences habituelles. Derrière des idées très différentes nous pouvons adopter la même hiérarchie des valeurs. De même, derrière des idées qui peuvent paraître semblables superficiellement, peuvent se cacher des hiérarchies de valeurs complètement différentes. Cela signifie que deux personnes qui adopteront la même hiérarchie des valeurs, même à l'intérieur de philosophies complètement différentes, seront plus proches entre elles que deux personnes qui adopteront des visions du monde apparemment proches mais qui l'interprèteront à travers des hiérarchies de valeurs différentes.

L'Église a peut-être subverti l'enseignement du Christ parce qu'elle n'acceptait pas la subversion des évangiles. Mais comment aurait-il pu en être autrement ? À partir du moment où l'Église cherchait à rassembler sous son aile un maximum de personnes, cela ne pouvait se faire qu'en vulgarisant sa doctrine au sens propre du terme. Ainsi, le christianisme authentique est sans doute réservé à un petit nombre de personnes, le levain dans la pâte.

Maurras louait l'Église pour avoir réussi à endiguer le côté subversif des Évangiles. Et encore, Maurras n'avait sûrement pas compris à quel point le christianisme est subversif, bien qu'il l'ait sans doute très bien senti. Maurras avait, d'une certaine manière, absolument raison car, pour ce qui est de la subversion, on n'a certainement jamais fait mieux que le christianisme, ou pire. Á mon sens, c'est la parole la plus forte que l'on ait jamais dite sur l'Église, mais quand Marras en faisait un éloge, j'y verrais plutôt la plus radicale des critiques. À vrai dire, il faudrait peut-être adopter une position plus nuancée. Il y a toujours

eu, à l'intérieur de l'Église, des chrétiens qui comprenaient et vivaient le christianisme autrement que la majorité. Et aussi, il faut remarquer que l'Église n'a pas totalement réussi à endiguer le caractère subversif des évangiles. Et ce qui reste de plus intéressant dans l'Église, c'est peut-être précisément là où elle a échoué à endiguer cette subversion.

On peut dire qu'elle n'a réussi à l'endiguer qu'en pratique, mais pas en théorie. En effet, comme nous l'avons vu, on peut trouver, en d'autres termes, l'opposition que j'expose exprimée dans l'histoire de l'Église. Elle ne s'est jamais prononcée sur celle-ci. La question, pour elle, reste donc ouverte, il serait temps qu'elle y réfléchisse.

Le christianisme consiste donc à opter inconditionnellement pour l'Amour. Il est souvent question aujourd'hui, notamment dans les milieux new age, d'amour inconditionnel. Mais il s'agit ici de tout autre chose.

En effet, l'amour inconditionnel ne signifie pas forcément que celui-ci serait la valeur suprême. On peut très bien parler en ces termes et estimer qu'il serait la source d'un Bonheur sans mélange. L'amour d'une mère pour son enfant est inconditionnel, cela ne signifie pas pour autant qu'elle a opté pour l'Amour inconditionnellement. Alors que, ce qui ressort des évangiles, et d'ailleurs souvent aussi de la mystique chrétienne, c'est plutôt que l'Amour est source de joie comme de souffrance. Opter inconditionnellement pour l'Amour c'est ne rien attendre d'autre de l'Amour que l'Amour lui-même et donc, choisir inconditionnellement l'Amour signifie le choisir malgré son caractère tragique.

Le Christ a proposé de changer d'esprit en proposant une attitude face à la vie et au monde radicalement différente. Ainsi, le christianisme peut être radicalement antirévolutionnaire, au sens où l'entend la pensée de gauche, tout en étant bien plus subversif qu'elle. Le changement qu'il propose s'avère bien plus radical car il se situe à l'intérieur de chacun de nous. La subversion gauchiste ne propose en aucune manière un changement de valeurs, mais une autre manière de réaliser pleinement les valeurs de la bourgeoisie, comme l'avaient très bien vu les situationnistes. La gauche ne propose pas l'abolition du mode de vie bourgeois, mais le moyen pour que ce mode de vie soit accessible à tous. Ainsi, pour la gauche, le chrétien, au moins un chrétien authentique, devrait être son ennemi bien plus que le bourgeois. Et si la subversion gauchiste peut épouvanter le bourgeois, la subversion chrétienne devrait épouvanter encore bien plus les gauchistes, ainsi que les bourgeois.

Le christianisme a représenté une chance immense pour le monde. Renverser les valeurs, affirmer que le bonheur n'est pas la valeur suprême, que nous avons autre chose à faire dans la vie que de courir après notre petit bonheur comme l'âne après la carotte, quelle révolution ! Que les chrétiens ont pratiquement gâchée. En ce qui concerne l'Église, ceux qui comprenaient le christianisme ainsi ont même parfois été soigneusement tenus à l'écart. Elle a persécuté les chrétiens les plus authentiques, comme Jean de la Croix ou le Padre Pio, il est vrai qu'elle les a reconnus après. Mais, en les reconnaissant, elle n'a pas vraiment retenu la leçon qu'ils nous enseignaient et qui était que le bonheur n'est pas la valeur suprême. Elle a tout de même une excuse : le Christ n'a pas vraiment fait tout ce qu'il fallait pour être compris, c'est le moins que l'on puisse dire.

Comme les chrétiens ne sont pas d'accord sur ce point, c'est seulement aux évangiles qu'il faut demander ce qui caractérise le christianisme, mais cela sort de mon présent propos. Je veux inviter les chrétiens à y réfléchir, mais non pas forcément à les convaincre.

Nietzsche n'avait sans doute pas compris que l'Occident avait depuis longtemps son idéal de surhomme : celui de la sainteté, alors il en a proposé un autre. Ou plutôt peut-être que celui-ci ne lui convenait pas et qu'il a préféré une conception plutôt tordue. Il pensait

que dans un siècle on le comprendrait. Dans son incompréhension et son rejet de la notion de sainteté il était certainement en avance sur son temps. Il avait donc quelque part raison, car aujourd'hui, comme lui, on ne comprend généralement plus grand chose à la notion de sainteté. Les saints sont en effet souvent compris comme étant des champions de l'ascèse, ou encore en confondant la sainteté et la sagesse. Dans tous les cas, il n'est pas perçu que les saints sont d'abord les champions de l'Amour. En perdant cet idéal de sainteté, l'Occident a perdu sans doute ce qu'il avait de plus précieux.

Cet idéal était quelque chose d'extraordinaire dans la chrétienté. C'est tout de même une société complètement différente quand on reconnait les saints comme représentant le modèle pour les êtres humains plutôt que les gratteurs de guitare, les joueurs de football ou les scientifiques. Nous avons perdu la plus grande richesse de notre civilisation. Et plutôt que de tenter d'apprendre au monde ce que signifiait la notion de sainteté, nous avons exporté notre sottise.

L'Occident est donc en train de perdre ce qu'il avait de plus précieux et peut-être par la faute des chrétiens eux-mêmes. Mais peut-être aussi que nous avions besoin de cette déliquescence du christianisme pour découvrir un christianisme authentique. Les individus qui avaient réellement compris ce qu'est le christianisme n'ont toujours constitué qu'une minorité, parfois opprimée par l'Église d'ailleurs. C'est normal, le christianisme est une pensée trop haute pour la plupart des hommes, il a fallu qu'ils le rabaissent à leur niveau.

Et aussi, l'Amour que propose le christianisme n'est pas l'amour ordinaire, il est surhumain. Le christianisme est surhumain, même si certains chrétiens ont pu être inhumains. Ce que nous propose le Christ dépasse l'homme ordinaire ; et ce surhomme n'a évidemment rien à voir avec le type nietzschéen. Toutefois, le rapprochement à faire entre Nietzsche et le christianisme est intéressant, comme l'a très bien compris Gustave Thibon, la philosophie de Nietzsche est du christianisme inversé[241].

Je vais maintenant essayer de pousser la magnification du christianisme un peu plus loin. Il enseigne que Dieu nous a laissé la liberté de choisir, ou non, l'Amour. Supposons maintenant que très peu d'entre nous ait fait le choix que proposait le Christ et que la plupart ont préféré les plaisirs du monde. Ce n'est pas très difficile à supposer, au moins pour un chrétien, car c'est bien ce que nous observons, en effet le Christ nous disait :

> « Entrez par la porte étroite. Car large est la porte, spacieux est le chemin qui mènent à la perdition, et il y en a beaucoup qui entrent par là. Mais étroite est la porte, resserré le chemin qui mènent à la vie, et il y en a peu qui les trouvent.[242] »

Pour le christianisme, l'Amour n'est pas le moyen du bonheur mais il est à lui-même sa propre signification, prenons maintenant la magnitude de cette assertion. Supposons que Satan (et qu'il existe ou non, ce n'est pas le problème) soit plus fort que Dieu, au moins d'une certaine manière. Supposons que d'être du côté du Dieu d'Amour soit une source immense de souffrances, comme les souffrances de la compassion, et que d'être du côté de Satan soit une source de plaisirs et de joies, sordides sans doute, mais au moins ceux qui les vivent ne les ressentent pas comme telles. Il nous faudrait alors choisir d'être du côté de Dieu, je dirais même à plus forte raison, et que c'est cela le christianisme, et quand bien même qu'être du côté de Dieu représenterait une indicible souffrance.

Ainsi donc, opter inconditionnellement pour l'Amour signifie que le bilan bonheur/malheur qui peut résulté du choix de l'Amour n'est pas un problème quand bien même ce bilan serait extrêmement négatif.

Nous concevons souvent le paradis comme un lieu de pure joie et l'enfer de pure souffrance. Et si c'était plus compliqué que cela ? On peut concevoir le paradis, ainsi que

l'enfer, comme ayant leurs joies et leurs souffrances propres. Les souffrances du paradis seraient celles de la compassion et du sacrifice et les joies de l'enfer seraient celle de la débauche et de la jouissance mauvaise comme celles que suggère le rire dit " satanique ". Mais rien n'empêcherait de préférer les souffrances du paradis aux joies de l'enfer, les souffrances du paradis sont belles et ignobles sont les joies de l'enfer. Et on peut faire un tel choix, non pas seulement comme une préférence, mais aussi par fidélité et par amour. Et ce que je viens de dire n'est pas lié à l'existence effective ou non de l'enfer, je parle ici de l'enfer en tant qu'état de l'esprit.

Nous opposons volontiers souffrances à plaisirs ou joies et la seule attitude que nous envisageons consiste en ceci que les souffrances seraient indésirables et les joies désirables. Mais nous ne semblons pas percevoir que le contenu même des souffrances et des joies peut être qualifié et de manière telle que la question de leur (in)désirabilité ne se pose plus du tout de la même façon. Ainsi, le problème ne réside pas dans leur quantité mais plutôt dans leur qualité, et il existe des souffrances belles et même sublimes ainsi que des joies et des plaisirs vulgaires et même abjects.

Allons plus loin, le caractère sublime ou vulgaire des souffrances et des joies est même bien plus important que le fait qu'elles soient (in)désirables. Et rien ne nous empêche de préférer les souffrances sublimes aux joies abjectes.

Le christianisme est très clairement fondé sur l'Amour et tout aussi clairement il repose sur une attitude radicale, ce n'est certainement pas une voie du milieu. Ce n'est peut-être pas la religion, ou la démarche la plus vraie, (et on peut être chrétien sans appartenir pour autant à une religion), mais c'est assurément la plus sublime, au moins quand il est correctement compris.

C'est la seule doctrine qui base son rapport à Dieu sur l'Amour, au moins sous cette forme, et non sur le désir ou la peur. En effet, trois sentiments ou émotions peuvent présider dans nos rapports au monde ou à Dieu : la peur, le désir ou l'amour. Et l'on peut comprendre les différentes doctrines chrétiennes à travers ces trois émotions. On peut en effet en interpréter chaque idem en fonction de celles-ci. Par exemple, la confession : on peut se confesser par peur de l'enfer ou bien dans le désir de vivre dans la joie du Christ, ou bien encore en regrettant d'avoir offensé Dieu. Bien évidemment, ces trois émotions peuvent très bien être mélangées. Néanmoins, chacune peuvent dessiner des compréhensions et des conceptions complètement différentes.

Mais cela ne fonctionne que pour le christianisme, pour les autres religions, on en trouve que deux : la peur ou le désir. Bien sûr, cela doit peut-être être nuancé notamment par rapport à l'hindouisme qui possède une branche, la voie de bhakti, inspiré de la Gita. Toutefois, dans la Gita, le mot amour est systématiquement associé au mot dévotion, comme nous l'avons vu. Il est clair que nous ne sommes plus du tout dans la même attitude.

Bien sûr, très peu de chrétiens ont été capables de pousser le christianisme jusque là, mais il en existe, comme François d'Assise ou François de Sales. Et la question n'est pas de savoir combien il y en a, mais si c'est bien eux qui ont été authentiquement chrétiens.

Dans la littérature mystique

Si vous voulez percevoir cette opposition de manière moins intellectuelle et plus sensible, je vous conseille la lecture de deux petits livres très bien écrits : *La harpe de saint François* de Félix Timmermans et *Sagesse d'un pauvre* d'Éloi Leclerc.

Le saint François de *La harpe* est très clairement dans une interprétation franciscaine du christianisme, il est indubitablement mû par l'Amour. Alors que celui de *Sagesse d'un*

pauvre est tout aussi clairement dans la lignée dominicaine ; il porte d'ailleurs très bien son titre, ce François-là a eu la " sagesse " de comprendre que l'amour est le meilleur moyen d'atteindre la Bonheur. On peut remarquer que les franciscains conseillent généralement *Sagesse d'un pauvre* comme introduction à la vie de François d'Assise ce qui illustre bien leur incompréhension du christianisme authentique.

Par ailleurs, la plus belle expression poétique que je connaisse est celle de Khalil Gibran dans *Le prophète* :

> Car de même que l'amour vous couronne, il doit vous crucifier. De même qu'il est pour votre croissance il est aussi pour votre élagage.
>
> De même qu'il s'élève à votre hauteur et caresse vos branches les plus légères qui tremblent dans le soleil,
>
> Ainsi pénètrera-t-il jusques à vos racines et secouera dans leur attachement à la terre.
>
> Comme des gerbes de blé il vous emporte.
>
> Il vous bat pour vous mettre à nu.
>
> Il vous tamise pour vous libérer de votre bale.
>
> Il vous broie jusqu'à la blancheur.
>
> Il vous pétrit jusqu'à ce que vous soyez souple ;
>
> Et alors il vous livre à son feu, pour que vous puissiez devenir le pain sacré du festin de Dieu.
>
> Toutes ces choses, l'amour vous les fera pour que vous puissiez connaître les secrets de votre cœur et devenir, en cette connaissance, un fragment du cœur de la vie.
>
> Mais si dans votre peur, vous ne recherchez que la paix de l'amour et le plaisir de l'amour,
>
> Alors il vaut mieux couvrir votre nudité et sortir de l'aire de l'amour,
>
> Pour vous rendre dans le monde sans saisons où vous rirez, mais non pas tous vos rires, et pleurerez, mais non pas toutes vos larmes.
>
> L'amour ne donne que de lui-même et ne prend que de lui-même.
>
> L'amour ne possède pas et ne veut pas être possédé ;
>
> Car l'amour suffit à l'amour.[243]

Tout est dit dans cette dernière phrase : « Car l'amour suffit à l'amour. »

Nommer ma position

La philosophie ne reconnaît que les philosophies du Bonheur (hédonisme ou eudémonisme), mis à part évidemment le nihilisme ou le pessimisme, elle n'a pas de mot correspondant à une attitude existentielle qui se situe en dehors de la recherche du Bonheur. Elle l'ignore si bien qu'il me faut lui donner un nom.

Très peu de personnes se situent dans une telle démarche. On peut citer Krishnamurti qui disait : « Le bonheur n'est pas un but, mais un résultat. » Malheureusement, bien qu'il se répétât constamment, il a si peu insisté là-dessus que la plupart de ses adeptes ne s'en sont même pas aperçu. De même : « Le bonheur n'est pas un but ; c'est un sous-produit. » aurait dit Eleanor Roosevelt[244], ou encore, Aurobindo : « Leur sale petit bonheur. », ou bien Einstein : « le bien-être et le bonheur ne m'ont jamais apparu comme le but absolu (j'appelle même cette base de la morale l'idéal des pourceaux)[245] »

Toutefois, cette position est si minoritaire que je puis aisément citer tous ceux que je connais qui ont adopté une position semblable : Duns Scot et Bonaventure, Fénelon, saint François de Sales (ainsi que bien d'autres qui ont été déclarés saints), François Varillon, Khalil Gibran, Ramakrishna et Vivekananda. Tous ne l'ont pas dit clairement, mais au

moins implicitement. Une douzaine, ce n'est tout de même pas beaucoup, et même s'il y en a évidemment bien d'autres que je ne connais pas, ils restent très minoritaires.

Toutefois, les chrétiens sont sans doute plus nombreux qu'on pourrait le penser à partager ma conception. Tous ceux qui mettent en avant la gratuité de l'amour partageront évidemment ma position, au moins s'ils sont cohérents et même si leur conception n'est pas élaborée philosophiquement. Cette position, des saints l'ont exprimé, des poètes aussi, et il y a toujours eu bien des chrétiens pour affirmer que l'Amour est désintéressement, gratuité. Dire que l'Amour est gratuité signifie qu'il n'est en aucune manière une forme du désir. D'une manière générale, je dirais qu'une authentique spiritualité correspond à une attitude noble, c'est-à-dire qui se donne pour but, la Vérité, l'Amour et la Liberté, mais sûrement pas le Bonheur.

Ainsi, l'ignorance de la philosophie peut peut-être se comprendre. Comment pourrait-elle reconnaître une position qui n'est affichée par pratiquement personne et surtout qui n'a pas été clairement élaborée ? Pourtant, si on veut bien y réfléchir un peu on comprend assez mal cette ignorance. Car la philosophie n'a pas su tirer les conséquences de cette quête du Bonheur prétendument universelle. En particulier, si la quête du Bonheur est universelle, alors, la vérité, l'amour, la justice, la liberté ne peuvent plus être conçus que comme les moyens de ce bonheur, et si on y réfléchit bien, c'est très gênant. Et si tout ce que nous avons à faire dans la vie serait de courir après le plaisir, ou le Bonheur, nous sommes dans la même situation que l'âne qui court après une carotte. Même si la carotte est un peu plus relevée c'est fondamentalement la même chose.

Ma position est typiquement une philosophie aristocratique, au vrai sens du terme. C'est-à-dire au sens où l'entend Alain de Benoist qui dit : « Le caractère constant de la morale aristocratique est d'être capable d'agir contre ses intérêts.[246] » – Il semblerait que nous parlions la même langue et la sienne est sans doute bien plus proche du christianisme qu'il ne le pense. – Cependant, ce nom ne convient pas. Elle n'est aristocratique que dans le monde où nous vivons. Dans une société où il n'y aurait que des aristocrates, il n'y aurait plus d'aristocrate. Comment nommer une philosophie qui considère que l'Amour, la Vérité, la Liberté, la Justice sont des valeurs, mais pas le bonheur auxquels il doit éventuellement être sacrifié ? Je l'appellerai une forme noble de philosophie et je l'opposerai aux philosophies mondaines, ou encore aux philosophies du Bonheur.

Vivre noblement, voilà donc ce que je propose. La noblesse consiste dans le renoncement au bonheur, à vivre autant que possible dans le désintéressement et la gratuité.

Le christianisme est une attitude noble vis-à-vis de la vie et en cela réside sa réelle spécificité, même si tous les chrétiens ne l'ont pas compris ainsi, c'est le moins que l'on puisse dire. Et cette conception est unique, on ne la trouve nulle part ailleurs, au moins dans les doctrines les plus connus. Cela ne signifie évidemment pas que le sublime n'existe que chez les chrétiens.

Le Christ nous a invités à vivre noblement, et rien d'autre, le reste n'est que du vent. Ainsi, sa réelle spécificité est aussi sa grandeur, même si c'est loin d'être évident pour la plupart des chrétiens. Mais faire de l'amour le moyen du Bonheur, ou interpréter le christianisme en mode socratique, c'est lui ôter toute grandeur, toute noblesse. Et c'est malheureusement ce que la plupart des chrétiens ont fait. Le Nouveau Testament nous dit :

> « La sagesse de ce monde est folie auprès de Dieu.[247] »

La trilogie socratique est sagesse aux yeux des hommes et folie aux yeux de Dieu. Accorder la primauté absolue à l'Amour est sans doute folie aux yeux des hommes et sagesse auprès de Dieu.

Ainsi, deux types de philosophie s'opposent radicalement : les philosophies nobles et les philosophies du Bonheur. Les représentants de ces deux types de philosophies ont toujours eu les uns envers les autres le même genre d'attitude. Aux yeux des tenants de celle que j'ai appelée noble, l'autre position est perçue comme une philosophie mondaine ou vulgaire. Et, aux yeux des adeptes d'une philosophie du Bonheur, les défenseurs d'une philosophie noble sont des fous, au mieux, et au pire elle n'existe même pas. Ils ne perçoivent pas que les philosophies nobles sont une recherche de sens plutôt que de bonheur.

En effet, pour eux, ceux qui prétendent être au-delà de la recherche du bonheur s'illusionneraient totalement sur eux-mêmes puisque nous sommes tous censés chercher le Bonheur. Ils sont donc fous de ne pas voir les choses comme elles sont. C'est normal, le mondain, ou le vulgaire, a besoin de croire que nous sommes tous, au fond, comme lui.

Par contre, celui qui qualifie l'hédoniste ou l'eudémoniste de mondain ou de vulgaire ne conteste évidement pas qu'il recherche effectivement le Bonheur. Celui-ci n'est pas fou et décrit certainement très bien sa propre attitude ; sauf qu'il la projette à tort et à travers sur tout le monde et voit le monde à travers sa propre image.

Et si on peut trouver le sublime ailleurs que dans le christianisme, il est lié à des actes ou des individus particuliers, mais non pas à une conception de la vie que l'on peut qualifier de sublime. On peut aussi le trouver dans les marges de certaines doctrines, en cherchant bien, mais il n'est pas caractéristique de ces doctrines. Il ne manque pas de personnes qui ont eu une attitude sublime. Par exemple, qui ont sacrifié leur vie pour ceux qu'ils aimaient ou bien encore pour une quelconque idéologie. Mais, leur sacrifice n'était pas lié à une conception sublime de la vie, mais à la qualité de leur être. Seul, le christianisme authentique est une philosophie où la noblesse du cœur est mise en avant.

Le christianisme nous invite ainsi à sortir de notre vraie misère : la misère spirituelle. En cela, il est bien, d'une certaine façon, une doctrine du salut. Mais, ce salut ne consiste pas à faire des actions qui plaisent à Dieu pour aller au paradis, c'est une mentalité d'esclave et une authentique misère spirituelle. La misère spirituelle c'est de considérer que notre vie s'articule entièrement autour de la recherche du Bonheur. Ce que le Christ nous a apporté, c'est de nous montrer un chemin de vie qui ne soit plus égocentrique et c'est en cela que réside le salut, bien entendu, il y a un glissement de sens sur ce mot.

Le salut ne consiste pas ici à sauver son âme, mais à adopter un mode de vie qui fasse que la vie soit digne d'être vécue. Et digne d'être vécu ne signifie pas du tout valoir la peine d'être vécu. Ceci pourrait en effet signifier que l'on puisse escompter que le bilan plaisir/souffrance serait satisfaisant. Mais cela, c'est la vraie misère. Courir après une carotte n'est pas seulement une vie d'âne, mais aussi une vraie vie de chien.

Dire que l'Amour est la valeur suprême signifie renoncer au bonheur. Cela ne veut évidemment pas dire que l'on va être malheureux ; on peut très bien être heureux tout en ayant renoncé au bonheur. Cela signifie seulement que le bonheur n'est plus un problème. On peut cueillir les plaisirs ou les joies tout au long de notre route, mais ce n'est plus un but, cela fait juste partie de la vie mais ce n'est plus ni le centre ni le but. L'Amour a pris le centre, mais il n'est peut-être pas grand monde qui soit prêt à opérer un tel renoncement.

Mais à vrai dire, il n'y a même pas à renoncer. La recherche du bonheur tombe d'elle-même le moment venu quand on a vraiment mis l'Amour au centre de sa vie. Il n'est pas nécessaire non plus d'élaborer une idéologie du renoncement au bonheur en croyant peut-être que l'on va ainsi trouver l'amour. On trouve ce que l'on trouve en renonçant au bonheur, ce n'est pas le problème. Le renoncement au bonheur ne se fait pas par rapport à un but, ce renoncement doit s'effectuer tout seul, un but pourrait consister encore

subrepticement dans la recherche du Bonheur. Le renoncement au bonheur s'effectue quand on est réellement à la recherche de sens, et la recherche de sens n'est pas la recherche de quelque chose dont on va jouir.

La recherche de la Vérité, la conquête de la Liberté, l'accomplissement de l'Amour cela suffit comme programme dans la vie, il n'est pas nécessaire de rechercher le bonheur par-dessus le marché. Et surtout pas de faire de la vérité, de la liberté ou de l'amour le moyen de ce Bonheur, mais plutôt de sacrifier le bonheur quand c'est nécessaire à la Vérité, à la Liberté ou à l'Amour. Voilà ce que nous enseigne le christianisme authentique. Aucune doctrine imaginée par les hommes n'a été aussi sublime. Je dois maintenant montrer qu'une philosophie noble est possible.

La plupart d'entre nous voit midi à leur porte. Tout le monde, ou presque, élabore des interprétations en fonction de ce qu'ils vivent, nous avons vu ce que disait Pierre Hadot. Beaucoup n'imaginent pas qu'il puisse y avoir dans le monde des attitudes plus hautes que les leurs. Les gens peuvent reconnaître qu'il y a des personnes qui sont allées plus loin qu'eux dans une démarche semblable à la leur, ou qu'ils existent d'autres démarches, mais non pas qu'il existe des attitudes plus hautes ou plus nobles. On ne comprend et ne reconnait en général que des attitudes plus basses, ou des attitudes qui sont fondamentalement similaires à la nôtre.

Quelqu'un de totalement égoïste, par exemple, va soutenir que nous sommes tous totalement égoïstes, et il ne pourra que traiter de folle ma perspective. Il affirmera que je ferais mieux d'aller voir un psychanalyste plutôt que de faire de la philosophie. Est-ce moi qui suis fou ou lui qui est vulgaire ? Sa réaction est compréhensible, car s'il ne me reconnaissait pas comme fou, il faudrait qu'il en déduise que lui-même est vulgaire.

Un des meilleurs arguments contre l'idée que nous cherchons tous, en toute chose, notre plus grand bonheur est sans doute celui du sacrifice. Les situations extrêmes où nous sommes typiquement devant un conflit de valeurs sont évidemment celles qui peuvent mener au sacrifice de notre vie. Bien des personnes qui ont vécues avant nous se sont trouvées un jour dans une telle situation. C'est même sans doute grâce à leur sacrifice que notre Terre est encore un petit peu vivable. Sacrifier sa vie est en effet un acte d'amour : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime.[248] »

Toutefois, je ne parle évidemment pas de ceux qui se font exploser pour aller tout droit au paradis d'Allah. Ils sacrifient leur vie non seulement avec l'espoir d'aller au paradis mais en espérant, en plus, en envoyer quelques-uns en enfer. Leur sacrifice est complètement immonde et ignoble et, à vrai dire, ce n'est même pas un authentique sacrifice. Les nazis qui sont morts pour l'Allemagne, et non pour aller au paradis, étaient moins ignobles qu'eux. Toutefois, rien n'est simple, et les islamistes qui se font exploser le font peut-être aussi par amour pour leur peuple.

Bien sûr, un sacrifice est expliqué par ceux qui n'admettent pas l'idée qu'une démarche noble soit possible comme un dérangement de l'esprit, d'une manière ou d'une autre. Quand on veut noyer son chien, on dit qu'il a la rage, et il y a des douzaines de manières d'expliquer comment cela pourrait être un dérangement de l'esprit.

Je ne crois pas qu'il soit nécessaire de se lancer dans une étude et une argumentation détaillée contre ceux qui veulent noyer ce chien-là. D'autant plus que ce type d'argumentation part dans tous les sens. S'il faut justifier ce qui se passe dans la tête de celui qui fait le sacrifice de sa vie comme étant, en fait, une façon détournée de chercher le Bonheur, c'est très scabreux, mais on peut inventer trois douzaines de façon de le faire toutes aussi fumeuses les unes que les autres.

Mais il est immonde de considérer le sacrifice comme une forme de suicide. Ceux qui expliquent le sacrifice ainsi sont sans doute des gens qui font preuve d'un égoïsme total et qui ne supporte pas l'idée que l'on puisse avoir un autre tempérament que le leur. L'exemple et l'existence du sacrifice désintéressé est une honte pour ceux qui sont incapables d'en faire autant et une pierre d'achoppement dans leur raisonnement. Ceux qui ont fait le choix de leur Bonheur personnel en toutes circonstances ont évidemment besoin de penser que tout le monde fait le même choix qu'eux. Ils en ont besoin pour être dignes à leurs propres yeux. Comment les égoïstes radicaux pourraient-ils supporter l'idée que tout le monde n'est pas aussi égoïste qu'eux ?

J'ai lu une statistique où l'on demandait aux gens pourquoi ils seraient capables de sacrifier leur vie. La patrie, on s'en doute, ne faisait plus recette. Mais il y avait tout de même 50 % qui affirmaient pouvoir sacrifier leur vie pour la liberté. Toutefois, 20 % n'étaient pas disposés à la sacrifier pour quoi que ce soit, même pas pour leurs enfants. Ceux-là me font vraiment froid dans le dos. Mais cela fait tout de même 80 % qui étaient prêts à la sacrifier pour quelque chose ou pour quelqu'un. Ainsi, même si les sacrifices ne s'opèrent que dans des situations exceptionnelles, la capacité au sacrifice n'a peut-être rien d'exceptionnelle. Cela ne s'accorde guère avec l'idée que nous chercherions tous en toutes choses notre plus grand Bonheur, 80 % d'entre nous seraient-ils fous ?

Je sais que ce n'est pas une véritable argumentation, pas plus que celle de ceux qui voient dans le sacrifice un dérangement de l'esprit. Car ils portent tous les deux sur ce qui se passe dans l'intime d'un être humain et nul d'entre nous ne sonde les reins et les cœurs.

Quand on estime que nous cherchons tous en toute chose notre plus grand Bonheur, nous avons mis l'ego, le moi, au centre, l'Univers est là pour le satisfaire. Mais quand on a renoncé au bonheur on a mis le moi à l'arrière plan. Ce que je propose n'est donc rien d'autre qu'une philosophie où l'individu ne se prend pas pour le centre de l'Univers, où il ne se prend pour rien d'autre que ce qu'il est vraiment, c'est-à-dire pas grand chose.

Se prendre simplement pour ce que l'on est vraiment n'est pas un programme qui devrait effaroucher particulièrement un philosophe. Et ce que nous sommes, nous le savons maintenant, l'astronomie nous le montre : nous sommes insignifiants. C'est un spectacle pitoyable que de voir un être insignifiant en venir à se prendre pour le centre de l'Univers. Et un être qui se prend pour ce qu'il est, c'est-à-dire vraiment pas grand chose, peut-il adopter autre chose qu'une philosophie noble ? Sauf à être nihiliste, évidemment. C'est ainsi une autre façon de montrer qu'entre le christianisme et le nihilisme il n'y rien, sauf des philosophies mondaines ou vulgaires.

Il faut ajouter que, pour le christianisme, il ne s'agit pas seulement de cesser de se prendre pour le centre de l'Univers, il faut aussi mettre l'Amour au centre de sa vie. C'est cela vivre noblement. Le christianisme n'est rien d'autre et il est difficile de comprendre pourquoi il en vient à être si décrié aujourd'hui, même si les chrétiens y sont un peu pour quelque chose. À moins que ce soit précisément pour cela, au moins en partie, et peut-être que certains sont extrêmement gênés par la perspective que propose le christianisme, même si ce n'est pas consciemment.

Une des conditions de possibilité de la philosophie que je propose est évidemment la liberté. Il faut que nous soyons autre chose qu'un gros animal auquel nombre d'entre nous voudraient aujourd'hui nous réduire. Je pense avoir montré que cela n'a de sens que si nous sommes des âmes. On peut alors concevoir la liberté comme un combat entre le corps et l'âme. Choisir le Bonheur, c'est obéir à la loi du corps et choisir d'autres valeurs, c'est obéir à l'âme.

Ainsi, s'il existe des conflits de valeurs c'est là que se situe essentiellement notre liberté. Bien entendu, quand on tranche un conflit de valeurs on n'est pas forcément conscient qu'il s'agit d'un tel conflit. Cela signifie qu'un acte libre ne se fait pas forcément dans une pleine intelligence de sa portée. Au moins, si l'on parle en termes de conflits de valeurs, mais il me semble préférable de dire qu'il n'existe pas de conflits de valeurs et que le bonheur n'est pas une valeur.

Et cela signifie aussi que la liberté est une notion essentielle dans ce type de philosophie. La notion de liberté prend ainsi une toute autre dimension, une toute autre gravité et une toute autre profondeur que celle qu'elle peut avoir dans le cadre d'une philosophie du Bonheur.

Remarquons ici quelque chose d'intéressant : nous voyons que la mise en avant de l'intelligence, comme c'est le cas dans notre société, est totalement liée à la position que l'on prend sur les valeurs. Considérer qu'il n'y aurait qu'une seule valeur et qu'elle serait le Bonheur que nous rechercherions tous, c'est aussi, logiquement, accorder la primauté à l'intelligence sur la volonté. Et c'est peut-être aussi, si l'on est cohérent, considérer que nous sommes tous totalement égocentriques. C'est aussi nier la liberté, ou tout au moins la réduire à l'unique possibilité de rechercher le moyen de trouver le Bonheur. Tout cela va ensemble et est totalement opposé au christianisme authentique.

Une des idées les plus profondes et les plus essentielles qu'affirme le christianisme est que la grande affaire de la vie est le choix des valeurs. Et que toutes les valeurs ne sont pas compatibles, qu'il existe donc des conflits de valeurs. Ceci est exprimé maintes fois dans les évangiles, par exemple : « Nul ne peut servir deux maîtres, Dieu et Mamon.[249] » Servir Dieu ou Mamon, cela revient à une opposition entre Amour et Bonheur. Et cela signifie aussi que les qualités premières d'un être humain sont les qualités de cœur et de courage, et non l'intelligence.

Accorder la primauté absolue à l'Amour entraîne aussi de profondes implications dans la conception que l'on se fait de la sagesse. Cela signifiera, par exemple, qu'il n'y a pas de réelle sagesse sans amour. C'est évidemment ce que l'on dit implicitement quand on parle de la sagesse du cœur. Quand on énonce cela, si on est cohérent, cela signifie qu'on la considère comme la vraie sagesse et même comme la seule véritable sagesse et que l'on pense qu'une sagesse sans amour n'est qu'une fausse sagesse.

Du point de vue chrétien, accorder la primauté à la sagesse, c'est donc aussi pervertir la sagesse car elle devient utilitariste, comme nous l'avons vu. Elle est comprise comme le moyen de la recherche du Bonheur et n'est plus à elle-même sa propre signification. C'est ce que l'on peut appeler une conception mondaine de la sagesse. Adopter une autre hiérarchie des valeurs change donc aussi complètement les rapports que l'on entretient avec la sagesse. Le point le plus important est que la sagesse n'est pas utilitariste. Si l'Amour n'est pas conçu comme un moyen, la Sagesse non plus. Et cette Sagesse là mérite aussi une majuscule pour la distinguer de la sagesse mondaine.

> « Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées aux enfants.[250] »

De quelles choses le Christ parle-t-il ? Accorder la primauté à l'Amour, bien évidemment. L'enfant, au moins l'enfant de Dieu, comprend cela très bien, et celui qui est sage, aux yeux du monde, ne le comprend pas.

La postmodernité réside en ceci que l'on a compris que la raison n'est pas en elle-même suffisante, qu'elle est forcément au service de quelque chose. Et ce qui sera décisif dans ce qui succédera à la postmodernité est de savoir au service de quoi on mettra la raison.

Certains d'entre nous pourront revenir au christianisme ou à quelque chose qui lui ressemblera et d'autres sans doute à quelque chose de tout à fait différent, à eux de dire quoi.

À vrai dire, beaucoup d'entre eux l'ont déjà dit : au service du désir. C'est ce que l'on peut appeler une philosophie mondaine ou vulgaire. Il m'intéressait seulement de montrer qu'il y a d'autres voies possibles.

15

CONCLUSIONS

J'ai proposé ici une critique complète de la pensée dominante, depuis l'ontologie jusqu'au niveau existentiel. Les grecs pensaient que l'univers est un cosmos, un tout ordonné. Nous pensons généralement aujourd'hui que l'univers est un chaos dont certaines parties se sont ordonnées par hasard, avec le coup de pouce de la sélection naturelle, bien entendu. La découverte de la contingence de la matière intensifie complètement cette opposition : soit on revient à un cosmos ordonné, soit l'univers chaotique s'accroît d'une façon extraordinaire.

Une des choses que nous avons vues ici est le caractère profondément moutonnier de la pensée humaine. Ce caractère n'épargne pas du tout les philosophes alors même que ce sont eux qui devraient le mieux échappé au moutonnement.

Il s'agit donc aussi de tourner complètement le dos à la modernité et à revenir à une conception plus proche de celle des grecs ou du christianisme. Car quand bien même on tiendrait à rester dans un univers chaotique, il resterait bien des phénomènes que l'on n'aurait pas pris en compte. Ce n'est pas la raison qui me donne raison sur ce point, mais les phénomènes. En effet, prendre en compte l'ensemble des phénomènes et cesser de se confiner à ceux qui confirment notre vision du monde suffit à effectuer cette révolution, au moins sur le plan ontologique, et même anthropologique.

Ainsi, nombre de philosophies, jusqu'à présent, se sont établies au dépend du réel. Ce n'est pas une situation admissible, et si nous voulons prendre en compte l'ensemble de la réalité nous ne pourrons établir qu'une philosophie minimum. Le matérialisme, face à la réalité, ne tient clairement pas la route. Quant aux philosophies spiritualistes, elles foisonnent et pour nous y retrouver il nous faut partir des notions fondamentales. Il semble relativement clair que ces notions sont l'opposition théisme/panthéisme ainsi que la question du sujet et la hiérarchie des valeurs. Dans quelle mesure et de quelle manière sont-elles liées ?

Il s'agit en somme pour la philosophie de sortir de l'état d'enfance pour parvenir enfin à l'âge adulte. En effet, il n'est pas possible de philosopher contre le réel, contre l'observation ou alors, à tout le moins, de ne pas l'ignorer. Le matérialisme, depuis ses débuts, est une façon de philosopher contre la réalité.

Être philosophe ne consiste pas à tenter de justifier contre vents et marées ce que l'on pense et ce que l'on croit, mais à opérer un retour sur soi et à se demander : est-ce que j'ai vraiment raison de penser ce que je pense ? Est-ce qu'il existe des arguments, des observations, qui vont à l'encontre de ce que je pense ? Ce que j'ai avancé ici devrait donc conduire nombre d'entre nous, en principe, à réviser leur pensée ou tout au moins à s'interroger sérieusement. Et peut-être que nous verrons lesquelles sont d'authentiques philosophes. Mais ce n'est qu'en principe, en pratique cela ne va probablement pas changer grand chose.

Les matérialistes en défendant la raison et en critiquant les spiritualistes chez qui ils ont vu un abandon de la raison ont eu raison, et nous devons les remercier d'avoir préservé le flambeau de la raison, même s'ils ont complètement exagéré son importance et sa

signification. Nous leur devons aussi de nous avoir aidé à nous débarrasser des religions, même si ce travail n'est pas encore terminé.

Les spiritualistes en considérant qu'il existe d'autres modes de connaissance possible que la raison ont peut-être raison. Mais, en abandonnant la rationalité, ils ont eu tort. Les matérialistes vous prennent pour des guignols, et ils ont souvent raison. Mais nous devons remerciez les spiritualistes pour avoir su préserver l'essentiel : la dimension verticale. Matérialistes et spiritualistes ont donc tous deux quelque part raison, chacun à leur manière.

Les matérialistes ne peuvent pas débattre avec ceux qui ont abandonné le terrain de la raison, la seule chose qu'ils pourraient faire avec eux c'est de discuter de la pertinence de cet abandon. Mais, vous pouvez dialoguer avec ceux qui n'ont pas abandonné ce terrain, mais alors vous devrez peut-être vous préparer à avoir tort. C'est la plus grande révolution que vous puissiez faire, ce ne sera peut-être pas facile. Mais vous n'avez rien à perdre, et la bonne nouvelle est que vous avez peut-être tout à y gagner.

Voici plus d'un siècle que De Rochas faisait les premières expériences à propos de la réincarnation. Voici soixante années que Stevenson publiait son premier ouvrage sur ce sujet. Malgré que ces travaux soient parfaitement répétables et qu'ils aient été répétés, ils ont laissés parfaitement indifférents nos intellectuels. L'histoire de Galilée se répète, différemment bien sûr, mais qu'adviendra-t-il quand vous prendrez enfin la peine d'examiner soigneusement ces observations ?

Les implications philosophiques de l'idée de réincarnation sont si vastes que je ne pouvais en faire qu'une esquisse. Mais je voulais seulement mesurer l'enjeu de la question et ouvrir des pistes de réflexion. Il me semble intéressant de faire un bilan non exhaustif des questions ou des problèmes à propos desquelles ces observations pourraient avoir quelque chose d'intéressant à dire si elles pouvaient être confirmées :

1) Invalidation du matérialisme (au minimum un matérialisme strict)
2) Réexamen des théories psychologiques et anthropologiques
3) La question du sujet, de la liberté et de l'identité personnelle
4) La question des valeurs
5) Réinterprétation de certaines notions fondamentales du christianisme (liberté, chute, sens de la souffrance)
6) Répondre au problème de la théodicée
7) En somme, donner une réelle intelligibilité au christianisme

Je ne pense pas qu'il existe aujourd'hui une catégorie d'observations non reconnues dont l'enjeu philosophique soit aussi considérable. Mais c'est sans doute précisément parce que les remises en cause sont considérables que ces observations ne sont pas reconnues.

D'une manière générale, l'étude soigneuse des phénomènes médiumniques, des états modifiés de conscience, les témoignages des mystiques, constitue un champ d'investigation très intéressant pour la philosophie. C'est par pur préjugé, par conformisme que la majorité de nos intellectuels s'en sont désintéressés. Je me suis limité à l'intérêt philosophique de ces expériences, mais il ne s'arrête pas là.

Si ces observations représentent pour notre société un changement de paradigme considérable, il n'est pas surprenant que l'inertie intellectuelle, qui est la même à toutes les époques, résiste à une telle révolution. De Rochas, Stevenson, et bien d'autres, s'ils ont raison, ont entamé une révolution intellectuelle comme il en est peu. Mais, il semblerait que ce qui leur confère pour moi un immense intérêt, représente, pour beaucoup d'autres, un

inconvénient. On pense surtout aux matérialistes, aux catholiques ou aux musulmans, en somme à tous ceux qui adhèrent à un dogme. Par dogme, j'entends une idée à laquelle on adhère imperturbablement, qui n'est fondée sur aucune expérience, et en raison duquel l'expérience est éventuellement récusée.

La méthode scientifique opère une contrainte logique et observationnelle sur nos idées dont beaucoup cherchent à se dérober, ou tout au moins ils n'acceptent cette contrainte que pour des idées triviales. Il est curieux en effet de voir comment, quand quelqu'un propose un traitement scientifique à une question aussi fondamentale que celle de l'existence de l'âme, presque tous se dérobent devant une telle approche, qu'ils soient spiritualistes ou matérialistes. Et ceci dans une société où la science est portée aux nues et où l'on attend beaucoup d'elle.

Est-il possible de traiter scientifiquement une telle question ? Il n'y a strictement aucune raison de ne pas s'y essayer, surtout que nous avons connaissance aujourd'hui de bien des phénomènes qui conduisent à le penser. Nous ne pourrons le savoir que quand nous serons allés au bout de cette démarche, et il serait bon de ne pas la stériliser en prétendant à priori qu'elle est impossible. Et même en supposant qu'il ne soit pas possible de trancher véritablement une telle question, cela ne signifie pas pour autant que la démarche scientifique n'aurait rien d'intéressant à nous dire. Rien qu'un bilan des arguments et un examen soigneux de ceux-ci serait de toute façon très intéressant, même si nous ne pouvions rien conclure. Et j'espère avoir montré que l'enjeu de la question est formidable.

Faire passer la réalité avant ce qu'en disent les livres, l'expérience avant le concept, je comprends que je dérange énormément vos habitudes. Mais, je prétends que si la philosophie est dans un tel marasme aujourd'hui, c'est justement parce qu'elle a attribué plus de poids à la spéculation qu'à l'expérience ; et que la seule façon de l'en sortir est d'inverser l'ordre de ces priorités.

Les philosophes auraient dû comprendre qu'entériner la *Critique de la raison pure* aurait dû changer quelque chose à la pratique de la philosophie. Et qu'est-ce que cela aurait dû changer, sinon à les inciter à une plus grande attention aux observations et expériences ? Et cesser donc de considérer que l'histoire d'Er de Platon est nécessairement un mythe. Cette attitude serait tout à fait légitime s'il n'existait aucune observation aujourd'hui corroborant cette histoire, mais c'est loin d'être le cas.

Vous pouvez penser ce que voulez de l'existence de la réincarnation, mais il serait bon que ce ne soit pas à la manière du premier imbécile venu. C'est à dire de juger à tort et à travers de questions dont on ne connaît pas un traître mot. À fortiori si cette chose n'est pas n'importe quoi, mais une notion clé qui, selon qu'on l'accepte ou non, va modifier radicalement notre pensée.

Que la réincarnation existe ou non, l'humanité est profondément concernée par cette question. Si elle existe, il faut que cela se sache ; et si elle n'existe pas, il faut que cela se sache aussi. Dans un cas comme dans l'autre, quelques milliards de personnes pourraient être amenées à changer profondément leur façon de penser. Même s'il est vrai que, d'une manière générale, l'inertie intellectuelle est telle qu'il ne sert pas à grand chose de montrer à quelqu'un que sa façon de penser est erronée ; même si on a pour cela des arguments extrêmement solides.

L'Université ne connaît que ce qu'elle reconnaît. Mais il se trouve qu'il existe bien des choses très intéressantes qu'elle ne reconnait pas. Un " philosophe " peut fort bien faire carrière en ne connaissant que ce que l'on réclame de lui. Si on veut s'assurer une situation confortable dans la fonction publique c'est une attitude tout à fait adaptée. Mais un

authentique philosophe, c'est à dire celui qui est réellement à la recherche de la sagesse et d'une connaissance profonde et véritable, ne peut pas se contenter du programme universitaire et se permettre d'ignorer, ou de rejeter, toute une partie de l'expérience ou de la pensée humaine. Et plus particulièrement, évidemment, ce qui serait susceptible d'avoir un impact énorme sur sa pensée.

Et si réellement il y a quelque chose de valable derrière les observations de De Rochas et de Stevenson, alors le travail que vous avez effectué depuis plus d'un siècle n'est absolument pas sérieux, et vous n'avez plus qu'à tout recommencer. Je comprends que je ne vous simplifie pas le travail. Et, ce qu'il vous faudra penser de ces observations, peu importe ici. Mais seulement, ne mettez pas vos conclusions au début mais plutôt à la fin de votre raisonnement. Si vous vous intéressez à ces expériences et éventuellement à les refaire vous-mêmes et si vous deviez en conclure que la réincarnation existe, je vous ai fourni du travail pour bien des années. Il vous faudra en effet tout, ou presque, repenser, mon ami Charles Duits disait :

> « Le vrai savant le vrai philosophe sont d'abord des individus qui se libèrent des idées toutes faites que leur ont inculqué leurs parents, leurs éducation, leur milieu, leur classe, la période historique et la civilisation auxquels ils appartiennent. On ne saurait trop insister sur le fait que bien souvent penser signifie repenser.[251] ».

Nietzsche nous disait aussi :

> « On appelle esprit libre celui qui pense autrement qu'on ne l'attend de lui à cause de son origine, de ses relations, de sa situation et de son emploi ou à cause des vues régnantes du temps.[252] »

La philosophie a souvent été un recommencement. C'est assez nouveau que l'on ait perdu la volonté de recommencer et que l'on se contente de rabâcher l'histoire de la philosophie, ne baisser plus les bras et recommencer donc une fois de plus. Je vous propose de tenir compte de l'ensemble des expériences que nous avons à notre disposition et de l'ensemble des facultés humaines. Je vous propose de soulever la chape de plomb que les matérialistes font peser sur la pensée. Les philosophes sont les premiers à qui il revient de la soulever.

J'ai bien conscience qu'il y a des lacunes, des trous et évidemment des erreurs dans tout ce que j'ai dit. Mais, ce qui m'intéresse est de donner à penser plutôt que de penser pour vous, et aussi de promouvoir une approche encyclopédique plutôt qu'analytique. Il est absurde de penser en ne tenant pas compte de toutes les observations que nous avons à notre disposition, absurde d'écarter d'un revers de manche les observations non-conformes à nos façons de penser, absurde de ne pas mettre nos pensées à l'épreuve de l'observation.

Si j'ai cru bon d'enfoncer le clou avec une réelle obstination et une certaine lourdeur, c'est que nous nous heurtons à une pesanteur d'esprit assez considérable. Il est effarant que des expériences de la qualité de celles de De Rochas ou de Stevenson soient restées ignorées depuis si longtemps. Effarant que nous ayons été témoin d'une nouvelle affaire Galilée. « Examinez tout et retenez ce qui est bon[253] », disait saint Paul. Quel conseil de sagesse plus simple, plus élémentaire, et plus évident pourrait-on imaginer ?

Je comprends que dans un monde où il se publie plusieurs dizaines de milliers de livres chaque année, il ne soit pas possible d'examiner tout. Mais, il y a aussi des millions de lecteurs et quand on découvre un bon livre on se passe le mot. Mais le problème est qu'il y a des mots qui ne passent pas. Il suffit qu'un livre parle de réincarnation pour que beaucoup ne prennent même pas la peine de le lire et ceci quelque soit la valeur des arguments, la rigueur de la démarche, la qualité des observations et l'importance du sujet.

Mais le pire consiste en ceci que, si vous avez été moins borné qu'eux, que vous ayez pris la peine d'examiner soigneusement les observations, et que vous avez jugé bon d'en conclure qu'il pourrait bien exister quelque chose de tel ; non seulement les esprits obtus ne prendront pas plus la peine de les examiner pour autant, mais en plus c'est vous qu'ils prendront pour un imbécile, alors que le seul tort que vous avez eu fût simplement d'être moins borné qu'eux.

Toutefois, nous vivons à une époque où les remises en cause sont inévitables, incontournables. Tant pis pour les esprits chagrins qui sont navrés de ne plus pouvoir s'accrocher à leurs certitudes. La philosophie est en crise dit-on parfois, c'est juste, car quand on ne philosophe plus et que l'on se contente d'étudier l'histoire de la philosophie, c'est bien d'une crise qu'il s'agit. Mais ce sont simplement les philosophes qui se sont enfin rendu compte que depuis 2 500 ans ils avaient passablement déliré. À mon avis, cette crise serait plutôt un signe de bonne santé (tout à fait relatif) et une simple crise de croissance, comparable à la crise d'adolescence. Il n'y a pas là de quoi s'inquiéter, bien au contraire, la philosophie est simplement en train de sortir de l'enfance, en tout cas on peut l'espérer. On peut aussi espérer qu'après cette crise, les philosophes se fieront plutôt à l'observation qu'à leurs livres pour décider de ce qui a, ou non, le droit d'exister. Ce qui me semble une conduite plus normale pour la pensée. Ce n'est pas que nos philosophes soient devenus plus sages, mais seulement que la spéculation a fait long feu. C'est sans doute la meilleure chose que nous pouvons retenir de Kant, même si sa démarche était encore très spéculative.

Notre époque est confrontée à un formidable défi. Nous avons sans doute bien des problèmes, mais le plus grand défi est peut-être philosophique. Et celui-ci est autrement plus grave, plus profond. Nous avons besoin de rigueur et d'intelligence, mais aussi de courage. Le courage de ne pas démissionner devant ce défi, de ne pas fuir devant les conséquences indésirables de notre pensée et accepter d'en payer le prix. Nous ne pouvons plus nous bercer de paroles creuses et nous nourrir d'illusions, de philosophies à la petite semaine, qui ne faisaient que reporter les problèmes à une date ultérieure.

Toutefois, à mes yeux, le plus important ne se situe pas là, mais plutôt dans l'ouverture à la possibilité d'une philosophie noble. Mon ambition est d'ennoblir et ce n'est pas une tâche facile que je me suis donné. Je ne sais pas si ce que j'ai dit pourra y contribuer, mais de toute façon, je ne vois pas ce que j'aurais pu faire de mieux. Élever l'âme, que peut-on faire de mieux ? J'espère y avoir un peu réussi.

Ainsi, l'essentiel de cet ouvrage, au moins à mes yeux, n'est pas la tentative d'essayer d'introduire en philosophie la question de la réincarnation, ni même peut-être la défense d'une démarche encyclopédique. Ce n'est que la condition de possibilité de la suite, et celle-ci est l'incitation à vivre noblement. La vraie révolution silencieuse elle serait là, mais sur ce point je risque de rencontrer encore plus de résistances. Et c'est aussi, mais c'est peut-être voué à l'échec, la tentative de faire pièce au règne de la pseudo-spiritualité qui devrait succéder à la fin du matérialisme comme l'a probablement très bien vu René Guénon et qu'il a expliqué dans *Le règne de la quantité et les signes des temps*.

Les différentes philosophies nous proposent presque toujours de vivre à partir d'un système de pensée, d'un ensemble d'idées, d'une vision du monde, de la tête en somme. Quelques rares conceptions nous proposent, à l'inverse, de vivre à partir du cœur, du sentiment et le christianisme est sans doute le prototype de ce genre de pensée. C'est le Christ contre le Bouddha, celui-ci proposait en effet un moyen d'éviter la souffrance. La plupart des philosophies sont basées sur la peur ou le désir et, du point de vue du christianisme, ce sont des aliénations, en effet le christianisme authentique se fonde sur

l'Amour. Bien sûr, cela s'inscrit dans une vision du monde, et on doit au moins montrer que cette vision du monde tient la route, qu'elle est possible, j'espère l'avoir fait.

Avicenne disait qu'il préférait ajouter à la vie par la largeur plutôt que par la longueur. Pour ma part, je préfère ajouter à la vie par la hauteur et par la profondeur. On peut considérer que la largeur c'est l'intensification de la vie. La hauteur, c'est la noblesse, la grandeur d'âme, le sublime. La profondeur, c'est la profondeur et la radicalité de l'interrogation, la sagesse. À vous de voir si j'ai réussi.

Ce que je propose dans les deux derniers chapitres est une philosophie que l'on peut appeler chrétienne mais sans dogme, ni clergé, ni croyance, ni autorité, ni culte, ni rituel, sans foi non-interrogée et peut-être, à la limite, sans le Christ. Un christianisme existentiel et non-religieux, la philosophie que j'ai présentée ici est l'essence, à mon sens, du christianisme. Si la réincarnation existe, une telle philosophie a un sens et c'est une philosophie possible, si elle n'existe pas, je ne suis pas sûr qu'elle en ait un.

L'Église a élaboré des conceptions tout à fait intéressantes sur le plan existentiel : la primauté de l'Amour, le sens du sacrifice, le sens du pardon, l'humilité, le sens de la sainteté etc. Tout ceci s'est trouvé associé à des conceptions théologiques passablement délirantes : le Christ serait le Fils Unique de Dieu, la virginité de Marie, la trinité, le péché originel, etc. On pourrait paraphraser Chesterton en disant : " Le catholicisme sont des idées chrétiennes devenues folles. "

Toutefois, l'interprétation du christianisme que j'avance n'est absolument pas nouvelle, ce qui est nouveau consiste seulement en ceci que j'en ai donné une assise philosophique. Nous croyons volontiers que le christianisme est périmé et qu'il conviendrait de passer à autre chose. Le Christ est sans doute l'homme qui a le plus influencé l'histoire et notre vie et nous n'en avons peut-être pas du tout fini avec lui, et si la version qu'en donne l'Église est périmée il ne s'ensuit pas pour autant que le Christ n'ait plus rien à nous dire. Il nous faudrait sans doute revenir à l'époque du christianisme des premiers siècles. C'est-à-dire où ça partait dans tous les sens ; ce que Constantin n'appréciait pas du tout et il a voulu figer le christianisme dans une interprétation qu'il voulait définitive, c'est seulement cette époque qui est terminée.

Nous avons, pour nombre d'entre nous, rejeté en bloc l'enseignement de l'Église sans prendre la peine de faire le tri. Maintenant que les réactions émotives sont dépassées, il serait temps de faire le tri. Que pouvons-nous conserver ? Que devons-nous oublier ? Comment articuler ce que nous pouvons conserver avec ce que nous pouvons observer de la réalité ? L'enjeu est immense.

Et cet enjeu est de savoir si les notions de sublime et de sordide ont vraiment un sens. Le catholicisme présente quelque chose d'immense : il garde une vive conscience du sublime (et du sordide par la même occasion), quelques soient les critiques pertinentes que l'on peut lui faire par ailleurs. C'est bien entendu valable aussi pour l'orthodoxie, je ne sais pas pour le protestantisme. C'est unique, même si les chrétiens d'aujourd'hui ont beaucoup perdu de cette conscience. L'Inde, par exemple, n'en a presque aucune conscience, ces notions ne peuvent pas recevoir un sens dans le cadre qui est le leur. Ce n'est tout de même pas rien de savoir si ces notions présentent, ou non, un sens. Et c'est peut-être la question de savoir si la question de Camus mérite d'être posée.

Paris le 15/04/2026

RÉFÉRENCES

[1] Kaplan Francis *La vérité le dogmatisme et le scepticisme* édition Armand Colin p. 5
[2] Dans *La Condition postmoderne*
[3] Elle était faussement attribuée à Cioran, mais je n'en connais pas la véritable origine.
[4] Voir son livre *Penser, c'est à dire*
[5] Herbert Spencer, *Premiers principes*, Alfred Costes, Paris (1920) traduction M. Guymiot, deuxième partie, chap. I, § 37
[6] Cette phrase est attribuée à Gustave Le Bon
[7] Voir *Pourquoi les intellectuels se trompent*
[8] Revue *Le Philosophoire*, Automne 2020, *La Philosophie générale*, p. 32
[9] Ludwig Wittgenstein, *Grammaire philosophique,* § 141
[10] On peut voir à ce sujet l'introduction de *L'histoire de la philosophie,* Émile Bréhier, PUF
[11] Raymond Boudon, *Le juste et le vrai*, Fayard, Paris 1995, p. 536-537
[12] Opus cité, p. 561
[13] Cité par James E. Alcock dans *Parapsychologie : science ou magie?,* réédition Flammarion 1989, traduction Carlier, p. 210
[14] Dans *Tel quel*
[15] Aristote, *Métaphysique*, livre Gamma, chap. 3
[16] Ludwig Wittgenstein, *Leçons et conversations (conférences sur l'éthique),* Gallimard, réédition 1982, p. 145-146
[17] Bertrand Russel, *Histoire de mes idées philosophiques,* réédition Gallimard 1988, traduction Georges Auclair, p. 276-277
[18] Traduction J. Barni et P. Archambault, réédition Flammarion 1976, p. 57
[19] Pascal *Pensées*, § 47
[20] Claude Tresmontant, *Problèmes de notre temps,* éditions OEIL, 1991, p. 13
[21] Gopi Krishna, *Kundalini - les secrets du yoga*, éditions Calmann Lévy, 1996, p. 159
[22] Voici, semble-t-il, la citation exacte : « Peut-être me suis-je rendu ridicule. Mais on peut toujours s'en tirer avec un peu de dialectique. Naturellement, j'ai présenté mes opinions de telle façon que, même si les choses tournent autrement, j'aurai toujours raison. » Marx écrivant à Engels à propos d'un article dans le New York Times. Tiré d'un article de René Lourau, *Kostas Axelos ou l'origine du négatif*, revue *L'homme et la société*, N° 14
[23] Dans la seconde préface de la *Critique de la raison pure*, trad. Jacques Auxenfants
[24] Lettre du 8 avril 1766. *Œuvres de Kant,* Rosenkranz, t. XI, p. 7
[25] Gopi Krishna, *Kundalini - les secrets du yoga*, éditions Calmann Lévy, 1996, p. 17
[26] repenser-le-christianisme.org
[27] Bernard Martino, *Les chants de l'invisible,* éditions Balland, 1990, p. 12
[28] Clément Rosset, *Le principe de cruauté,* éditions de Minuit, 1988, p. 40
[29] Ibid, p. 36
[30] Jacques Natanson, *La mort de Dieu,* éditions PUF, 1975, p. 281
[31] John R. Searle, *La redécouverte de l'esprit,* Traduction Claudine Tiercelin, éditions Gallimard, p. 134
[32] *L'Âme et le corps : Philosophie et psychiatrie*, sous la direction de Michel-Pierre Haroche, éditions Plon, Paris, 1990, p. 162
[33] On peut lire *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*
[34] J. Alcock, *Parapsychologie: science ou magie?,* réédition Flammarion, 1989, traduction Carlier, p. 112
[35] O. Bloch, *Le matérialisme*, PUF, collection Que sais-je ?, 1985, p. 12

[36] André Comte-Sponville, *L'amour et la solitude,* éditions Paroles d'aube, 1993, p. 121
[37] Titre d'un ouvrage de Georges Bernanos
[38] Bernard Martino, opus cité, p. 129
[39] Il s'agit d'Hélène Védrine.
[40] *Gödel, Escher, Bach : Les Brins d'une Guirlande Éternelle*, éditions Dunod, 1979
[41] Dans *Histoire de la philosophie occidentale*
[42] Article *Résumé de L'esprit de l'athéisme de Comte-Sponville* disponible sur la toile
[43] Article *André Comte-Sponville - Trois raisons de ne pas croire* disponible sur la toile
[44] *L'être et le néant*, p. 708
[45] Michaël Denton, *Évolution une théorie en crise,* collection J'ai lu, Flammarion, p. 368-370
[46] Ibid, p. 367-368
[47] Ouvrage collectif, *Le darwinisme aujourd'hui,* Seuil, 1979, p. 168-169-183
[48] Cité par Jean Staune, *Au-delà de Darwin*, éditions Jacqueline Chambon, p. 69
[49] Guillaume Lecointre, *Savoirs, opinions, croyances*, éditions Belin, 2018, p. 23
[50] Ibid, p. 38
[51] *Les sciences à l'épreuve des créationnismes ré-expliciter le contrat méthodologique des chercheurs,* conférence de Guillaume Lecointre du 14 octobre 2010 publié par l'INRA
[52] Opus cité, p. 23 à 41
[53] Ibid. p. 36 et 41
[54] P. 1 du texte anciennement publié sur le site du CNRS. Cette affirmation est réitéré, en d'autres termes, dans l'ouvrage cité plus haut p. 26 et 27
[55] Ibid. p. 4
[56] Opus cité, p. 32 à 34
[57] Texte anciennement publié sur le site du CNRS, p. 1
[58] Opus cité, p. 36-37
[59] On peut voir, par exemple, son ouvrage *Apologie du matérialisme*
[60] Texte anciennement publié sur le site du CNRS p. 1
[61] Entrée : Éliminativisme
[62] Méditations métaphysiques, Méditations sixième
[63] Cité par Hofstadter dans *Vue de l'Esprit,* éditions Inter 1987, traduction Jacqueline Henry, p. 391
[64] En anglais : *What is it like to be a Bat?*
[65] Rudolf Steiner, *Philosophie de la liberté*, Société anthroposophique 1986, p. 92-93
[66] Traduction J. Y. Leloup, éditions Albin Michel, 1986, Logion 29
[67] Voir Wikipedia, entrée ; " Chambre chinoise "
[68] Bertrand Russel, *Histoire de mes idées philosophiques*, réédition Gallimard, 1988, p. 173
[69] Revue *Science et vie,* N° 804, p. 72.
[70] Jean-Pierre Changeux, *L'homme neuronal,* éditions Fayard, 1983, p. 169
[71] Gérald M. Edelman, *Biologie de la conscience,* éditions Odile Jacob, 1992, p. 111
[72] Daniel C. Dennett, *La conscience expliquée*, éditions Odile Jacob, p. 199
[73] John R. Searle, *La redécouverte de l'esprit,* Gallimard, p. 56
[74] Ibid. p. 146
[75] Pour être plus précis, je fais référence à une des théories de la conscience de Bouddha, qui présente l'allure d'une théorie matérialiste. Les théories de la conscience issues du bouddhisme sont plurielles.
[76] Douglas Hofstadter et Daniel Dennett, *Vue de l'Esprit,* opus cité, p. 388
[77] Vidéo Youtube, *Jean Michel Abrassart et la parapsychologie*
[78] Vidéo Youtube, *Zététique : Jean Michel Abrassart : Introduction sceptique à la parapsychologie* à 1 h. 17'

79 Christopher French et Anna Stone, *Anomalistic psychology : exploring paranormal belief and experience*, 2013, p. 255, disponible sur la toile.
80 Vidéo Youtube, *Parapsychologie et Zététique : des ennemis irréconciliables ? Avec Jean-Michel Abrassart* on peut voir aussi une autre vidéo intitulé : *Paranormal – Que dit la science ?*
81 Renaud Evrard, communication personnelle.
82 *Parapsychologie: science ou magie ?* opus cité, p. 20
83 Rémy Chauvin, *Quand l'irrationnel rejoint la science*, Hachette, 1980, p. 17
84 Revue *Biomedecine and Pharmacotherapy*, 1986, N°40, p. 11
85 Pierre de Vernejoul in *Journal of nuclear medicine*, Vol. 33, N°3 Mars 1992, p. 409, article disponible sur le site du journal.
86 Éditions du Rocher
87 Pour ceux qui voudraient connaître plus en détails les expériences de Libet vous pouvez lire son ouvrage : *L'esprit au-delà des neurones - Une exploration de la conscience et de la liberté*, édition Dervy
88 Jean Marc Lévy-Leblond, *La pierre de touche,* éditions Gallimard, 1996, p. 337
89 Ibid. p. 340
90 On peut voir à ce sujet le livre de Jacques Demaret et Dominique Lambert, *Le principe anthropique,* éditions A. Colin, 1994
91 Trinh Xuan Thuan, *La mélodie secrète,* éditions Gallimard
92 Voir *L'évolution a-t-elle un sens ?,* Éditions Fayard
93 *L'homme et le cosmos : le principe anthropique en astrophysique moderne*, Paris, Éditions Imago
94 Cité par Léon Chestov dans *Le pouvoir des clefs*, Pléiade 1928, p. 346, tiré de Logische Untersuchungen II, 94
95 Richard Morris, *Comment l'univers finira et pourquoi ?,* éditions Laffont, 1984, p. 194, 198, 199, 200
96 Entrée : Immanence et transcendance ; dans l'*Encyclopædia Universalis* dans plusieurs versions.
97 Lee Smolin, *Rien ne va plus en physique*, signet 156 dans une édition pdf
98 Albert Einstein, *Comment je vois le monde*, signet 264 dans une édition pdf non référencée
99 Roger Pol Droit, *L'oubli de l'Inde*
100 Richard Feynman, *La nature des lois physiques,* réédition Laffont, 1971, p. 158
101 Jean Marc Lévy-Leblond, *La pierre de touche*, éditions Gallimard, 1996, p. 155
102 Basarab Nicolescu, *Nous, la particule et le monde,* éditions Le Mail, 1985, p. 70
103 Serge Jodra, revue *Ciel et espace,* Juin 94, p. 47
104 *Confessions*, Livre XI
105 Wikipedia, entrée : univers-bloc
106 Article d'Ernest Bozzano publié dans *La Revue Spirite*, fév. 1939, disponible sur la toile.
107 *Le principe de cruauté*, opus cité, p. 67
108 Ibid p. 59-60
109 Revue *Le monde des religions*, janvier-février 2010, N° 39, p. 44
110 André Comte-Sponville, *Une éducation philosophique,* P.U.F., 1989, p. 40
111 Léon Chestov, *Le pouvoir des clefs,* éditions Pléiade, Paris 1928, p. 364
112 Raymond Boudon, *Le juste et le vrai,* éditions Fayard, Paris, 1995, p. 88
113 Gabriel Marcel *La dignité humaine*, éditions Aubier Montaigne, 1964, p. 182
114 *Ainsi parlait Zarathoustra*, deuxième partie, chapitre intitulé *Sur les îles bienheureuses*
115 Max Planck, *Autobiographie scientifique et derniers écrits,* éditions Albin Michel, 1960, p. 84

116 Il s'agit d'Hélène Védrine
117 *Milinda-Pañha. Les questions de Milinda*, éditions Bossard, 1923
118 J'ai cité cette phrase de mémoire pour l'avoir entendu, quand j'ai voulu cherché des références plus précises je n'ai rien trouvé pour cette phrase telle quelle, mais j'ai trouvé la phrase suivante : « ce qui n'est pas véritablement un être n'est pas non plus véritablement un être. On a toujours cru que l'un et l'être sont des choses réciproques » Leibniz, Lettre à Arnauld, du 30 avril 1687
119 Intervention de Henri Atlan au Colloque de Tsukuba publié sous le titre *Sciences et symboles,* présenté par Michel Cazenave, éditions Albin Michel, 1986, p. 354
120 Edgar Morin, *Pour sortir du* xx*e siècle,* éditions F. Nathan, 1981, p. 293-294
121 Jean Pucelle, *La source des valeurs,* éditions Vitte, 1957, p. II
122 Jean Hamburger, *La raison et la passion*, éditions du Seuil, 1984, p. 112-114
123 Douglas Hofstadter, *Vue de l'esprit,* éditions Interédition, 1987, p. 196
124 Ferry Luc et Jean-Didier Vincent *Qu'est-ce que l'homme ?* p. 18
125 On peut trouver à ce sujet un passage très intéressant dans un ouvrage d'Henri le Saux, *Souvenirs d'Arunâchala*, éditions Épi. Il s'agit de plusieurs dizaines de pages situées vers le milieu de l'ouvrage.
126 Il s'agit de Mr Henri Birault
127 André Comte-Sponville, *Traité du désespoir et de la béatitude,* (Tome 2), éditions PUF, 1988, p. 34 à 40
128 *La république,* Livre X, (614c-621d)
129 *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*.
130 *La parole du Bouddha* P. 25-26 je n'ai pas pu retrouver cette citation de façon plus précise. Je l'ai trouvé dans un ouvrage disponible à la bibliothèque du musée Guimet.
131 Voir le début de *Le réel Traité de l'idiotie*
132 À l'exception peut-être du sikhisme que je ne connais pas et aussi du Shivaïsme du Cachemire, quant à la voie de *bhakti*, la question est délicate.
133 Traduction Émile Burnouf, Chapitre IX verset 4-5
134 Sondage IFOP pour Plaquedeces.fr du 5 au 6 septembre 2023
https://www.ifop.com/publication/le-rapport-des-francais-a-la-mort-et-aux-obseques-au-travers-de-leurs-croyances
135 Jean-Louis Siemons, *Revivre nos vies antérieures,* éditions Albin Michel, 1984, p. 75
136 Son nom de plume pour ce livre est Marie Stanley
137 Livre X (614c-621d)
138 Cité par Dr Bertholet, *La réincarnation*, réédition Genillard, 1988, p. 415
139 Il publia le compte rendu de ses travaux sur ce sujet dans un livre intitulé *Les vies successives, document pour l'étude de cette question* Bibliothèque Chacornac, Paris, 1911, disponible gratuitement sur la toile en version numérique.
140 *20 cas suggérant le phénomène de réincarnation*, édition J'ai lu
141 *Réincarnation et biologie : La croisée des chemins,* édition Dervy
142 psi-encyclopedia.spr.ac.uk
143 Ernest Renan cité par Jean Daniel, *Dieu est-il fanatique ?* éditions Arléa, 1996, p. 176
144 Patrick Drouot, *Des vies antérieures aux vies futures,* éditions du Rocher, réédition 1993, p. 21-22
145 https://www.psychologies.com/Therapies/Developpement-personnel/Epanouissement/Interviews/J-ai-recense-14-000-cas-de-reincarnation
146 *Une vie avant la vie, 40 ans d'études scientifiques sur des cas de réincarnation d'enfants*, éditions Dervy
147 Vidéo Youtube : *Réincarnation : la meilleure preuve de la survie de la conscience ?*
Son texte, en anglais, est disponible ici :

https://www.bigelowinstitute.org/wp-content/uploads/2022/10/nahm-climbing-mount-evidence.pdf
148 https://www.afis.org/Physique-et-materialisme#nh2
149 Voir son livre *0,001 %*, édition Atlantes, on trouve aussi des vidéos sur Youtube
150 *LSD et conscience de l'univers*, Éditions Extraordinaires
151 On peut lire *La vie après la vie*.
152 *Valeur et vérité*, opus cité, p. 14
153 Pierre Bellemare et Jacques Antoine, *Les dossiers d'Interpol* (tome 2), éditions J'ai lu, p. 246-249
154 Marcel Conche, *Le fondement de la morale,* PUF, 1993, p.45
155 *Valeur et vérité*, opus cité, p. 260
156 Ibid p. 270
157 Ibid p. 15
158 *Épicure et les épicuriens,* Textes choisis par Jean Brun, PUF, 1991, p. 136
159 *Valeur et vérité*, opus cité, p. 104
160 *Génèse 3,5*
161 *Catéchisme de l'Église Catholique*, § 988
162 Sri Aurobindo, *Renaissance et karma,* éditions du Rocher, 1983, p. 49-50
163 Mat. 21, 33 à 41
164 *L'archipel du Goulag*, tome 2
165 Pascal, *Pensées*, § 434
166 André Pezzani, *La pluralité des existences de l'âme*, p. 210, disponible sur la toile.
167 Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle,* éditions Vrin, 1972, p. 15
168 Luc 9, 41
169 Citer Castaneda ne signifie pas du tout que je lui accorde du crédit. La phrase est belle et c'est seulement à l'idée que j'accorde du crédit.
170 Sondage CSA, février/mars 1997, cité dans la revue *La Vie*, n° 2 691
171 Ferry Luc et Lucien Jerphagnon, *La Tentation du christianisme,* édition Poche, p. 109
172 On peut lire à ce sujet *le Livre des esprits* d'Allan Kardec disponible sur la toile.
173 Isaiah Berlin, citation de mémoire tiré de *Éloge de la liberté,* Calmann Lévy, 1988
174 Mat 7, 9
175 Mat 4, 4
176 Marc 4, 11
177 Épictète, *Entretiens,* traduction J. Souilhé et A. Jagu, éditions Les belles Lettres, Paris, 1963, Livre III chapitre 20
178 Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*
179 *Bhagavad-Gîtã*, Chapitre II, verset 11
180 Alexandra David-Néel, *Immortalité et réincarnation*, éditions du Rocher, réédition 1978, p. 183-185
181 Voir l'ouvrage : *Mon expérience d'incarnation imminente*
182 Un chapitre entier est consacré à ce phénomène dans l'ouvrage d'Herbert Thurston *Les phénomènes physiques du mysticisme*.
183 Shirley du Boulay, *La grotte du cœur,* éditions du Cerf, p. 279
184 Ibid, p. 141
185 Ibid, p. 203
186 Ibid, p. 308-309
187 Ibid, p. 381
188 Franklin Merrell-Wolff, *Expérience et philosophie*, édition du Relié, p. 361
189 Mahendranath Gupta, *Les entretiens de Ramakrishna*
190 Alain de Benoist, *Les idées à l'endroit,* éditions Hallier, 1979, p. 81

191 Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, éditions Gallimard 1995, à peu près 3ème page de l'avant propos
192 J'ai découvert cette citation sur internet, malheureusement non référencée, comme il est souvent d'usage sur la toile.
193 Shakespeare, *Macbeth*, trad. Yves Bonnefoy, acte V, scène 5
194 Au début de l'ouvrage *Le Mythe de Sisyphe*
195 Fragments posthumes, 1885, groupe 39, 15
196 Au début de l'ouvrage *Le Mythe de Sisyphe*
197 *Ainsi parlait Zarathoustra*, première partie – Le Prologue de Zarathoustra
198 Émile Bréhier, *Y a-t-il une philosophie chrétienne ?*, Revue de métaphysique et de morale, avril-juin 1931, p. 133-162.
199 Clément Rosset, *Le réel, traité de l'idiotie*, p. 11
200 Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, éditions Gallimard
201 André Comte-Sponville, *Valeur et vérité, Études cyniques*, éditions PUF, 1994, p. 277
202 *Valeur et vérité*
203 *Valeur et vérité,* opus cité, p. 15
204 André Comte-Sponville, *Une éducation philosophique*, PUF, 4me de couverture. Il est un peu hasardeux d'attribuer à l'auteur une phrase extraite de la 4ème de couverture qui est, en principe, réservée à l'éditeur. Mais il me semble clair que c'est réellement sa pensée.
205 *Valeur et vérité*, opus cité, p. 15
206 Ibid p. 226
207 Ibid p. 204
208 Jean-Pierre Changeux, *L'homme neuronal,* éditions Fayard, 1983, p. 217-218
209 On peut lire dans Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, le passage intitulé *Quantité et qualité,* PUF, chapitre II, § 3
210 *Valeur et vérité*, opus cité, p. 48
211 André Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus,* éditions PUF, 1995, p. 372
212 André Comte-Sponville, *L'âme machine ou ce que peut le corps*, dans *L'âme et le corps*, Paris, Plon, 1990
213 André Comte-Sponville, *Amour et solitude*, Paroles d'aube, 1993, p. 125
214 « Car l'amour est fort comme la Mort » *Cantique des cantiques,* 8, 6
215 *Valeur et vérité*, opus cité, p. 152
216 Jean, 15, 13
217 *Petit traité des grandes vertus,* opus cité, p. 380
218 *Valeur et vérité* opus cité, p. 39
219 André Comte-Sponville, *L'amour et la solitude,* éditions Paroles d'aube, 1993, p. 121
220 Entretien avec Jean Staune paru dans le Figaro, du samedi 2 juin 2007
221 *Valeur et vérité*, opus cité, p. 274
222 *Le culte du néant*, éditions Points
223 Cité par Jacques Bouveresse, *La Demande philosophique*, éditions Combas, L'Éclat, 1996, p. 16
224 Entrée : Advaita Vedānta
225 Sharad Chandra, *Albert Camus et l'Inde*, éditions Balland, p. 49
226 *L'éthique,* scolie de la proposition XXXV
227 *Bhagavad-Gîtã* traduction Émile Burnouf Verset 9,4-5 disponible sur wikisource.org
228 Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, chapitre I
229 *Valeur et vérité*, opus cité, p. 273
230 Cette phrase se trouve dans *Le Christ cosmique* de Matthew Fox traduction Jean-Pierre Denis, éditions Albin Michel, Paris 1995, p. 17
Toutefois, j'ai remplacé hostilité par indifférence. En effet, on ne comprend vraiment pas

pourquoi l'Univers nous serait hostile, par contre il peut fort bien être indifférent. Je pense qui si Einstein a vraiment dit cela, il n'a probablement pas dit hostilité et qu'il s'agit plutôt d'une erreur de traduction. Toutefois, je doute de l'authenticité de cette citation. Je n'ai pas pu la retrouver sur la toile, ce qui m'a autorisé à prendre quelque liberté avec elle.

231 Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra,* Le prologue de Zarathoustra 5° partie

232 Entrée *Sens de la vie*, au 06-08-2021

233 *La Philosophie des valeurs,* cité par Cyril Arnaud : http://www.axiologie.org/concept-bien/ethique-devoir/ethique.html

234 Isaiah Berlin, *Á contre courant,* éditions Albin Michel, Paris, 1988, p. 132/133

235 Rainer Maria Rilke, *Les carnets de Malte Laurids Brigge*, 1910 signet 23 d'une édition pdf

236 J'ai noté le numéro de la page, (page 119) mais je n'ai pas noté le titre de l'ouvrage.

237 Jean, 18, 14

238 Ecclésiaste, 1,18

239 *Somme théologique*, Dieu, la trinité, la création, question 83, article 1

240 *Somme théologique* I 16, cité par Alain de Benoist et Thomas Molnar, *L'éclipse du sacré*, La Table Ronde, 1986, p. 168

241 Voir son livre, *Nietzsche ou le déclin de l'esprit*

242 Matthieu 7,13

243 Khalil Gibran, *Le prophète,* traduction Camille Aboussouan, édition Casterman, p. 14-15. Je recommande vivement cette traduction, à l'exclusion des autres.

244 http://www.dico-citations.com/le-bonheur-n-est-pas-un-but-c-est-un-sous-produit-roosevelt-eleanor/

245 Albert Einstein, *Comment je vois le monde*, signet 12 dans une édition en pdf

246 Alain de Benoist, *Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines*, éditions Copernic, Paris, 1977

247 I Corinthiens, 3,19

248 Jean, 15,13

249 Luc, 16,13

250 Mat, 11,25

251 Charles Duits, *Victor Hugo, le grand échevelé de l'air,* éditions Belfond, 1975, p. 89

252 Nietzsche, *Humain trop humain*, § 225

253 I Thessaloniciens, V, 21