

Hubert Landier

DEMAIN

Ce que j'ai vu dans la forêt



Préface de Cristina Elena Popa Tache

ADJURIS 
International Academic Publisher

Bucharest, Paris, Calgary
2026

DEMAIN

Ce que j'ai vu dans la forêt



Hubert LANDIER

Présentation de l'auteur

Hubert Landier est docteur d'Etat en sciences économiques, diplômé d'études supérieures en sciences politiques, diplômé de l'Ecole pratique des hautes études (devenue EHESS) et professeur émérite à l'Académie du travail et des relations sociales de la Fédération de Russie (Moscou). Spécialiste des relations sociales et de la médiation sociale, il est aujourd'hui secrétaire général du CIRET et membre du conseil scientifique de l'Institut Psychanalyse et

Management, dont il est également administrateur. Ses derniers livres portent sur la philosophie de la médiation et les polyrisques résultant de l'effondrement possible de la civilisation techno-industrielle.

Du même auteur:

Polycellular organisation, for a transdisciplinary approach, préface d'Alain Depaulis, ADJURIS – International Academic Publisher, 2024.

Mediation and transdisciplinarity, Navigating conflicts in times of crisis, Springer, 2025.

De l'économie financière à l'économie du soin et du sens, en col. avec Eric Carrey, L'Harmattan, 2025.

Du dit du village à la parole de la forêt, une vision transdisciplinaire de l'avenir de l'Humanité, préface de Marc-Williams Debono, L'Harmattan, 2025.

Humanity facing polyrisks, a transdisciplinary view of the future, Springer, 2026

Hubert Landier

DEMAIN

Ce que j'ai vu dans la forêt



Préface de Cristina Elena Popa Tache

ADJURIS 
International Academic Publisher

Bucharest, Paris, Calgary
2026

ADJURIS – International Academic Publisher

This is a Publishing House specializing in the publication of academic books, founded by the *Society of Juridical and Administrative Sciences (Societatea de Stiinte Juridice si Administrative)*, Bucharest.

We publish in English or French treaties, monographs, courses, theses, papers submitted to international conferences and essays. They are chosen according to the contribution which they can bring to the European and international doctrinal debate concerning the questions of Social Sciences.

ISBN 978-630-6743-12-4 (E-Book)

DOI: <https://doi.org/10.62768/ADJURIS/2026/8>

ADJURIS – International Academic Publisher

Editing format .pdf Acrobat Reader

Bucharest, Paris, Calgary, 2026

www.adjuris.ro

office@adjuris.ro

All parts of this publication are protected by copyright. Any utilization outside the strict limits of the copyright law, without the permission of the publisher, is forbidden and liable to prosecution. This applies in particular to reproductions, translations, microfilming, storage and processing in electronic retrieval systems.

Table of Contents

Préface. Entre la loi et la forêt, ou la responsabilité de voir	6
Introduction. Au-delà de la grille des champs	14
Chapitre 1. Le regard et la chose	23
1.1. D'une logique à l'autre.....	23
1.1.1. Comment faut-il ranger sa bibliothèque ?	23
1.1.2. Logique binaire et philosophie du non.....	30
1.1.3. La logique transdisciplinaire et les logiques orientales.....	39
1.2. Chercher l'être au-delà de l'utile et du futile	52
1.2.1. L'être et la norme du vrai.....	52
1.2.2. L'être et la norme de l'utile.....	58
1.2.3. La Source de l'Être.....	66
Chapitre 2. La fin d'un monde.....	74
2.1. La fin de la civilisation occidentale.....	74
2.1.1. Matteo Ricci et l'intolérance de l'Occident	74
2.1.2. Pourquoi Dieu porte-t-il la barbe ?.....	82
2.1.3. Le reflux de l'ordre occidental	91
2.2. La fin de la civilisation techno-industrielle.....	100
2.2.1. Ma grand-mère et le météorologue	100
2.2.2. L'aplatissement de l'Être	109
2.2.3. Une civilisation hors sol.....	115
Chapitre 3. Vers un autre village humain ?	124
3.1. Ce qu'est devenu le village d'aujourd'hui	124
3.1.1. En finir avec la mascarade	124
3.1.2. En finir avec la chrématistique.....	135
3.1.3. En finir avec le mensonge	146
3.2. Une pérégrination dans la forêt	155
3.2.1. Prendre possession de son intériorité	155
3.2.2. L'épreuve du Nigredo	164
3.2.3. Se tourner vers l'unité de l'Être	175
Remerciements	185

Préface

Entre la loi et la forêt, ou la responsabilité de voir

« Ici, il faut aller un peu plus loin. »

Le manuscrit d'Hubert Landier s'articule autour d'une traversée symbolique et intellectuelle d'une grande finesse, à savoir le passage de l'espace clos du « village » — qui apparaît comme une île de convention, de réflexe commun, de formules qui se répètent jusqu'à prendre l'air de la vérité — vers la « forêt », c'est-à-dire vers la zone de risque fertile où la conscience, le regard et le langage doivent être repensés. De l'introduction intitulée *Au-delà de la grille des champs* jusqu'à la troisième partie, *Vers un autre village humain ?*, le livre entame un double mouvement d'éloignement de ce que l'auteur appelle, au fond, *le dit du village*, et de rapprochement vers une autre forme de vérité, plus difficile à posséder, mais plus agréable à habiter.

Pour moi, en tant que spécialiste du droit international, autrice de fiction et chercheuse en transdisciplinarité, ce livre possède une densité particulière et je l'ai ressentie à chaque page. Elle parle de la logique binaire et du tiers inclus, de la rose perdue dans le concept, *du disque bi* et de l'impossibilité de réduire le réel à une étiquette, de la responsabilité personnelle face aux institutions, de la guerre, de la « paix juste et durable », du multilatéralisme et de la fin d'un monde qui a souvent confondu l'universel avec sa propre expansion. Mais quelque chose d'intéressant se passe au-delà de tout cela, et le livre commence à dessiner par lui-même quelque chose de plus rare, en ce sens que l'avenir ne se construit pas seulement par des systèmes, mais aussi par la qualité du regard avec lequel nous osons voir.

Dans cette préface, j'ai essayé de rester fidèle aux idées de l'ouvrage et à son souffle, un souffle dans lequel la philosophie, l'expérience, la mémoire, la géographie intérieure, la critique civilisationnelle et la poésie travaillent ensemble. Le texte ci-dessous est donc loin d'être un commentaire extérieur, et très proche d'une rencontre entre mes métiers et ce livre qui m'a contrainte, avec discrétion et fermeté, à me demander à nouveau ce que signifie voir, répondre et écrire.

Il y a des livres qui s'ouvrent à nous comme une porte, et il y a des livres qui s'ouvrent à nous, comme une vieille porte, grippée par la rouille et les ronces, que l'on pousse avec crainte, avec honte, avec un souvenir ancien recouvert de mousse. Le livre d'Hubert Landier, *Demain. Ce que j'ai vu dans la forêt* appartient à cette seconde catégorie. Elle ne se laisse pas simplement lire ; elle demande à être franchie. Et pour moi, qui viens de trois domaines apparemment différents que sont le droit international, la littérature de fiction et la recherche transdisciplinaire, ce passage a eu la beauté particulière d'un chemin qui ne simplifie rien, mais éclaire tout autrement.

Je me suis plongée dans ce manuscrit en suivant d'abord l'image initiale

dans laquelle j'ai vu la maison de mon enfance, le jardin, la trame des champs, le rêve récurrent de la sortie et la paralysie qui arrête le pas juste avant le seuil. Elle m'a semblé être l'une des figures d'auteur les plus délicates que j'ai rencontrées ces dernières années. Non pas l'auteur qui arrive avec un programme tout prêt, non pas l'auteur qui domine la matière, mais l'auteur qui avoue qu'il lui a fallu des décennies pour franchir sa propre barrière intérieure. Au fond, tout livre authentique commence là où l'orgueil de la connaissance cède la place à la maturité plus humble de ne pas dire « je sais », mais « je suis enfin arrivé jusqu'ici ».

Cette porte donnant sur les champs n'est, bien sûr, pas seulement une porte. C'est une frontière de l'esprit. Au-delà commence la forêt, et la forêt d'Hubert Landier n'est ni un simple décor ni une simple allégorie. Elle est en fait ce moment où s'interrompt l'obéissance à ce qui se dit, à ce qui circule dans les ruelles du village, dans les institutions, dans les milieux universitaires, dans les dispositifs administratifs de la vérité, dans les journaux du soir, dans les consensus précipités de l'époque. La forêt est le lieu où nous ne pouvons plus déléguer entièrement à d'autres la tâche de voir.

En tant que juriste, j'ai lu ces pages avec une sensibilité peut-être inévitablement différente. Le droit, surtout le droit international, se nourrit de la volonté d'ordonner la pluralité, de la rendre supportable, intelligible et, autant que possible, juste. Je travaille quotidiennement avec des textes qui tentent d'établir des limites, des responsabilités, des procédures, des compétences, des critères d'imputation. Je sais à quel point les institutions sont nécessaires. Je sais aussi à quel point nos mondes seraient fragiles et vulnérables sans elles. Et pourtant, c'est précisément pour cette raison que j'ai ressenti toute la force de l'avertissement que formule ce livre, à savoir qu'en fin de compte, ce ne sont pas les institutions qu'il faut abolir, mais l'illusion qu'elles peuvent penser à la place de la conscience. Ce n'est pas l'ordre qu'il faut mépriser, mais notre tentation de confondre l'ordre avec la vérité, ou de confondre la représentation institutionnelle du bien avec le bien lui-même.

Dans ces pages consacrées à la guerre, aux justes causes des camps en présence, à la formule d'une « paix juste et durable », aux négociations, à la censure, à la différence entre ce qui se dit ici et ce que l'on pense « là-bas », j'ai immédiatement reconnu l'une des grandes tensions du droit international contemporain. Nous, juristes internationaux, ne connaissons que trop bien ce drame de l'universalité provoqué par les mêmes mots, prononcés par des acteurs diffus et qui pour eux n'ont pas le même contenu. La même notion de paix, de légitimité, de sécurité, de justice peut revêtir des formes différentes, selon la position, l'expérience historique et le rapport de force, un terrain de convergence ou une fracture. Le livre d'Hubert Landier ne juridise pas cette question, c'est seulement mon esprit qui la conceptualise ainsi, mais l'auteur la perçoit avec une acuité remarquable là où il n'existe pas de langage commun si le regard reste prisonnier exclusivement de ses propres préjugés.

C'est pourquoi, pour moi, l'une des idées les plus importantes de ce livre est celle de la responsabilité personnelle. En langage juridique, la responsabilité peut être répartie, qualifiée, engagée, nuancée, sanctionnée. Mes pensées se sont envolées vers ce que je savais ou avais lu, vers ce que tentait de faire Fiodor Dostoïevski dans *Les Frères Karamazov*, notamment dans l'épisode « Le Grand Inquisiteur », où apparaît l'idée que les hommes préfèrent la sécurité et l'autorité à la liberté réelle. Mais ce livre m'a révélé qu'il existe une responsabilité plus ancienne que n'importe quel tribunal et plus intime que n'importe quelle norme, et c'est la responsabilité de ne pas se laisser complètement absorber par ce que l'auteur appelle *le « dit du village »*. La responsabilité de ne pas se réfugier dans la forme prestigieuse de l'institution pour échapper au fardeau du discernement. La responsabilité de ne pas accepter, par commodité morale, que quelqu'un d'autre voie à ta place, choisisse à ta place, conceptualise à ta place, te dispense de ce travail difficile et, précisément pour cette raison, du travail indispensable d'être présent à ta propre conscience.

En tant qu'auteur de fiction, j'ai particulièrement aimé la façon dont ce livre revient, à chaque chapitre, aux choses. Non pas aux choses abstraites, déjà apprivoisées par le vocabulaire, mais aux choses dans leur état d'apparition. La rose, avant d'être un concept. L'objet, avant d'être une classification. Le disque bi, avant d'être une explication. Le jardin japonais, avant d'être une simple composition esthétique. L'ombre du passant sur l'Athos, avant de devenir une figure de l'altérité. La grand-mère africaine, le regard, le tatami, le nénuphar, les coquelicots, le masque, la pierre. C'est à la littérature, parmi toutes les disciplines, qu'incombe ce devoir de sauver la présence des bras trop pressés de la dénomination. Et Hubert Landier possède, dans les plus belles pages de son livre, cette rare qualité de savoir regarder une chose sans la tuer immédiatement par la définition.

En droit, nous prononçons les noms pour ordonner, nous définissons toute chose pour établir des droits et des obligations par rapport à quelque chose, et nous apprenons que celui qui détient la définition détient le pouvoir. En littérature, nous savons que le nom arrive souvent trop tôt. Ce livre s'inscrit précisément dans cette tension. Lorsque l'auteur parle de la rose qui cesse d'être « cette rose » et devient « une fleur », puis un élément d'une catégorie, il décrit plus qu'un mécanisme conceptuel. Il décrit l'un des grands drames de la modernité et c'est là que nous découvrons le remplacement de la rencontre par l'administration. Et lorsqu'il évoque le disque bi, cet objet dont ni la couleur, ni la fonction, ni l'origine, ni le sens ne peuvent être pleinement désignés, l'auteur formule, en fait, une pédagogie de la limite. C'est une leçon d'humilité intellectuelle. Et c'est, si je peux m'exprimer ainsi, une scène exemplaire pour tout juriste, où l'étiquette n'épuise pas le réel, et où la classification, aussi nécessaire soit-elle, ne coïncide jamais avec l'essence de la chose. J'en parlerai à mes étudiants.

En tant que chercheuse en transdisciplinarité, j'ai eu le sentiment d'entrer

ici dans un univers qui m'est familier. C'est comme si j'étais à la fois chez moi et au bureau, et comme si j'étais partout. Le livre n'invoque pas la transdisciplinarité comme une mode académique ni comme une simple méthode pour traverser les disciplines, mais comme une exigence ontologique d'accepter que le réel ne se laisse pas réduire à un seul niveau d'intelligibilité. De la logique binaire et du *tiers exclu* au *tiers inclus*, du phénomène quantique au parcours spirituel et poétique, le livre jette un pont convaincant entre rigueur et ouverture. Il refuse d'opposer stérilement la science et l'intériorité, mais suggère que, parfois, la science elle-même, arrivée aux limites de ses propres formulations, oblige la pensée à devenir plus humble, plus fine, plus capable de supporter le paradoxe.

Cela me semble être l'une de ses grandes vertus. Aujourd'hui, on exige souvent de la simplicité, une prise de position, un camp, une réponse rapide, et voilà qu'arrive ce livre qui accepte tout simplement la complexité sans tomber dans l'ambiguïté. Il ne relativise pas tout, mais au contraire, il recherche avec obstination la vérité. Mais il la cherche sans la brutalité d'une vérité qui aurait besoin d'exclure tout le reste. Dans les pages consacrées à la rencontre entre l'intérieur et l'extérieur, entre le sujet et l'objet, entre l'événement et l'être, j'ai entendu ce que je savais déjà, mais que l'on oublie si facilement : la vérité n'est pas automatiquement synonyme de réduction, et la précision n'est pas synonyme d'étroitesse.

J'ai également été touchée par la manière dont Hubert Landier parle de l'universalité. « Toute civilisation se veut universelle », dit le livre à un moment donné, avant d'ajouter, avec une sobriété presque tranchante, qu'un jour viendra où tout s'effondrera dans la redécouverte de la diversité humaine. Pour ceux qui travaillent en droit international, cette phrase a une résonance sismique. Car nous travaillons, en un certain sens, précisément dans la fissure entre l'aspiration universelle et la pluralité irréductible des mondes. Et nous savons, souvent de manière douloureuse, que l'universel devient violent lorsqu'il n'est plus capable de se laisser corriger par les expériences des autres. Ce livre n'invite nullement à abandonner toute idée d'universel, mais à un universel plus respirable, qui ne part plus de l'autosuffisance, mais de la capacité à être interpellé.

La même finesse transparaît lorsque le manuscrit aborde la fin d'un monde, celle de l'ordre occidental, de la civilisation techno-industrielle, de la chrématistique, des mascarades, du mensonge devenu infrastructure sociale, médiatique et économique. J'ai apprécié que le ton ne tombe pas dans la prophétie tapageuse. Il n'y a pas ici de rhétorique du désastre qui se nourrit de sa propre théâtralité. C'est plutôt une voix qui pose un diagnostic avec gravité et une froide honte. Lorsque l'auteur note que « ce qui compte, c'est ce qui ne se compte pas », il formule à la fois une objection culturelle à l'économisme et une tentative de sauver, d'un seul coup, la beauté, la dignité, l'inquantifiable et le sens.

Et c'est là que la littérature, le droit et la transdisciplinarité se rejoignent à nouveau. Le droit a besoin de mesure, de critères, de quantification. L'économie

aussi. Mais l'homme ne commence ni ne finit dans le registre du mesurable. Les communautés non plus. Ni les paysages. Ni la mémoire. Ni l'amour. Ni le mal. Ni, j'ajouterais, la responsabilité. Un crime collectif n'est pas seulement un fait juridique, ni seulement une statistique. La paix n'est pas seulement l'absence d'armes. Un village n'est pas seulement une forme d'organisation. Une forêt n'est pas seulement un écosystème. C'est précisément parce que je sais, de par mon métier, combien l'opération de qualification est importante qu'un livre qui ose dire qu'il existe un reste indécidable, vivant et essentiel, qu'aucune qualification ne peut confisquer m'impressionne d'autant plus.

Il y a d'ailleurs, dans ce livre, un fil de mémoire qui le sauve de l'abstraction. Il ne raisonne pas d'en haut. Il raisonne à partir de souvenirs, de lieux, du corps, de silences, d'événements précis. D'un enfant qui ne parvient pas à franchir la grille. D'un rire malvenu devant une grand-mère africaine. D'une rencontre sans paroles. D'une salle de Nō. D'un chemin de montagne. D'une pierre éclaboussée de sang et de plumes. D'un journal ouvert à la page internationale. Ces scènes me font croire que l'auteur n'écrit pas sur le monde, mais depuis l'intérieur d'un monde vécu, souffert, pensé puis longuement filtré. Or, pour moi, c'est là le critère d'une véritable autorité intérieure, loin du volume des citations, et très proche de la densité de l'expérience assimilée.

Et c'est peut-être précisément pour cela que la fin du livre m'a tant ému. Non pas parce qu'elle offrirait une solution. Elle ne le fait pas. Et elle a raison. Mais parce qu'elle laisse entrevoir, quelque part, dans une clairière, un autre village humain. Pas une remise à zéro, pas une planète refaite de manière technocratique, pas une uniformisation rassurante, mais une autre étape de l'histoire ou, pour le dire plus joliment, des histoires. Un village qui conserve quelque chose de ce qui mérite d'être sauvé du passé, mais sans l'idolâtrer. Un village qui sait désormais ne plus confondre la communauté avec le troupeau, ni l'universalité avec l'hégémonie, ni la coordination avec l'étouffement, ni la raison avec la mutilation du mystère.

En tant que professeur de droit international, j'y vois aussi une intuition politique profonde selon laquelle l'avenir de l'humanité ne pourra être habité sous d'autres noms par une simple exportation des anciens réflexes de pouvoir. S'il existe un « autre village humain », il ne pourra être légitime que dans la mesure où il saura concilier pluralité et relation, différence et dignité commune, communauté et personne. C'est exactement ce que le droit international tente parfois de faire par le biais de normes, et ce que la littérature et la transdisciplinarité tentent de préparer par la sensibilité et la compréhension, pour faire place à une coexistence qui n'est ni simple administration ni simple confrontation.

Je reçois donc ce livre comme une invitation empreinte d'une grande délicatesse et d'une grande sévérité. De délicatesse, car il sait qu'on ne peut forcer une conscience à voir, mais qu'on ne peut que lui montrer un chemin. Sévérité, car elle nous dit clairement que nous n'avons plus le droit moral de vivre

complètement « en roue libre », comme si la pensée, le choix et la responsabilité pouvaient être externalisés à l'infini. Ici, aujourd'hui, à l'ère de l'expertise précipitée, des récits préfabriqués, des algorithmes qui nous précèdent et nous suivent, des institutions de plus en plus tentées de se substituer à la conscience, Hubert Landier propose quelque chose de presque scandaleux par sa simplicité : voir. Voir à nouveau. Voir plus loin. Regarder à partir de nous-mêmes et au-delà de nous-mêmes.

Et si je devais dire, en dernier ressort, ce que ce livre m'a laissé, je répondrais qu'il m'a laissé une discipline du regard. Je suis lasse des systèmes, des doctrines et des verdicts définitifs. J'aime cette pédagogie de la non-précipitation. Une éthique de l'intériorité sans être un refuge apolitique, mais la condition d'un monde plus habitable. Un souvenir tenace qu'entre la rose et le concept, entre la norme et la vie, entre l'institution et la responsabilité, entre le village et la forêt, entre l'humanité et l'Humanité, il existe un espace de passage. Il suffit d'être prêt à voir ce lieu où se décide, peut-être, ce que nous serons demain.

Et c'est peut-être là la beauté la plus rare de ce livre, qu'il ne contient pas de pages nous promettant de connaître le nom de l'avenir. Il nous apprend simplement à ne pas y arriver aveuglément.

« Regarder en soi-même et regarder autour de soi ne sont qu'un seul et même acte. »

Maître de conférences **Cristina Elena POPA TACHE**
ESIL Task Force Underrepresentation

*Academic and Scientific Expert in European Parliamentary Research Service
(EPRS) 2026-2030*

*Vice-Rector for Scientific Research, Innovation, and Inter-Institutional
Initiatives, Danubius International University*

Director of the CIRET Paris Observatory of Law and Transdisciplinarity

*Visiting Academic Researcher at Lauterpacht Centre for International Law,
University of Cambridge*

**A l'Être
En moi-même
S'il advient.**

**Échapper à l'enfermement
S'en sentir empêché
Retourner en soi-même
Et y parvenir malgré tout.**

Introduction

Au-delà de la grille des champs

*Nous ne cessons jamais d'être en voyage
Depuis l'instant de notre constitution jusqu'à l'infini.
Quand t'apparaît une demeure, tu te dis :
voici le terme ; mais à partir d'elle s'ouvre une autre voie
D'où tu tires un viatique pour un nouveau départ.*
Ibn 'Arabî

Seule la route connaît le chemin.
Edouard Glissant

Notre démarche est celle de quelqu'un qui ferait un voyage d'études dans une partie inconnue du monde : il décrit soigneusement ce qui s'offre à lui sur les chemins non frayés et non pas toujours les plus courts qu'il emprunte. (...). Dans le même esprit que ce voyageur, nous voulons être par la suite de fidèles témoins des configurations phénoménologiques et pour le reste garder une attitude de liberté intérieure, même à l'égard de nos propres descriptions.
Edmund Husserl

J'eus, enfant, la chance de grandir dans une grande maison entourée d'un grand jardin. J'y pouvais grimper dans les arbres, me cacher dans le carré de topinambours, y mener des expéditions punitives contre les merles. Le jardin s'ouvrait, du côté de la place de l'église, par un portail. A l'opposé, deux grilles, condamnées depuis longtemps et envahies par les ronces, s'ouvraient, l'une sur des jardins potagers, l'autre sur les champs. Souvent, la nuit, je rêvais que je cherchais à quitter l'enclos du jardin par la grille des champs. Cependant, une force inconnue me paralysait alors que j'allais y parvenir et me faisait échouer. Mes jambes ne m'obéissaient plus.

Soixante-dix ans plus tard, je pense y être à peu près parvenu, et cela sans m'en désormais cacher. Un récent rêve me l'a confirmé. Je peux désormais aller par les champs et, plus loin, m'enfoncer dans la forêt. A mon grand regret, j'ai cessé de grimper dans les arbres mais je mène toujours des expéditions, mu par l'esprit de contradiction, tel qu'il m'a été souvent reproché par certains membres de mon entourage proche, tel qu'il n'a jamais cessé de m'animer et de me faire vivre.

Je peux donc aujourd'hui m'enfoncer toujours plus profond dans la forêt. J'y trouve des choses merveilleuses et qui parfois ne peuvent se dire. Du haut de la colline, je peux voir le village, tassé sur lui-même dans le fond du val. Je m'interroge sur son avenir et me viennent à l'esprit des conjectures étranges par rapport à ce qui s'y dit sur la place du marché. Ces idées sont difficiles à exprimer

et c'est à cela que je me suis essayé dans ce livre. Ce sont les miennes, bien qu'abondamment nourries de celles qui garnissent ma bibliothèque et par mes conversations avec d'autres aventuriers de la vie. Elles valent ce qu'elles valent, mais cette progression à tâtons m'a conduit à des conclusions provisoires qui peuvent n'être pas totalement futiles.

oOo

La forêt au sein de laquelle je me suis éloigné du village, et peut-être égaré, ne se réduit ni à un profond sous-bois ni à une haute futaie ni même à un impénétrable maquis. C'est la forêt sacrée, la forêt des origines, où l'on ne peut entrer qu'en faisant silence et avec respect pour les êtres invisibles qui s'y dévoilent. Il faut, pour y cheminer, se débarrasser de tout ce qui encombre, et qui vient du village : certitudes, préjugés, habitudes. S'alléger de ce qui fait obstacle à la découverte du nouveau, de ce qui nous enferme dans les murs épais du présumé, de ce qui fait disparaître l'esprit critique au point que nous ne conservons même pas le souvenir d'une telle possibilité. Ouvrir les yeux, découvrir la vie telle qu'elle est, non telle qu'on nous a dit qu'elle était. Créer un monde personnel. Créer le monde qui sera le nôtre demain, si nous le voulons tel. Un vrai monde, non un monde imité ou simulé.

Cela est-il même possible ? Rien de moins certain. Nous sommes nés sous un certain climat, dans une certaine culture, dans une certaine période historique, dans un certain milieu. Tout cela nous semble aller de soi. Le travail de déconstruction prend du temps. Il s'accompagne d'un travail de construction de soi. Celui-ci est sans cesse à poursuivre. Qui, dans la forêt, s'arrête de progresser, retombe dans les certitudes et les habitudes dont il prétendait s'extraire. Mais il peut, dans sa progression, se fourvoyer et s'enfoncer dans des impasses. Il peut sombrer dans la folie. C'est pourquoi il lui importe de se confronter à d'autres aventuriers, croisés par hasard au détour d'un sentier, chacun concentré sur la démarche qui est la sienne, les yeux fixés sur le sol inégal et pierreux où il chemine. Ce n'est pas un cheminement solitaire, c'est la surprise de rencontres inattendues avec d'autres gyrovagues, qui obligent à s'arrêter un instant, qui sont l'occasion toujours fragile d'échanger des points de vue. Des rencontres parfois surprenantes et que le voyageur ne pourra oublier.

Ici, il faut aller un peu plus loin.

Partir dans la forêt, c'est essayer d'échapper au « on » que véhicule le dit du village. Le « on », c'est ce que nous sommes invités à croire sans chercher à réfléchir. C'est l'absence d'une pensée qui serait personnelle. Heidegger a bien décrit l'effort du *Dasein* pour échapper à ce qu'il se contentait de répéter et pour ainsi se construire en tant que sujet. Il lui faut apprendre à voir ce que « on » ne voit pas, à se demander pourquoi c'est ceci ou cela que nous sommes fermement invités à croire et non pas autre chose, à résister à la pente facile qui consiste à suivre « ce qui va de soi », à oser poser les questions impertinentes en lesquelles

beaucoup ne verront que des provocations inacceptables, dangereuses pour l'unanimité du « on » et la tranquillité prétentieuse des détenteurs du pouvoir : pouvoir économique, pouvoir politique, pouvoir communicationnel, pouvoir religieux. Il se retrouvera seul, ou à peu près seul, ne pouvant que difficilement se faire comprendre – sinon de quelques-uns, qui auront pris le risque insensé de le suivre dans ces contrées inconnues des gens du village frileusement enclos dans les murailles de leurs certitudes.

Il y en a toujours eu, de ces fous, qui prétendaient échapper à ce dit convenable et respectueux des usages. On pense à ce Soufi qui, tout entier dans son étreinte avec la divinité, s'en allait, par les rues de Bagdad, en proclamant « je suis Dieu ». Il ne se conformait pas au paradigme dominant imposé par le Khalife et cela lui coûta la vie. Les paradigmes dominants ont changé, mais ils sont toujours là : la science est nécessairement porteuse de progrès et doit être encouragée, l'abondance économique est le fondement du bonheur humain, l'Occident techno-industriel constitue le *sumum* de l'aventure humaine depuis ses commencements, les principes sur lesquels il repose présentent un caractère universel. Or, échapper au paradigme dominant, c'est d'abord s'interroger sur sa portée. La démarche qualifiée de scientifique présente-t-elle vraiment un caractère universel ? La neurobiologie nous en dit-elle plus sur la vie, et sur l'être humain, que le chamane selon les catégories mentales qui lui sont propres ? La vision du monde qui est la nôtre est-elle vraiment supérieure à celle qui anime ces populations que l'on dit volontiers primitives ? Aller par la forêt, n'est-ce pas aller à la rencontre de mondes et de manière d'être au monde qui sont différents de ce qui nous semble aller de soi mais qui n'est que l'aboutissement d'un devenir historique particulier ? Rencontrer l'inattendu, cela qui est incompréhensible mais cependant là, incontestablement là, et qui nous ramène au vrai. Il faut accepter, finalement, notre finitude par rapport à l'immensité de l'être et de la vie.

C'est aussi refuser de se laisser enfermer dans une manière de comprendre les choses. Il ne s'agit pas seulement de se laisser surprendre. Il s'agit également pour moi, cheminant dans la forêt, de me refuser à limiter la compréhension de ce que je crois discerner, là dans l'ombre, à ce que me suggère le dit du village. Le dit du village se veut « objectif » ; il fait confiance à un certain état de la pensée scientifique. Quand j'étais au collège, le professeur de sciences naturelles nous faisait disséquer des grenouilles ; elles étaient là, vivantes encore, fixées à une planche par quatre épingles et il fallait les inciser afin d'en voir battre le cœur ; heureusement, mes relations avec les grenouilles n'en sont pas restées à cette horreur « scientifique » et j'ai pu apprendre à les connaître d'un peu plus près – et entendre leurs joyeuses conversations nocturnes – dans l'étang où je me baignais avec elles - ainsi, mais plus rarement, qu'avec l'ondulante couleuvre. Il s'agit là d'un autre rapport avec la vie. Il me semble donc que la « méthode scientifique », avec ses normes, son système de croyances implicites et ses rituels, analyse, identifie et classifie des choses, mais qu'elle est incapable de comprendre la vie. Elle peut dire de quelles molécules est faite la rose mais elle est incapable

de comprendre la rose, cette rose-ci là-devant-moi.

Échapper à l'enfermement dans la méthode presque unanimement considérée par la société techno-industrielle comme la seule qui vaille conduit à se rendre dans l'inconnu d'autres façons de considérer l'être, qui ne peuvent facilement se dire. Il faut alors accepter de toujours avancer dans l'incertitude et la précarité de ce qui advient, toujours inattendu. Cette rose que voici, ce coucher de soleil que voici, ces montagnes embrumées de bleu que voici, ce visage souriant que voici, ne peuvent se comprendre qu'à la seule condition d'aller au-delà de la logique qui nous anime au sein du village. Cela exige de se laisser subvertir par une manière de comprendre qui excède l'ordre du monde tel qu'il nous faut nous en désenfermer. Il nous faut partir à la recherche de ce qui n'a pas de nom, porter notre attention sur ce qui semble inutile au villageois et que donc il ne voit pas, nous concentrer sur cela et lui trouver le sens que je lui donne et qui viendra éclairer le monde à la découverte duquel, avec d'autres, je suis en marche. Démarche artistique ou démarche spirituelle, peu importe le mot : il s'agit d'une découverte du sacré, tel qu'il a été chassé du village.

Tout, autour de nous, vise à nous dissuader d'aller plus loin dans la poursuite de cette quête aventureuse. Cela, en effet, nous éloigne de notre mode de vie ordinaire, des opinions que nous sommes invités à partager, du comportement que les institutions nous obligent à accepter et qui tendent ainsi à enchâsser notre façon de comprendre la vie. Il nous faut respecter le principe de l'école obligatoire, puis trouver un emploi, procéder à toutes sortes de démarches administratives, respecter le protocole d'intervention à l'hôpital si nous sommes malades, respecter notre « devoir électoral », souscrire (en ligne) une police d'assurance. Que sais-je encore ? Ne pas le faire, c'est aller au-devant de graves problèmes. L'ordre du village demande à être respecté. Plus : nous sommes invités à croire en sa légitimité et à lui faire confiance. Nous nous déchargeons de notre responsabilité personnelle sur des institutions. Nous confions à des entités impersonnelles le soin de penser à notre place. Nous nous fions à leur apparence bienfaisante pour nous débarrasser du souci encombrant de bien faire. Est vrai ce que proclame le journal de 20 heures à la télé. Ce qui nous est demandé, c'est de nous décharger de notre esprit critique. Partir dans la forêt, c'est prendre de la distance, c'est s'évader de la bienpensance générale. C'est ce que j'ai essayé de faire, sans être capable de mesurer jusqu'à quel point j'y suis parvenu.

Cela oblige à connaître la solitude, à accepter de susciter l'indifférence, l'incompréhension ou la réprobation furieuse. Il m'est arrivé de la subir et je pourrais citer telles personnes auxquelles je n'aurais pas l'imprudence de faire lire ces lignes. Trop dangereux. Imprécations. Silences gênés. Parlons plutôt du temps qu'il va faire demain. Essayer de penser par soi-même, hors des sentiers bien balisés, qu'il s'agisse de l'opinion qui s'exprime sur la place du village ou des « recherches » scientifiques avec lecture en double aveugle par les pairs, c'est être vite perçu et catalogué comme un traître ou comme un ahuri. Plutôt comme

un traître : ne pas suivre le troupeau, c'est introduire un facteur de désordre par rapport à la tranquillité publique. Et cela, les autorités politiques, économiques, religieuses, académiques et morales qui veillent sur le village n'aiment pas.

Accepter la solitude, cependant, ce n'est pas fuir la rencontre. Bien au contraire. Par le sentier qui traverse la forêt, menant on ne sait où, surgit une présence : celle d'un sanglier ou bien celle d'un autre marcheur. On ne se connaît pas mais on se reconnaît vite. Un simple regard y suffit et ce regard est essentiel. Ce n'est pas le rapport impersonnel avec un « on » quelconque répétant machinalement ce qui se dit sur la place du village, c'est un regard de vivant à vivant, un regard ouvert sur une rencontre, sur une découverte mutuelle de ce qui fait que nous nous comprenons. Et si nous nous comprenons, c'est en raison, et en raison seulement, de notre commune humanité, voire seulement de notre commune appartenance au vivant.

Qu'il était intense, le regard furieux que me jeta la petite grand-mère africaine, au seuil de sa case coiffée de chaume, après que j'aie éclaté de rire en voyant le bébé qu'elle berçait sur ses genoux faire pipi sur son beau pagne tout propre ! J'étais pour elle une sorte de martien ; elle était pour moi un être préhistorique, sorti de la forêt. Mais nous nous comprenions parfaitement. Ce fut un éclair fulgurant venu du profond de notre commune humanité. Nous ne pouvions pas nous comprendre par les mots, car nous ne parlions pas la même langue. Mais il y avait eu rencontre. Ainsi, d'abord vient le regard, ensuite, mais ensuite seulement, peut venir la parole, la discussion, l'échange d'idées, peut-être un élargissement de nos mondes respectifs par le croisement du regard avec celui de l'autre.

Et c'est ce regard échangé qui va permettre à chacun d'entre nous de se tourner vers ces lointains qui échappent à la vue des habitants du village, enfermés dans l'espace étroit de leurs certitudes, où rien de nouveau ne se produit jamais. Porter le regard plus loin, c'est aller au-delà de ce qui se dit sur l'avenir par les rues du village. C'est un avenir qui pourrait être très différent de ce qu'est aujourd'hui le « village mondial » de Mc Luhan. De cet avenir, nous ne pouvons rien dire. Il nous échappe. Nous pouvons affirmer avec certitude ce qu'il ne pourra pas être, mais nous ne pouvons pas imaginer ce qui n'a jamais été jusqu'à présent. Il nous faut marcher vers les horizons lointains masqués par la brume, essayer de découvrir ce qui se dissimule. Et c'est alors, en cette « promesse de l'aube », que se produit cette découverte : chercher à deviner l'au-delà du monde qui est le nôtre, c'est aussi se découvrir soi-même, à moins que ce ne soit en se découvrant soi-même que se découvre l'être du monde et ce qu'il pourrait être demain.

oOo

Peut-être le monde occidental est-il fondé sur un immense malentendu. Il y aurait le dehors du monde, là, autour de nous, s'offrant au regard, et le dedans

du monde, en chacun d'entre nous, dans le secret de son intimité. Nous avons cru que notre intelligence du monde était plus vaste que le monde lui-même, qu'il était possible de le disséquer à la manière de la grenouille selon le programme scolaire qu'il me fallait suivre malgré le rêve qui avait été le mien de m'échapper. C'est oublier que ce que nous croyons discerner à l'entour n'est pas le monde tel qu'il est mais ce que nous voyons de ce monde, c'est-à-dire un reflet de ce que nous sommes, de ce que nous voulons qu'il soit. En rien il n'est quelque chose d'objectif qui serait là indépendamment du regard que nous jetons sur lui, le sourcil levé, nous interrogeant sur ce que nous pouvons en faire pour notre propre usage. Le monde, là dehors, se réduit à un miroir du dedans de l'homme. Dès lors, partir dans la forêt, chercher à échapper au dit du village, c'est tenter de découvrir ce qui, de l'être du monde, se dérobe au regard du pêcheur, soucieux seulement de ramener un maximum de butin en son filet. C'est laisser là le prix des roses sur l'étal du fleuriste et contempler cette fleur inconnue, dont je ne sais si elle a un nom, qui je découvre là dans ma prairie, que je n'avais pas vu hier et qui n'y sera peut-être plus demain.

Et donc, voici que j'ai contemplé une chose sans nom. Revenant vers le village, je puis partager ma découverte. Ce ne sera pas avec n'importe qui. J'en ai fait l'expérience : certains ne me croiraient pas ; certains manifesteraient leur manque d'intérêt à l'égard de cela qui compte pour moi ; certains s'en moqueraient ou me prendraient pour un fou ; certains me regarderaient désormais avec méfiance. L'intime demande à être protégé. Ceci pour en arriver à ceci : je ne souhaite pas que ce que j'écris, là, sur mon ordinateur, soit lu par n'importe qui. Au moins sais-je que mon éditeur saura m'en préserver. Mais je souhaite, par contre, en faire confidence à quelques-uns, qui savent ce qu'est un sentier dans la forêt et l'aventure d'une déambulation dans le brouillard, hors de tout repère autre que ceux que l'on se donne. A ceux-là, j'espère seulement ne pas leur faire perdre leur temps. Leurs retours auront pour moi de l'importance. C'est à plusieurs, en effet, que nous parviendrons à échapper au dit du village. Il nous donc faut partager nos découvertes, faire société, passer de « je » à « nous » pour éviter de tomber dans le « on », échanger afin d'avancer – d'avancer ensemble vers quelque chose qui n'a pas encore de nom, ou bien qui n'intéresse personne parmi les habitants du village ou à quoi ils ne voient rien d'utile et que par conséquent ils ne cherchent pas à voir.

Et alors ? Alors, quand survient la catastrophe, aux Bastides blanches¹, les paysans sont stupéfaits. Ils restent hébétés. La source s'est tarie, l'on ne sait pourquoi ; l'orage gronde ; le feu a gagné la colline ; on ne sait que faire. Et pourtant, ce vieux sorcier de Janet savait. Son regard portait au-delà de l'attente de la prochaine récolte. Il voyait des choses, mais personne ne songeait à prêter attention à ce qu'il disait, chacun étant trop occupé par ses tâches quotidiennes. Et voilà, maintenant qu'il repose sur son lit de mort, qu'obstinément il se tait.

¹ Jean Giono, *Colline*, Le Livre de poche, première édition : 1960.

Cela n'est pas nouveau : ce vieux fou de Noé préparait un bateau qui, à l'évidence, ne servirait à rien. L'un et l'autre se tenaient au-delà du monde connu, du monde limité par l'utilité immédiate, par la seule prise en considération de ce qui n'excède pas l'habitude et la routine, la croyance en l'objectivité de ce que laissent imaginer les croyances qui fondent le village.

Et donc, ceci pour en arriver à cette conclusion : l'avenir du monde ne saurait se fonder sur le dit du village et sur les croyances qui l'encastrent. Voyez les paysans des Bastides blanches s'affairer, face au désastre, à remplir des seaux d'une eau qu'il faut aller chercher désormais très loin. Trop tard. Les croyances qui ont conduit l'Humanité là où elle se trouve aujourd'hui enfermée, à la suite de l'Occident, ne sauraient fonder son avenir. Les solutions que suggèrent ces croyances ne peuvent prévenir le désastre auquel elles ont non intentionnellement conduit. « Développement durable », « énergies renouvelables » : autant de façons de ne rien faire. Penser l'avenir consistera nécessairement à penser autrement le monde. La transdisciplinarité est un pas en ce sens : les contradictions en lesquelles se débat la civilisation techno-industrielle ne peuvent trouver une issue qu'à un autre niveau de réalité. Cet autre niveau de réalité n'est pas à rechercher autour de nous mais au-delà de l'entendement en lequel le village cherchait à enfermer le monde. Une révolution s'impose, et s'imposera d'elle-même. Mais cette révolution consistera en une *métanoïa*. Elle ne saurait consister à modifier « l'ordre des choses » tel qu'il paraît lorsque nous jetons les yeux autour de nous, qu'il s'agisse de l'ordre politique, économique ou religieux, mais exige un changement de regard. Il nous faut rentrer en nous-même, débattre avec nous-même, puis saisir le regard de l'autre afin d'avancer ensemble vers quelque chose de confus, qui ne peut se dire et qui nous échappe à l'un et à l'autre parce que notre entendement est plus petit que l'Être.

oOo

D'où le fil conducteur de ce livre.

Il y sera question d'abord de la logique qui est la nôtre, au moins en Occident. Cette logique, venue d'Aristote, nous paraît aller de soi. C'était la seule logique admissible, face aux errances des peuples « primitifs ». Elle s'identifiait à l'avènement du « village mondial ». Ce n'est que depuis peu qu'il est permis d'affirmer qu'en rien elle ne présente un caractère universel. La logique ne se confond pas avec l'intelligence, et il est d'autres intelligences possibles de notre rapport à l'Être. Cela pose une question décisive : quelle est la norme du vrai ? Sans doute n'y en a-t-il pas d'universelle. Le principe de falsifiabilité énoncé par Karl Popper vaut sans doute à l'intérieur de certaines limites qui sont celles de la crédibilité que nous accordons au savoir scientifique, mais il ne signifie rien au-delà, et je donne sur ce point raison à Feyerabend. La vérité est une compréhension qui se construit selon une démarche propre à chacun d'entre nous et qui ensuite, mais ensuite seulement, se partage au-delà de la rencontre et au

terme d'un dialogue.

Ces limites de la logique occidentale nous permettent d'affirmer que nous assistons aujourd'hui, à travers les péripéties qui nous la masquent, à la fin d'un monde. Il est permis de penser que nous assistons à la fin de l'hégémonie occidentale, aujourd'hui résumée en l'*imperium* étatsunien sur le reste du globe terrestre, telle qu'elle s'est exercée durant quelques trois cent ans. C'est un évènement considérable. Mais il y a plus. Nous assistons peut-être (et même certainement), au-delà de cet effondrement géopolitique, à un effondrement civilisationnel. L'Humanité ne pourra pas se comporter demain comme elle l'a fait depuis la fin du XVIIIème siècle et la « révolution industrielle ». Cela ne veut pas dire que nous assisterons seulement à des changements dans ses modes de vie et dans sa façon d'occuper son espace sur la planète Terre. Cela veut dire qu'elle sera conduite à habiter autrement le monde, à organiser différemment ses rapports avec le reste du vivant et à se donner des fins différentes de celles qui l'occupent prioritairement aujourd'hui.

Cela nous obligera à prendre nos distances par rapport aux mascarades, aux mensonges, à l'oubli du vivant, et même du réel, dans lesquels s'enfonce l'Humanité techno-industrielle. Cette prise de distance ne pourra s'effectuer en utilisant les codes en usage dans le village et qui conditionnent son existence même. Il nous faudra plonger à l'intérieur de nous-mêmes, dans notre forêt intérieure, afin d'y trouver de quoi inventer, avec d'autres, ce que pourrait être un village différent. Mais ce village, nous ne pouvons dire en quoi il consistera. Nous ne le savons pas car cela reste à inventer. La seule chose que nous sachions, c'est qu'il sera nécessairement différent et qu'il est non seulement inutile, mais dangereux, de s'en remettre, pour le faire advenir, aux institutions existantes, aussi prestigieuses, anciennes, évidemment utiles et bienfaitantes soient-elles.

J'aimerais glisser ici ce que, de l'hôpital psychiatrique où il avait été illégalement emprisonné, écrivait Claude Eatherly à son correspondant, le philosophe allemand Günther Anders. Le 6 août 1945, Eatherly embarque comme navigateur dans un avion qui a été préalablement béni, en vue de ce qu'il croit être une mission d'observation de routine au-dessus d'Hiroshima. On connaît la suite, et il ne s'en remet jamais :

« Bien que n'ayant été, je l'espère, en aucun cas un fanatique religieux ou politique, je suis convaincu depuis quelque temps que la crise que nous traversons tous appelle un profond réexamen de l'ensemble de nos valeurs et de nos engagements. Dans le passé, il a parfois été possible pour les hommes de vivre "en roue libre" sans se poser trop de questions essentielles sur leur façon de penser ou d'agir - mais il est dorénavant clair que cette époque est révolue. Je pense au contraire que nous approchons à grand pas d'une situation dans laquelle nous serons obligés de réexaminer notre désir d'abandonner la responsabilité de nos pensées et de nos actions à des institutions telles que les partis politiques,

les syndicats, l'Église ou l'État »¹.

Il nous faut, si nous ne voulons pas nous faire les complices de meurtriers à grande échelle, adopter l'attitude d'Eatherly. Il nous faut nous éloigner autant que possible de ce qui semble aller de soi selon le dit du village. Il nous faut échapper à l'enfermement en gagnant la forêt après avoir franchi la grille des champs, même encombrée de ronces. Je l'ai fait à la sauvette, puis plus ouvertement. Cela m'aura pris plus de soixante-dix ans. J'ai dû, bien souvent, me dissimuler. J'espère n'avoir pas fini mon échappée. Regarder en soi-même et regarder autour de soi ne sont qu'un seul et même acte. Avancer. Toujours avancer. Mais ne pas avancer seul. Avancer à plusieurs, de la diversité qui est la nôtre vers l'unité de l'Être. Et ainsi, toujours à plusieurs, contribuer, à notre mesure, au sauvetage de l'humanité et de l'Humanité².

¹ Günther Anders, *Hiroshima est partout*, tr. fr., le Seuil, 2008, p. 316. Lettre du 12 juin 1959.

² Quelques points pour terminer. D'abord ce livre est un essai. Je me suis dispensé de multiplier les références bibliographiques relatives à des livres lus ou non lus qui sont gages de sérieux dans le monde académique. Secondement, par humanité, je désigne ce qui devrait animer chacun d'entre nous et par Humanité l'ensemble de l'espèce humaine présente sur terre. Et enfin, Homme ou Humain désigne indistinctement le glébeux, tel que selon la Genèse, dans la traduction d'André Chouraqui, il a été fait homme et femme.

Chapitre 1

Le regard et la chose

**Toute civilisation se veut universelle.
Universelle la logique qui l'anime.
Universel le dessein dont elle se recommande.
Puis vient le jour où tout cela s'effondre
Dans la redécouverte de la diversité humaine.**

1.1. D'une logique à l'autre

**Il y avait ceci et ceci
Ceci ou cela
Et voici que ceci peut être cela
Être et non-être
A d'autres niveaux de la réalité
En d'autres lieux que celui où nous nous tenons.**

1.1.1. Comment faut-il ranger sa bibliothèque ?

A plusieurs reprises, par suite d'un déménagement, il m'est arrivé de me trouver confronté à un empilement de cartons pleins de livres et aux rayons vides sur lesquels il me fallait les ranger. Cela peut sembler simple mais cela ne l'est pas. Il suffirait, semble-t-il *a priori*, d'établir des critères de rangement. Ce serait, par exemple ; la taille des volumes, ou l'initiale du nom de l'auteur, ou encore, la date de parution. Pourquoi pas ? Mais il se pourrait que ce ne soit pas satisfaisant à l'usage. Il ne faut pas oublier, en effet, que la bibliothèque est faite pour être utilisée.

On pourrait ainsi reléguer hors de portée, tout en haut, les ouvrages qu'il faut bien conserver, pour d'obscures raisons, mais dont on sait qu'il y a peu de chances pour qu'on aille les consulter. C'est là un critère pratique, mais il reste tous les autres, dont il se peut qu'on ait l'utilité. La bonne idée, alors, semble de les classer par catégories : philosophie, théologie, physique, biologie, anthropologie, sociologie, économie, histoire (ancienne), histoire (contemporaine). Ailleurs, dans une autre pièce, seront emmenés les romans et les livres d'art. Ce principe ayant été établi, il reste à le mettre en œuvre. Mais cela pose un problème de frontière entre les disciplines. Tel ouvrage relève-t-il de l'anthropologie ou de la philosophie ? Tel autre, de l'économie ou de la sociologie ? Ceci sans compter *Antigone* ; s'agit-il d'une pièce de théâtre ou d'un texte philosophique ? Ce qui me conduit au *Banquet* de l'un et au *Procès* de l'autre. Faut-il alors multiplier les rubriques, ou constituer un rayon d'inclassables ?

A cela s'ajoute un autre problème. J'avais imaginé qu'il ne fallait pas placer le *Dictionnaire de la langue philosophique* de Foulquié et Saint-Jean au rayon le plus inaccessible. Or, à l'usage, il se trouve que je ne m'y réfère pratiquement jamais depuis que j'ai compris le bon usage de l'intelligence artificielle. Et donc, cet épais volume me prend inutilement de la place. En revanche, je ne sais plus où mettre les livres de « spiritualité » médiévale et orientale, le rayon prévu étant déjà amplement rempli. Donc, cela signifie que le classement et les emplacements correspondants doivent tenir compte du cours de mes réflexions et de mes travaux. Or, je ne saurais les prévoir à l'avance. Il me faudrait ainsi anticiper sur l'imprévisible. A défaut, j'en viens alors à multiplier les bricolages axiologiques de circonstance. Mais voici que les textes soufis (rubrique spiritualité) se retrouvent à l'opposé des textes sur la pensée islamique et du livre d'Henri Corbin (rubrique philosophique). J'en arrive à une parfaite incohérence qui conduit à ce que je passe de plus en plus de temps pour retrouver ce livre égaré dans la rubrique « histoire » alors qu'il pourrait tout aussi bien figurer sur le rayon « science politique », si ce n'est que celui-ci déborde déjà sur le rayon voisin, théoriquement consacré à l'écologie.

Ce problème existentiel m'a conduit, à défaut d'une solution qui se voudrait définitive, aux conclusions que voici :

1 - les choses (par exemple les livres), chacune avec les caractéristiques qui lui sont propres, ne parviennent que difficilement à trouver une place univoque dans le classement que nous imaginons afin de les trier et de les classer selon les critères de jugement que nous imaginons pour cela. Ou, dit autrement, nos critères de classement ne parviennent pas à rendre compte de la réalité dans toute son étendue. Husserl (rubrique philosophie) avait raison. Il existe une part changeante et irréductible d'arbitraire qui tient à mon regard.

2 - Les catégories que nous imaginons ont certes toute leur utilité. Mais il faut se garder de leur prêter un caractère trop absolu. Elles doivent supposer des exceptions, par exemple en ce qui concerne les ouvrages de tel ami auquel je tiens à rendre hommage en les plaçant sur un rayon aisément accessible. Les critères de classement, donc, se trouvent liés à l'utilité que j'y trouve ou aux souvenirs qui s'attachent à telle ou telle lecture, de sorte qu'un autre que moi rangerait différemment sa bibliothèque, même s'il s'y trouvait exactement les mêmes livres, ce qui est une supposition saugrenue. Le classement, donc, dépend de ma réflexion, non pas seulement de la nature propre aux choses à classer.

3 - La pertinence du classement et des catégories qui le fondent change avec le temps. Ce changement est fonction (mais pas seulement) de l'évolution de mes préoccupations, qui me conduisent à délaisser le contenu de tel rayon cependant que tel autre déborde. Peut-être alors me faudrait-il modifier mes critères de classement et d'emplacement (par exemple reléguer Popper tout en haut des rayonnages). Autrement dit, la bibliothèque vit au rythme de mes questionnements et j'y trouve les mêmes incertitudes. Il s'y mêle une part de hasard car ce n'est jamais d'une façon qui pourrait être qualifiée de rationnelle

que je commanderai, à un ami qui là m'interroge, tel ouvrage de tel auteur plutôt que tel autre d'un autre auteur.

Ces interrogations, tels qu'elles portent sur ma bibliothèque, sont probablement transposables et généralisables : elles préjugent de ma façon de voir le monde, tel qu'il s'offre à moi et qu'ensuite je cherche à l'interpréter. Cela me place dans un entre-deux instable, comme l'est toute progression dans un espace inconnu qui se présente pas à pas. Il ne me faut pas céder à une interprétation *a priori* de ce que je découvre et m'y laisser enfermer ; mais tout à la fois, il me faut bien essayer de comprendre. Cette démarche qui pourrait être qualifiée de phénoménologique correspond à ce que j'essaye de signifier en faisant la distinction entre le village d'où je viens et la forêt dans laquelle je m'enfonce.

Il en résulte que je ne saurais dire si ce sont les circonstances ou le cours de mes réflexions qui m'ont conduit à retrouver, perdu au fond du rayon consacré au savoir scientifique contemporain, non loin de la collection des ouvrages d'Edgar Morin, la *Théorie générale des systèmes* de Ludwig von Bertalanffy, dont la lecture que j'en fis remontait à une quarantaine d'années.

Et donc, j'y ai retrouvé des passages que j'avais déjà abondamment soulignés. Ces passages portent pour la plupart sur les rapports entre les mots et la chose qu'ils désignent. Ce qu'il dit, c'est qu'une même chose peut être dite de multiples façons très différentes les unes des autres. Ce masque africain, là devant moi, est à mes yeux une œuvre d'art ; mais tel n'était pas le cas pour celui qui le portait lors des cérémonies nocturnes autour du feu : c'était pour lui un objet de culte. Cette lanterne japonaise, là dans mon jardin, est également pour moi une œuvre d'art ; mais c'est un perchoir aux yeux des tourterelles qui s'y viennent poser. Et donc, la chose ne préjuge pas de la variété des catégories selon lesquelles nous la classons. Nous construisons des mondes comme je tente de ranger ma bibliothèque. Et il en va ainsi des théories par lesquelles nous tentons de même de comprendre la vie. Selon un auteur (Whorf) que cite Bertalanffy dans son ouvrage :

Les types linguistiques déterminent eux-mêmes ce que l'individu perçoit dans le monde et ce qu'il pense. Du fait que ces types varient beaucoup, les modes de pensée et de perception dans les groupes qui utilisent des systèmes linguistiques différents aboutiront à des visions du monde fondamentalement différentes.

Nous nous trouvons alors devant un nouveau principe de relativité ; (...) tous les observateurs ne sont pas amenés à la même image de l'univers par la même preuve physique, à moins qu'ils n'aient le même arrière-plan linguistique. Si nous découpons et si nous organisons l'étendue et le cours des événements comme nous le faisons, c'est en grande partie parce que nous sommes face à une convention d'agir ainsi, à travers notre langue maternelle, ce n'est pas à cause d'une classification visible

par tous de la nature elle-même.¹

De cela, Bertalanffy tire des conclusions dont la portée va plus loin que le rangement de ma bibliothèque. Notre science, veut-il dire, est liée à la façon dont nous nous exprimons. Et donc, un Chinois ou un Japonais, qui s'expriment dans une langue et selon une écriture très différente des langues et de l'écriture occidentale, en viendront à penser le monde selon des schémas de compréhension nécessairement différents :

La ligne de pensée mécaniste enracinée, qui s'est trouvée en difficultés face aux développements scientifiques modernes, est une conséquence de nos catégories et de nos habitudes linguistiques spécifiques.²

Notre façon occidentale de penser le monde, d'en organiser la compréhension que nous en avons, a donné lieu ainsi à de brillantes théories. A ces théories, nous avons tendance à conférer un caractère universel par opposition à d'autres façons de nous représenter le monde, par exemple à la manière dont le fait un chamane ou un moine tibétain : *il faut sans cesse remémorer que $E = mc^2$ n'est qu'une conception grammaticale de la réalité en termes de catégories morphologiques du discours indo-européen.*³

Cet universalisme, par lequel la civilisation occidentale s'est crue supérieure aux autres, est pourtant fallacieux. C'est une illusion, et c'est bien ainsi que le pensent les représentants de ces civilisations que nous avons tendance à mépriser en les qualifiant de « traditionnelles ». La philosophie de Kant ne peut pas présenter un caractère universel ; c'est le discours d'un philosophe allemand du XVIII^{ème} siècle finissant. Elle exprime ce qui pouvait se dire à Königsberg. Mais ce qui pouvait alors se dire à Königsberg n'est qu'une façon parmi d'autres de dire le monde ; et il n'est pas impossible que cette façon de le dire, après avoir eu alors toute sa valeur dans le contexte de l'époque, soit devenue un obstacle pour dire ce qu'il est aujourd'hui devenu, tel qu'il se présente à nous, porteur de caractéristiques nouvelles et de questionnements nouveaux :

Selon les thèses de Kant, (...), la science, fondée aussi sur ces catégories, est également universelle. La science physique utilisant ces catégories a priori, c'est-à-dire l'espace euclidien, le temps newtonien et la causalité déterministe stricte, se résume essentiellement en la mécanique classique qui se trouve donc être le système de connaissance absolu et qui s'applique à tous les phénomènes aussi bien qu'à tous les types mentaux d'observateurs. (Or), il est bien connu que la science moderne a reconnu, il y a longtemps, qu'il n'en est pas ainsi. (...). C'est en ce sens que notre

¹ Ludwig von Bertalanffy, *Théorie générale des systèmes*, tr. fr. Dunod, 1984, p. 227.

² Op. cit., p.230.

³ Op. cit., p. 231.

vision scientifique du monde n'a qu'une valeur relative. Les concepts fondamentaux, etc., expriment notre type de pensée occidentale et ne correspondent pas à la vision du monde des autres civilisations.¹

Ce qui ainsi semble valoir en un temps donné, dans des circonstances données, à l'intérieur de limites données, deviendra alors un obstacle à la compréhension, en un autre temps, en d'autres circonstances, dans le cadre de limites différentes, du monde que nous cherchons à comprendre, c'est-à-dire à interpréter en fonction de ce que nous sommes :

C'est la préoccupation du temps qui engendre l'orientation historique de l'esprit occidental, exprimée par l'influence dominante de l'horloge, par la biographie de l'individu, par la perspective énorme de l'« histoire du monde », de l'historiographie à l'histoire culturelle, à l'anthropologie, à l'évolution biologique, à l'histoire géologique et enfin à l'histoire astronomique de l'univers.²

Bertalanffy en vient à l'origine de nos systèmes de compréhension du monde. Elles se fondent selon lui sur deux composantes. Et d'abord une composante physiologique. Nous ne voyons pas le monde comme une quête ou comme un ours. Nous le voyons comme des humains, c'est-à-dire avec les différents sens dont nous disposons et quelques reflexes de survie hérités de nos ancêtres. Ensuite une composante culturelle. Or, la culture change avec le temps. Ce qui était admis hier ne l'est plus nécessairement aujourd'hui, et ce qui va de soi aujourd'hui paraîtra peut-être étrange demain, voire même incompréhensible. L'universalisme occidental pourrait ainsi se réduire un jour à une folle prétention, et avec lui sa conception de ce qui est « scientifique », et par conséquent digne de foi, par opposition à d'autres façons de dire le monde qui, n'étant pas scientifiques selon la signification que nous donnons à ce mot, ne sauraient être telles. Et donc il nous faut admettre que notre savoir scientifique est un système de symboles parmi d'autres :

La perception est universellement humaine, déterminée par l'équipement psychophysique de l'homme. La conceptualisation est limitée par la culture car elle dépend des systèmes symboliques que nous appliquons.³

La théorie générale des systèmes se présente ainsi comme un effort pour sortir du modèle newtonien, cartésien et kantien qui enferme la pensée occidentale et l'empêche d'accéder ainsi à d'autres niveaux de compréhension de la réalité. Ce qui est ici intéressant, c'est que ce diagnostic, fondé dans l'immédiat

¹ Op. cit., pp. 230 et 238.

² Op. cit., p.239.

³ Op. cit., pp. 241-242.

après-guerre (la *General System Theory*, dans sa première édition, est datée de 1968 tout en se fondant sur des idées esquissées dès la fin des années trente), entre en résonnance avec la démarche de nombreux milieu scientifiques, philosophiques et culturels de l'époque. On ne citera ici que le Colloque de Cordoue, « Science et conscience »¹, organisé en 1979 par Michel Cazenave avec la participation, notamment, de David Bohm, Hubert Reeves, Karl Pribram, Fritjof Capra et d'autres.

C'est de cette même démarche que relève l'approche transdisciplinaire telle qu'elle a été formulée sous sa forme canonique par Bassarab Nicolescu et la fondation du CIRET en 1987². On remarquera ici que cette approche, fondée sur le rejet du principe aristotélécien du tiers exclus, se trouve déjà implicitement abordée par Bertalanffy. Selon lui, le système, en effet, peut être décrit de deux façons différentes ; d'abord, vu de l'extérieur, moyennant quoi il prend la forme de variables discrète – OUI ou NON ; soit de l'intérieur, moyennant quoi les variables prennent alors une forme continue, un espace se trouvant ainsi ménagé entre le OUI et le NON :

*Les concepts du « tout ou rien » de la logique traditionnelle sont insuffisants en face du concept fondamental de continuité en analyse mathématique.*³

Et il en donne un exemple :

*Les corpuscules et les ondes sont deux aspects légitimes et complémentaires de la réalité physique qui, dans certains phénomènes et sous certains aspects doivent être décrit d'une façon, et dans d'autres, de l'autre façon.*⁴

Notre mode de pensée, observe Bertalanffy, a cessé d'être homothétique à ce qu'il désigne ; il est ainsi devenu un obstacle à la compréhension du monde, tel que celui-ci s'offre à nous :

Les concepts du « tout ou rien » de la logique traditionnelle sont insuffisants en face du concept fondamental de continuité en analyse mathématique. (...). La réalité ultime est la réunion des contraires ; toute affirmation ne tient que d'un certain point de vue, n'est que d'une validité relative, et doit être complétée par une affirmation antithétique partant

¹ *Science et conscience, les deux lectures de l'univers*, Stock, 1980.

² Centre international de recherches et d'études transdisciplinaires. Hubert Reeves et Michel Cazenave figurent parmi les membres fondateurs.

³ Op. cit., p.250.

⁴ Op. cit., p. 251.

de points de vue opposés.¹

Mais alors, s'il n'est de vérité que relative, cela signifie que tout le *corpus* des savoirs occidentaux, et notamment des savoirs scientifiques, demande à être relativisé. Il ne saurait être conçu comme l'ultime aboutissement d l'expérience et de la réflexion humaines. Les autres civilisations ont aussi leur part de vérité, mêmes si celle-ci nous paraît étrange, incompréhensible – ou ridicule - au regard de nos propres normes culturelles et de notre propre expérience de la réalité :

Notre vision du monde n'a qu'une valeur relative. Les concepts fondamentaux, etc., expriment notre type de pensée occidentale et ne correspondent pas à la vision du monde des autres civilisations. (...). Dans d'autres cultures humaines et dans des intelligences non humaines, des types de « science » fondamentalement différents peuvent être possibles, représentant d'autres aspects de la réalité aussi bien ou même mieux que ne le fait notre soi-disant image scientifique du monde.²

Dans cette perspective, que Bertalanffy qualifie de « perspectiviste », on retiendra ici que la logique binaire est radicalement insuffisante pour la compréhension du système en tant que système ; et ceci appelle un étagement de niveaux de réalité, tout aussi « réels » les uns que les autres, irréductibles les uns par rapport aux autres et moyennant leur compréhension dans le cadre d'une réalité plus complexe que ne le supposait la vision réductionniste du réel à laquelle conduisait la physique classique et la philosophie kantienne. Les éléments de ce qui constituera l'approche transdisciplinaire sont déjà là, à quelques années de distance dans leur formulation. Il reviendra à Bassarab Nicolescu de la mettre en forme et d'en développer les conséquences à la fois ontologiques et pratiques³.

Au terme d'une telle réflexion, nous voici libres. Nous n'avons plus à nous sentir tenus par le dit du village. Ce qui se prétendait universel n'est plus qu'une vision provinciale de l'être du monde. Nous avons échappé à l'enfermement. Il nous est possible désormais de nous en aller par les chemins hasardeux de la forêt explorer d'autres formes d'entendement. Nous allons pouvoir, à la logique usuelle, telle qu'elle nous est familière, opposer d'autres formes de logique. Nous allons, à la réalité telle que nous la voyons et telle que nous la comprenons dans les rues du village, pouvoir opposer d'autres regards et d'autres formes de compréhension.

Cela nécessitera de nous montrer rigoureux et de ne parler que de ce que

¹ Op. cit., pp 250 et 252.

² Op. cit., pp. 238 et 251.

³ Bassarab Nicolescu, *Nous, la particule et le monde*, Le Mail, 1985 ; *Qu'est-ce que la réalité ? Réflexions autour de l'oeuvre de Stéphane Lupasco*, Liber, 2018 ; v. aussi Alain Depaulis, *Naissance de la transdisciplinarité*, L'Harmattan, col. Logiques sociales, 2024.

nous voyons, là devant nous, à l'évidence, par opposition à ce que disent ceux-là qui, par habitude, par intérêt ou par négligence, préfèrent regarder ailleurs. Cela nécessitera par exemple de prendre garde à ces joujoux mortels, dissimulés dans les ruines d'Angkor avant leur déminage, aux abords du chemin. Cela nous exposera à découvrir nombre de choses qui n'ont pas encore de nom et qui viendront bouleverser notre vision du monde. Cela nous exposera aux ricanements, à l'incompréhension, à l'indifférence ou, au contraire, aux réactions furieuses des gens du village, peu pressés d'aller voir ailleurs ce qui s'y passe.

Un soir à Rio de Janeiro, à la veille d'une conférence que je devais y donner, j'avais été invité par un membre de l'Académie brésilienne des lettres à boire un verre chez lui ; je lui disais innocemment, contemplant de sa terrasse les reflets du coucher de soleil sur la baie : « voici une belle soirée d'automne » ; ceci me valut la réponse suivante : « pour vous, c'est l'automne, mais pour nous c'est le printemps ». En 2023, me trouvant à Moscou, cependant que grondaient en Occident les rumeurs d'une rapide défaite de la Russie, l'évocation que j'avais faite des « sanctions occidentales » à la patronne d'une boutique portant le nom d'une marque française de luxe me valurent cette réplique amusée : « les sanctions ? C'est un mythe ! » Dans le train menant de Pékin à Lhassa, voici un peu plus longtemps, je découvris dans un guide touristique français que je croyais pouvoir consulter en confiance qu'une telle ligne ferroviaire ne pourrait jamais être construite parce que c'était technologiquement impossible. Les chemins par la forêt sont pleins d'imprévus, qui nous obligent constamment à revoir ce que nous croyons savoir ou que nous avons appris des gens du village.

Et ceci me ramène au problème du classement de ma bibliothèque. Il n'y a pas de bon classement, qui pourrait être définitif et rationnel. Il ne peut que sans cesse évoluer au gré de mes lectures. C'est ma bibliothèque, non pas une bibliothèque municipale, qui doit obéir nécessairement à certaines prescriptions couramment admises. Et donc, il ne peut qu'y régner un certain désordre en même temps qu'un effort permanent de remise en ordre ; ceci « entre le cristal et la fumée »¹, comme disait Henri Atlan, dont je ne sais toujours pas s'il faut classer l'œuvre dans la rubrique « scientifique » ou dans celle qui traite de « spiritualité ».

1.1.2. Logique binaire et philosophie du non

La logique binaire est celle qui, en Occident, nous anime dans la vie de tous les jours au point qu'elle semble aller de soi et être la seule qui soit concevable. Cette logique a été formulée par Aristote et reprise telle quelle depuis lors. Elle se fonde sur trois principes :

- le principe d'identité : A est A,

¹ Henri Atlan, *Entre le cristal et la fumée*, Le Seuil, 1979.

- le principe de contradiction : A n'est pas non-A,
- le principe du tiers exclus : c'est soit l'un soit l'autre.

Cette logique impose toutefois, comme un préalable, qu'une chose quelconque entre dans l'une ou l'autre des catégories que notre entendement nous suggère. Cette chose, là devant moi, entre dans la catégorie des roses qui entre elle-même dans la catégorie des fleurs. Nous dirons qu'il s'agit là d'une vision conceptuelle du réel. La rose qui est là, absolument unique en ce qu'elle est, et elle seule, devient une rose parmi d'autres roses et d'autres fleurs. Elle cesse d'être unique pour n'être plus qu'une rose parmi d'autres roses. Ce travail de l'esprit une fois effectué, nous pouvons additionner cette rose et une autre rose, ce qui fera deux roses. Notre vision quantitative de la réalité implique donc la construction d'un système de concepts et toutes nos additions portent non pas sur les réalités telles qu'elles sont là-devant mais sur les concepts à travers lesquelles nous les concevons.

Il s'agit donc d'un réductionnisme puisque de la chose nous ne retenons que certaines caractéristiques qui sont celles à partir desquelles nous effectuerons nos classements, et donc les tris qu'ils nous permettront de faire. Notons ici que les outils informatiques nous permettent aujourd'hui de les effectuer à une très grande vitesse et d'aboutir à un résultat beaucoup plus rapidement que si le comptage se faisait manuellement. Ce résultat peut être très abouti, ce qui suppose un dispositif de stockage des données très étendu, puis d'un système de mise en ordre très rapide. Le seul problème, c'est qu'une telle perfection dissimule le fait qu'elle traite non pas de faits, tels qu'ils sont là-devant, mais de notre façon de les comprendre, après n'en avoir retenu que certaines caractéristiques. Les *data* ne relèvent pas de la réalité mais de notre compréhension de la réalité. Il y a donc réduction du réel à notre façon de le concevoir. On notera qu'il ne s'agit pas d'un problème très nouveau et que Saint Thomas d'Aquin, quelque part dans sa *Somme théologique*, s'en inquiétait déjà.

Nous attribuons l'origine de cette logique binaire à Aristote, et pourtant un examen plus attentif nous apprend que le Stagirite ne s'y est pas laissé enfermer. La logique « aristotélicienne » se heurte en effet à l'épreuve du temps. Suis-je aujourd'hui celui que j'étais hier ? Si c'est le cas, c'est que je n'ai pas changé, et pourtant il semblerait, à ce que disent certains, que j'aie un peu vieilli. Mais si j'ai vieilli, n'est-ce pas que je ne suis plus celui que j'étais autrefois ? Et pourtant, je dispose d'une carte d'identité et l'on peut me reprocher des actes que j'ai commis il y a longtemps.

A ce problème, les philosophes présocratiques s'étaient déjà heurtés. On ne se baigne jamais dans la même eau, et pourtant c'est du même fleuve qu'il s'agit. Une flèche se trouve toujours, à un moment donné, en un point précis de l'espace, et pourtant, elle se meut d'un point à un autre. A ce paradoxe, Aristote répond avec beaucoup d'habileté. A travers le temps qui passe, ma forme reste identique mais la matière dont elle est constituée cesse d'être la même. C'est ce

que l'on appelle l'hylémorphisme. Autrement dit, je suis et je ne suis plus le même que celui que j'étais il y a vingt ans. Et donc, il est injuste d'attribuer à Aristote et à ses successeurs, que ce soit Averroès ou Saint Thomas d'Aquin, ce qu'il serait plus avisé d'attribuer au positivisme issu de la pensée cartésienne. Au fond, le double principe d'identité et de non-contradiction ne peut s'appliquer dès lors que l'on considère la vie, et non plus les concepts par lesquels nous essayons d'en rendre compte dans le cadre de catégories plus ou moins arbitrairement constituées dans le cadre du « on » collectif dont s'inquiète Heidegger¹.

Cette difficulté à insérer le principe d'identité dans le temps a donc amené le Stagirite à s'interroger sur sa pertinence. Une chose pourrait-elle être ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas à la fois. Manifestement, Aristote a été en contact ici avec la pensée indienne et avec le tetralemme, dont nous examinerons un peu plus loin le principe et qui est le suivant : « il est manifeste qu'avec lui la recherche est sans objet puisqu'il ne dit rien. En effet, il ne dit ni « ainsi » ni « non ainsi » mais « ainsi et non ainsi », et de nouveau il nie les deux ensemble en disant « ni ainsi ni non ainsi »; sinon, en effet, il y aurait déjà quelque chose de défini. Si en outre, chaque fois que l'affirmation est vraie, la négation est fausse et, chaque fois que celle-ci est vraie, l'affirmation est fausse, il ne serait pas possible d'affirmer et de nier en même temps la même chose avec vérité². »

Ce qui fait reculer Aristote, c'est l'appel à l'idée de vérité comme à un absolu. Le vrai peut-il être à la fois vrai et non vrai ? Tout dépend ici ce que l'on entend par « vrai ». S'il s'agit d'un absolu, il s'agit d'une absurdité ; mais le vrai n'existe pas en soi. Il ne s'agit pas d'une réalité ontologique. Ce qui existe, ce sont des événements qui peuvent paraître vrais ou non vrais, ou encore, des propositions ou des théories qui peuvent être tenues pour vraies ou non vraies. Elles le sont alors à partir d'un certain jugement, qui les soumet à certains critères d'appréciation. Mais ce qui était vrai au regard d'un certain critère peut être non vrai si on le soumet à un autre. Reste l'événement lui-même. Le problème, c'est qu'on ne le perçoit pas tel quel mais toujours à partir de l'interprétation que nous donnons du réel dans lequel nous baignons. Et donc, il renvoie nécessairement à une proposition ou à une théorie. Il en résulte que cet événement est vrai ou non vrai selon le jugement que nous portons sur cela sur quoi nous devons nous prononcer.

Romanic Jannel, dans son excellent livre sur Yamauchi Tokutyu³, prend l'exemple de la couleur blanche. « Selon la logique d'Aristote, « une chose donnée est soit blanche soit non-blanche ». La recherche du vrai selon les règles de la logique impose ainsi d'admettre que cette chose ne peut être à la fois blanche et non-blanche, ou ni blanche ni non-blanche. Oui ; mais ce que Romanic Jannel

¹ Martin Heidegger, *Être et Temps*, tr. fr. par François Vezin, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 2019, pp. 126 et ss.

² Métaphysique (cité par Romanic Jannel, p. 27).

³ Romanic Jannel, *Yamauchi Tokuryu, philosophie occidentale et pensée bouddhique*, Editions Kimé, 2023.

néglige d'observer, c'est que le blanc n'existe pas. N'importe quel peintre peut en témoigner. Autrement dit, il s'agit là d'un concept inventé par l'Homme afin de désigner certaines couleurs qui existent dans la réalité et qui s'en approchent, mais ce n'est pas pour autant qu'elles s'identifient à la couleur blanche. Le concept n'est qu'une approche de la réalité, qui vise à la désigner, quoique d'une façon approximative, en vue de mieux la comprendre et de mieux la maîtriser (ce qui est une autre question).

Or donc, si le blanc n'existe pas en tant que tel et qu'il n'est qu'une « vue de l'esprit », il devient possible d'affirmer qu'une chose, là-devant, peut être ni blanche ni non-blanche, ou à la fois blanche et non-blanche. Cela nécessite toutefois de se situer à un autre niveau que celui où se tient le concept, à un niveau que l'on pourrait qualifier de pré-conceptuel. Le raisonnement binaire de type « ou - ou » laisse place alors à un entre-deux fort intéressant. C'est dans cet entre-deux, en effet que va se tenir le peintre soucieux de rendre compte de la réalité autrement que par des mots qui ne font que la déformer. Prenons, à l'opposé du blanc, la couleur noire ; le peintre Soulage aura montré qu'il existait toutes sortes de nuances de noir, mat, irisé ou brillant, qui jamais ne sont les mêmes selon la qualité de la lumière qui les fait vibrer. Et donc, il peut être vrai que la toile de Soulage peut être qualifiée de « noire et non-noire », ou de « ni noire ni non-noire ». C'est que le noir a cessé pour Soulage d'être un concept pour être une matière dont son travail permettra d'explorer toutes les potentialités. La réalité que le peintre explore ne se situe pas au même niveau que les concepts dont se sert Aristote et la logique occidentale. Son œil conduit à une autre façon de considérer la réalité, celle que désigne le lemme dans son immédiateté, en tant que cela-qui-est-là indépendamment de la catégorie où nous glissons la chose selon la catégorie conceptuelle que nous lui attribuons¹.

Variations autour d'un disque bi

Ceci est un disque bi. On y reviendra.

Intéressons-nous pour commencer à sa couleur :

- Proposition A : il est jaune
- Proposition non-A : il est vert
- Proposition ni A ni non-A : il n'est ni jaune ni vert
- Proposition A et non-A : il est à la fois jaune et vert

La couleur du disque bi se trouve en-deçà de la parole qui ne dispose d'aucun terme pour la décrire. Il a une couleur, mais je ne dispose d'aucun mot pour la nommer. La nommer revient à mutiler la réalité telle qu'elle est, là, devant moi.

Venons-en au disque bi lui-même. Qu'est-ce que c'est que cette chose, aux

¹ De ce point de vue, il est permis d'affirmer que Romanic Jannel se trompe lorsqu'il affirme (page 95 de son livre) que « ce que pose le lemme, ce sont des catégories ».

contours vaguement circulaires et percé d'un large trou en son centre. Je ne sais pas. Il semblerait qu'il ait été retrouvé dans une tombe vieille de 4000 ans. On ne sait pas à quoi il servait. On ne sait pas ce qu'il signifiait. On ne peut que l'imaginer. Encore, qu'il ne soit peut-être pas vieux de 4000 ans mais qu'il ne s'agisse de que d'une copie. Mais une copie chinoise de quelle époque ? Certaines sont vieilles de 2000 ans.

Auprès de qui me renseigner ? la galerie d'art qui me l'a vendue à Hong Kong est formelle quant à son authenticité (certificat à l'appui). Les antiquaires sont circonspects. L'expert dépêché par mon assureur est formel : il s'agit d'une copie sans valeur. A qui donc me fier ? Me voilà donc devant un objet dont je ne peux pas dire la couleur, dont je ne connais pas l'origine et dont je ne sais pas ce qu'il signifie. Me faudrait-il maintenant en parler ? M'exprimer à son sujet ? Je ne peux même pas en décrire la forme exacte. De quoi s'agit-il ? D'un « disque bi », ce qui se réduit à une dénomination tenant lieu d'étiquette.

Ne subsistent que des questions. Ou bien énoncer des locutions qui défigurent la réalité à moins qu'elles ne soient carrément fausses. Ou bien faire appel à l'imagination. Ainsi, j'aime à penser que le disque bi constitue une frontière entre notre monde et le monde des esprits et que le trou en son centre permet aux deux mondes de communiquer avec l'aide d'un chaman. Mais ce n'est que pure spéculation. Autrement dit, je réinvente le monde à ma façon.



Ainsi, ma pensée cherche à envelopper le monde qui, en réalité, m'enveloppe comme un tout dont elle n'est qu'une petite partie. Je cherche par ma pensée à le réduire à ce que je voudrais qu'il soit. Le connaître un peu mieux exige donc préalablement que je m'abstienne d'imposer mes concepts. Que j'admette que ce-qui-est-là est ce qui est là, et aussi que cela n'est pas peut-être pas ce que je crois.

Revenons à notre époque et à la vision du monde qui est la nôtre, telle qu'elle prétend se fonder sur une pensée supposée « scientifique ». La théorie quantique, telle qu'elle fut formulée, notamment, par Heisenberg et Schrödinger a eu pour effet de rendre inopérante les principes de la logique aristotélicienne telle qu'elle semblait aller de soi par rapport aux réalités nouvelles qui se découvraient au regard des physiciens. L'un des premiers sans doute à prendre pleinement conscience de ce divorce entre la philosophie et la pensée scientifique aura été Gaston Bachelard. Ce qu'il y a de très significatif, c'est que Bachelard accorde une égale importance au raisonnement scientifique et à l'approche poétique du monde. Il semble juste, par conséquent, de le présenter comme l'un des annonciateurs de la transdisciplinarité que l'on évoquera plus loin.

On se fondera donc ici sur *La philosophie du non*, qui fut publiée en 1940¹. Citant un article d'Oliver L. Reiser paru trois ans auparavant², voici donc ce qu'il en écrit :

Son but est de prouver que le principe d'identité, fondement de la logique aristotélicienne, est désormais frappé de désuétude parce que certains objets scientifiques peuvent avoir chacun des propriétés qui se vérifient dans des types d'expérience nettement opposés.

Donnons un exemple. (...).

L'électron est un corpuscule.

L'électron est un phénomène ondulatoire.

Sans doute, ainsi exprimés, en donnant bien à ces expressions leur sens scientifique précis, ces deux définitions s'excluent l'une l'autre. Elles s'excluent parce qu'elles ont le même sujet et des prédicats qui se contredisent aussi nettement qu'os et chair, aussi nettement que vertébrés et invertébrés. Mais précisément c'est la forme trop fortement substantivée, trop sommairement réaliste qui produit la contradiction. (...).

Sans doute, nos habitudes de logique aristotélicienne sont tellement ancrées que nous ne savons pas bien travailler dans cette pénombre conceptuelle qui réunit le corpusculaire et l'on ondulatoire, le ponctuel et l'infini.³

¹ Gaston Bachelard, *La philosophie du non*, Presses universitaires de France, 1940. C'est de la réédition de 1970 que sont tirés les passages cités.

² Oliver L. Reiser, Non-Aristotelian Logic and the Crisis in Science, *Scientia*, 1937, t.III

³ Op. cit., p.112.

Il en résulte que la logique aristotélicienne, qui est parfaitement adaptée à la géométrie euclidienne et à la physique newtonienne, ne l'est plus dans le cas de la physique quantique :

L'organisation critique classique est parfaite dans la classe des objets quelconques de la connaissance commune et de la connaissance scientifique classique. Mais en tant que les sciences classiques viennent d'être troublées dans leurs concepts initiaux, affirmées à propos d'un micro-objet qui ne suit pas les principes de l'objet, le criticisme a besoin d'une refonte profonde.¹

On saisit la force de clôture du criticisme et, en particulier, l'importance de la solidarité que nous avons déjà marquée entre la géométrie euclidienne, la logique aristotélicienne et la métaphysique kantienne.²

Et de reprendre la formulation d'un autre auteur à cheval sur la philosophie et la physique :

Mlle Février se rend compte ensuite de la nécessité d'introduire une nouvelle valeur logique, en plus de la valeur vrai et de la valeur faux. (...). Est-il besoin d'insister sur le fait bien connu que, d'une part, la mécanique des matrices de Heisenberg fondée en partie sur le principe d'incertitude et que, d'autre part, la mécanique ondulatoire de Schrödinger ont été mises en correspondance parfaite et qu'elles se présentent comme deux moyens d'expression des mêmes faits. Les travaux de Mlle février prouvent que cette logique est une logique à trois valeurs.³

La chose est dite : aux valeurs duales : vérité/erreur, il convient d'ajouter une troisième valeur, qui n'est ni vérité ni erreur, ou peut-être à la fois vérité et erreur. Il s'agit donc, non de substituer une logique à une autre, mais de se situer à un autre niveau de réalité :

La logique non aristotélicienne n'est pas incompatible avec la logique aristotélicienne, mais (...) la nouvelle logique est simplement plus générale que l'ancienne.⁴

Cette logique non aristotélicienne nous fait passer d'une science des objets à une science des phénomènes. Il s'agit ainsi d'échapper au substantialisme. Le monde cesse d'être constitué d'objets juxtaposés et dont il s'agit de comprendre la nature ; il est fait d'événements et ce sont ces événements

¹ Op. cit., p.107.

² Op. cit., p.108.

³ Op. cit., pp.124-125.

⁴ Op. cit., p.114.

qui préjugent de la nature de ce qui entre en relation. Voici donc ce que note Bachelard :

On voit la logique aristotélicienne définie comme la physique des objets quelconques, ces objets quelconques étant assurés de la stabilité de leur essence, de l'éternité de leur substance.¹

La logique généralisée ne peut donc plus apparaître comme une description statique de l'objet quelconque. La logique ne peut plus être chosiste ; elle doit alors réintégrer les choses dans le mouvement du phénomène.²

Et encore :

On se trouve alors devant une inversion de complexité : il faut concevoir essentiellement les objets en mouvement et chercher dans quelles conditions ils peuvent être considérés comme au repos, comme figé dans l'espace intuitif ; il ne faut plus, comme jadis, concevoir les objets naturellement au repos - comme étaient les choses - et chercher dans quelles conditions ils peuvent se mouvoir.³

Cette démonstration, venant de Bachelard, laisse apparaître que la transdisciplinarité n'est pas survenue dans un vide philosophique et scientifique absolu. Elle résulte de la nécessité de repenser la logique en vue d'intégrer des résultats scientifiques qui ne pouvaient s'exprimer dans le cadre aristotélicien. La nécessité d'une logique ternaire est suggérée, ainsi que la nécessité de se situer à des niveaux d'approche différents selon que l'on traite des choses courantes ou des microphénomènes sur lesquels se penchent les physiciens quantiques.

Cela nous mène à deux autres idées qui méritent ici d'être soulignées :

- D'une part, le principe d'identité, sur lequel se fonde la logique aristotélicienne, apparaît, à un autre niveau du réel, comme une approximation. Le considérer comme un absolu revient à en faire un postulat, celui-ci étant nécessaire à la construction théorique qu'il fonde. Il relève donc plus de notre compréhension du réel que du réel lui-même :

La loi d'identité peut-être peut n'être qu'approchée ; elle peut régler un niveau du réel et se brouiller à un niveau différent. La supposer absolue, c'est, pour les besoins d'une construction théorique, la faire passer au rang d'un postulat.⁴

¹ Op. cit., p. 121.

² Op. cit., p. 111.

³ Op. cit., p.110.

⁴ Op. cit., p.115.

- D'autre part, cette construction théorique, quelle qu'elle soit, constitue une représentation du monde, non le monde tel qu'il est :

Le monde des phénomènes scientifiques est notre représentation actualisée. On pense dans le monde de la représentation intellectualisée. Le monde où l'on pense n'est pas le monde où on vit.¹

Or, ceci est de la plus haute importance.

1 - Si le monde où l'on pense n'est pas celui, plus large, où l'on vit, cela signifie qu'il y a d'autres moyens d'appréhension et de compréhension du monde que la raison raisonnante qui constitue le lieu de la science. La science, telle qu'elle fut considérée à partir de la révolution copernicienne et avec le positivisme du XIX^{ème} siècle, se trouve ainsi détrônée, telle qu'elle s'était installée en lieu et place de la religion, mais avec les mêmes attributs : « rien de bon ne peut venir de l'extérieur du dit scientifique », qui doit se trouver au-dessus de tout. Il s'agit donc d'une réhabilitation, sinon de la religion, telle qu'elle s'était instituée, mais de ces autres formes d'expression que sont l'expression artistique, le dit poétique et la spiritualité dans toute sa diversité. L'humanisme ne se réduit pas à la pensée scientifique. La pensée scientifique s'arrête là où commence le vivant.

2 - Ceci nous conduit tout droit à la sagesse orientale et à la philosophie du lemme, telle qu'elle a été actualisée et développée par Iamaüchi Tokuriü. La feuille papier, là devant moi, est d'une certaine couleur, qui résulte à la fois de sa teinte initiale, de la lumière ambiante et de sa disposition par rapport à d'autres objets. Si j'affirme qu'elle est blanche, elle n'est pas, ainsi que je l'affirme, telle qu'elle est en tant que chose de la vie. Je l'ai réduite à un concept, qui est le concept de « couleur blanche », lequel constitue un concept particulier à la tradition au sein de laquelle je m'exprime mais qui, peut-être, n'existe pas ailleurs dans le monde.

3 - Ainsi Bachelard nous invite-t-il à prendre en considération d'autres dimensions de la vie qui ne peuvent se dire à travers la logique aristotélécienne. Il détrône la science, ou tout-au-moins la science occidentale, de son piédestal. Il invite à considérer l'art, la poésie, les spiritualités, ou du moins ce que nous qualifions ainsi, comme d'autres expressions possibles du réel. Ce qui peut être tenu pour vrai ne se confond pas avec l'exactitude des résultats scientifiques. Le monde est d'une autre profondeur que ce-qui-est-là-devant. Il plonge dans le passé, il se poursuit vers l'avenir. Le passé et l'avenir se confondent. Le temps se dissout. La diversité converge vers l'unité. La vie se découvre au-delà des mots par lesquels chacun s'efforce de l'exprimer. Bachelard, ainsi, aura reconcilié la démarche rationaliste de l'Occident avec la compréhension intuitive de l'Orient.

¹ Op. cit., p.110.

Nous avons les yeux fixés sur le doigt ; il ne serait pas inintelligent de porter le regard sur la lune qu'il désigne.

1.1.3. La logique transdisciplinaire et les logiques orientales

On ne reviendra pas ici sur la percée représentée, par rapport à la logique binaire du tiers exclu et du principe d'identité qui constituait le fondement de la logique occidentale, par le principe du tiers inclus et des niveaux de réalité, tels qu'ils ont été développés par Basarab Nicolescu. On sait comment ce principe est issue du mode de raisonnement auquel a conduit la physique quantique. L'électron n'est ni une particule ni une fonction d'onde, à moins qu'il ne soit les deux à la fois. Les physiciens, autrement dit, étaient parvenus à un état de la réalité, telle qu'elle se manifestait selon leurs appareillages, qui ne pouvait se dire selon les principes de la logique ordinaire. Ce n'est qu'au termes de longs tâtonnements que l'on n'entreprendra pas ici de présenter, qu'ils parvinrent à cette conclusion : l'étant-là peut être décrit avec une égale vérité de deux façons qui s'excluent pourtant l'une l'autre. Entre l'une et l'autre se tient en effet un tiers inclus qui maintient l'équilibre de cette contradiction apparente. Autrement dit, le réel n'est pas inerte : il est fait de tensions qui ne s'annulent pas plus que les différences de potentiel sur un réseau électrique.

Ce principe du tiers inclus peut être présenté comme suit :

- soit A
- soit non A
- logique binaire : si A, il n'y a pas non A
- logique ternaire : A et non A peuvent coexister à un autre niveau de réalité.

La logique binaire et la distinction entre le sujet observant et l'objet observé se sont donc heurtées aux développements contemporains de la physique quantique. Et pourtant, j'ai découvert un peu par hasard que ce refus de se laisser enfermer dans la logique binaire, telle qu'elle me semblait aller de soi, constitue le fondement de la pensée orientale, venue de l'Inde du nord, et ceci depuis deux millénaires. La « Voie du Milieu » est à l'origine du « Grand Véhicule », qui est passé en Chine où il a rencontré le Taoïsme et fondé le Bouddhisme Shan avant de gagner le Japon avec le Zen. Partant de là, le grand philosophe japonais Yamauchi Tokuryû oppose ainsi la logique occidentale, telle qu'elle est fondée sur le concept et le principe de non-contradiction, à la logique orientale, venue de l'Inde bouddhiste et du Grand Véhicule, telle qu'elle repose sur le lemme¹.

Poursuivant ma recherche, j'en suis venu à la spiritualité et à la philosophie islamiques, que j'ai abordé avec l'*Histoire de la philosophie*

¹ Yamauchi Tokuryû, *Logos et lemme*, traduction du japonais par Augustin Berque, CNRS Editions, 2020, 500 pages.

islamique d'Henry Corbin¹, où j'ai notamment découvert l'ampleur de la pensée chi'ite ainsi que la profondeur du Soufisme. Ce que j'en ai compris, c'est la recherche d'une compréhension du cheminement qui va de l'un au multiple et, en retour, de l'unicité de l'Être à la multiplicité de ses manifestations. Et là encore, il s'agit d'une pensée qui se refuse à l'aplatissement binaire entre le oui et le non, comme nous y invite la logique occidentale contemporaine.

La pensée indienne et le tétralemmme

Le concept, sur lequel repose toute la logique occidentale, observe Yamauchi, constitue déjà une abstraction ; il est un discours sur le réel, non le réel lui-même. Le lemme, sur lequel repose la logique orientale, par contre, se veut intuitif et préexistant à tout forme de raisonnement. La rose, selon la logique occidentale, peut, en tant que concept de rose, être additionnée à une autre rose, ce qui fera deux roses. La rose, en tant que lemme, est absolument unique ; il n'est donc pas possible de l'additionner avec quoi que ce soit d'autre sans l'avoir préalablement pensée en tant que concept. C'est probablement ce que tente de dire Husserl lorsqu'il affirme :

La chose qui apparaît aux sens, qui a des formes sensibles, les couleurs, les propriétés olfactives et gustatives, ne sert nullement de signe pour une autre chose, mais dans une certaine mesure de signe pour elle-même.²

Cependant, si elle existe en tant que rose, c'est relativement à d'autres choses, sans lesquelles elle n'aurait pas l'identité qui lui est propre, et propre à elle seule, à l'exclusion de toutes les autres roses. Et ce rapport entre la rose et ces autres choses lui préexiste car c'est de lui qu'elle tient son identité de rose parmi d'autres choses, et par exemple des « roses » qui ne sont pas cette rose qu'elle est.

Yamauchi, au syllogisme occidental, ou au dilemme qu'il représente (« être ou ne pas être ») va donc substituer le tétralemmme tel qu'il peut ainsi s'énoncer :

Affirmation

Négation

Négation des deux

Affirmation des deux

Ce qui pourrait aussi se dire ainsi de l'être :

A est A

¹ Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, col. Folio essais, 2020.

² Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, col. Tel, p. 100 de l'édition allemande.

**A n'est pas non A
L'être n'est ni A ni non A
L'être est A et non A**

Ou encore, décliné de la façon suivante :

**Vrai
Non vrai
Ni vrai ni non vrai
Vrai et non vrai**

Yamauchi cite ainsi Nagarjuna, fondateur de « la voie du milieu », qui, au 2^{ème} siècle de notre ère affirmait :

**Tout est vrai, non vrai,
Vrai et non vrai,
Ni vrai ni non vrai ;
Tel est l'enseignement de l'Éveillé¹.**

Ou encore, pour prendre une autre traduction, celle de Yamauchi lui-même :

**Tout est ainsi
Et n'est pas ainsi
Étant ainsi, est non-ainsi
Ni non-ainsi ni ainsi²**

Nagarjuna lui-même s'appuie déjà sur une tradition plus ancienne, celle qu'exprime la Bhagavad-Gita, qui aurait été écrite vers le 2^{ème} siècle avant notre ère :

Arjuna dit :

15. Je vois tous les dieux rassemblés dans ton corps ; ô Dieu, et les groupes d'êtres divers, Bramhâ le Seigneur créateur assis dans le lotus, et les rishis et la race des divins serpents.

16. Je vois des bras et des ventres et des yeux et des faces sans nombre, je vois Tes formes infinies de tous côtés, mais je ne vois Ta fin ni Ton milieu ni Ton commencement, ô Seigneur de l'univers, ô Forme universelle.

(...)

19. Je Te contemple, ô Toi sans fin sans milieu ni commencement ; Toi à

¹ Nagarjuna, *Traité du Milieu*, Éditions du Seuil, col. Points sagesse, 1995, chapitre 18, 8, étapes pour mener à l'ainsité. L'Éveillé désigne le Bouddha.

² La traduction du sanscrit par Yamauchi a elle-même été traduite du japonais par Augustin Berque. Guy Bugault (*Stances du milieu par excellence*, Gallimard, 2022) en donne une traduction un peu différente, mais lourde de sens : « *Tout est bien comme il semble, rien comme il semble. A la fois comme il semble et non comme il semble. Ni l'un ni l'autre. Tel est l'enseignement progressif des Buddhas* ». Et donc, s'agit-il du réel ou de son apparence ?

la force infinie, aux bras sans nombre ; Tes yeux sont des soleils et des lunes, Tu as un visage de feu éblouissant et Tu consumes à jamais l'entier univers dans les flammes de Ton énergie. (ch. 11, v. 15, 16 et 19).

Ce que Shri Aurobindo commente ainsi :

C'est la vision de l'Un dans le Multiple, du Multiple dans l'Un – et tous sont l'Un¹.

Allons un peu plus loin dans le temps. Lao-Tseu, dans le premier chapitre du Tao Te King, daté du VI^{ème} siècle avant notre ère, affirmait déjà :

*Non-être et être sortant d'un fond unique
Ne se différencient que par leurs noms.
Ce fond unique s'appelle Obscurité
Obscurcir cette obscurité,
Voilà la porte de toute merveille !²*

De tout ceci on observera une convergence surprenante avec le principe du tiers inclus qui fonde l'approche transdisciplinaire telle qu'elle a été définie par Stéphane Lupasco et Basarab Nicolescu. Cette convergence apparaîtra comme plus surprenante encore si l'on tient compte de l'existence, selon l'approche transdisciplinaire, de « niveaux de réalité ». Ces niveaux de réalité, on les retrouve, en effet, dans la tradition du « Grand Véhicule » bouddhiste, avec la distinction entre la compréhension selon le « monde profane », limitée aux deux premières propositions du tétralemmes et la compréhension selon le « Sens Vainqueur », intégrant les deux derniers.

Selon ce « Sens Vainqueur », une chose et sa négation se trouvent liées par un « intervalle », ou par un « milieu » entre l'un et l'autre. Mais cette bi-affirmation ou cette bi-négation n'est pas possible si l'on considère le logos et les concepts qu'il forme. Elle nécessite, avant même l'énonciation d'un concept par le logos, de s'en tenir aux relations entre les lemmes. Car la relation se présente avant même les lemmes qu'elle rapproche. Voici donc ce qu'en dit Yamauchi :

L'intervalle est relation entre deux ou plusieurs choses. (...). Une chose qui mélangerait l'affirmation et la négation, en tant que jugement, qu'est-ce que cela pourrait bien être ? Si l'on a fixé le principe du tiers-exclu comme troisième principe de la logique, c'est pour cette raison, et dans la mesure où l'on se place du point de vue du logos, cette règle doit valoir sans condition. C'est pourquoi, si l'on entend la briser, il faut franchement

¹ *La Bhagavad Gita*, présentée et commentée par Shri Aurobindo, Albin Michel, col. Espaces libres, 1970.

² Traduction de Liou Kia-Hway

rejeter la logique du logos. Nonobstant, comme il y a pourtant des choses, il y a des relations entre les choses. La seule voie pour les saisir, sans doute cela ne pouvait-il être que la logique du lemme. Ce qu'il y a dans une relation est et affirmation et négation, c'est un rapport contradictoire que ne permet pas la logique du logos, mais du point de vue du lemme, non seulement c'est possible, mais c'est même la réalité.

Ici, Yamauchi se sépare de Nagarjuna. Selon celui-ci le troisième lemme est la bi-affirmation et le quatrième la bi-négation : ceci n'est ni A ni non A. C'est la voie bouddhiste. Pour Yamauchi au contraire, la bi-négation précède la bi-affirmation : ceci est à la fois A et non A. C'est une logique de l'être, opposée à celle du non-être de Nagarjuna.

Toutefois, dans ce cas, ce qu'il peut y avoir ainsi a pour condition d'exiger une logique du lemme. C'est dire que l'ambistance affirmation-négation a forcément comme condition nécessaire la binégation. Être à la fois affirmation et négation, c'est n'être ni affirmation ni négation, et cela présuppose nécessairement la logique de la binégation. En effet, sans ce présupposé, une proposition ambistancielle ne peut certainement pas s'établir. Autrement dit, le quart lemme présuppose nécessairement le troisième. (...). Sans cette négation, la quatrième position est clairement irrationnelle, pour une raison qui paraîtra évidente : elle est rigoureusement interdite par la seconde règle du logos (le principe de contradiction). Aussi bien est-ce parce que ces logiques relèvent du Sens Vainqueur uniquement qu'elles osent établir la position du lemme en brisant la logique de cette interdiction. Et sans cette logique du Sens Vainqueur, l'on ne peut faire clairement ressortir quelle est l'essence de la logique orientale ni pour quelle raison elle se distingue de la logique occidentale¹.

On notera ici les difficultés de traduction de cette pensée complexe auxquelles s'est heurté Augustin Berque, et avant lui, Yamauchi, passant successivement du sanscrit au chinois, puis du chinois au japonais et enfin du japonais au français, les forçant au passage à forger ces vocables qui n'existaient pas dans la langue française (ambistance, binégation). On résumera donc cette pensée d'une façon plus abordable et en des termes qui nous sont plus familiers.

Le dilemme occidental, selon Yamauchi, reviendrait à affirmer l'identité de l'individu comme procédant de lui-même indépendamment de ses rapports avec autrui. Le risque serait dès lors que cette affirmation ne dégénère en opposition, puis en confrontation. Chacun aura tendance en effet à se murer dans l'identité qui lui est propre et dans l'image qu'il s'en fait. Il défendra cette identité

¹ Op. cit. pp. 329 et 330.

et ce qui la fonde à ses yeux face à quiconque refuse d'accepter pour « vrai » ce qu'il estime lui-même être tel. Si tu nie ce que j'affirme, c'est que tu nie ce que je suis, tu nies mon existence en tant que porteur de la vérité que j'estime être telle. En la refusant, tu refuses ce que je suis en la disant telle.

Le tétralemmes, au contraire, reposerait sur le fait que chacun ne pourrait s'affirmer en tant que tel que par la relation dans laquelle il se trouve par rapport à l'autre. L'entre-deux précède l'un et l'autre, les rapprochant dans une unique relation en laquelle ils doivent l'un devant l'autre se tenir. C'est cette relation qui fait exister l'un et l'autre et qui conduit à l'affirmation de cette réalité unique qu'ils constituent : « A est non-A ». Et donc, la rivalité laisse place à une « attente » de l'un à l'égard de l'autre et à l'acceptation de ce qu'il est, au-delà de l'opposition-confrontation qu'y voit l'Occidental en se fondant sur la logique du tiers exclu. Selon la philosophie développée par Yamauchi, il n'y a pas césure de l'un à l'autre, mais continuité, compte tenu des multiples degrés que comporte l'espace qui les sépare, mais qui en même temps les relie l'un à l'autre. C'est à retisser les fils qui vont de l'un à l'autre, quand ils se sont emmêlés, que devra s'employer le médiateur. Encore faut-il pour cela accéder au « Sens Vainqueur », celui que représentent les deux derniers lemmes du tétralemmes, au-delà du sens profane que représentent les deux premiers et auxquels nous nous en tenons le plus fréquemment.

On remarquera ici que telle est la différence de philosophie entre le jeu d'échec, qui suppose que les deux joueurs se fassent face dans une confrontation effectivement frontale, et le jeu de go (ou de « tchi », en chinois), qui veut que chacun cherche à aménager son espace par rapport à celui que cherche de son côté à se constituer l'autre joueur, ceci de façon à déboucher sur l'équilibre qui sera ensemble constaté. Pour le joueur d'échecs ou de dames, la relation avec l'autre prend place sur une frontière qui constitue une sorte de « ligne de front ». Pour le joueur de go, il s'agit d'un co-aménagement de l'espace. Il s'agit donc d'une surface. C'est ce que vient confirmer, de l'expression « tiers exclu », la traduction en japonais : « principe de l'exclusion du milieu ».

Yamauchi Tokuriü ne parle pas de Bassarab Nicolescu. Il est hautement probable qu'il ne le connaissait pas. Ils ne se sont pas rencontrés. Et pourtant, ils se sont rencontrés. A un autre niveau de réalité.

La chose et l'objet

Y a-t-il une différence entre une « chose » et un « objet ». Oui, et elle est immense.

La chose que je vois là devant moi, ou cette pensée informe qui m'envahit, je sais qu'elle existe même si je ne sais pas en quoi elle consiste et même si je n'ai pas de mot pour la dire. Elle est, et c'est tout. Je la trouve belle ou laide, rassurante ou inquiétante, mais je ne saurais dire d'où elle vient, ni de quoi elle procède ni

en quoi elle consiste.

Ce n'est qu'ensuite que je puis m'interroger. En quoi consiste-telle ? De quoi est-elle la conséquence ? Avec quelle autre chose m'est-il possible de la mettre en relation ? Je vais chercher une cause à son existence, au fait qu'elle soit là, en ce moment, devant mes yeux, et qu'elle soit ainsi. Je vais, par l'esprit, opérer un rapprochement avec quelque chose d'autre que je connais. Je vais, en procédant par comparaison, après l'avoir examiné plus attentivement, après avoir tourné autour d'elle, m'interroger sur ses caractéristiques. Je vais chercher à la classer dans l'une ou l'autre de catégories à travers lesquelles je considère le monde. Elle va venir s'insérer dans le narratif à travers lequel je me représente celui-ci. Et je vais lui trouver un nom parmi ceux qui me viennent à l'esprit. La chose sera devenue un objet.

La chose relève de la logique du lemme. L'objet relève de la logique du concept. La philosophie occidentale a le plus grand mal à s'extraire de cette logique du concept. Husserl, dans ses *Ideen*, confond allégrement la chose et l'objet. Et pourtant, comment la chose pourrait-elle avoir une essence alors qu'elle est là, brute, et que je ne sais pas encore en quoi elle consiste ? Cependant, cette distinction me semble de la plus grande importance. Comment m'extraire du narratif dans lequel me tient enfermé le dit du village si je ne sais pas aller plus loin, dans la forêt qui échappe à son emprise ? Comment redécouvrir le monde, m'approcher de l'Être, sans me tenir soigneusement à l'écart du discours ambiant et de son éparpillement superficiel ?

La pensée islamique : l'Un et le multiple

Il n'est pas possible ici de rendre compte de la richesse de la pensée musulmane et on ne peut que regretter qu'elle ne soit pas plus connue en Occident. Faute de place, et surtout d'une érudition suffisante, venant de l'auteur de ces lignes, on se limitera donc ici à quelques « moments » puisés dans sa surabondante histoire.

En 1979, lors du colloque de Cordoue – « *science et conscience* » -, déjà signalé plus haut et auquel participaient quelques-uns de plus grands scientifiques du monde, parmi lesquels David Bohm, Hubert Reeves (membre du CIRET jusqu'à sa mort en 2023) et Karl Pribram, à ce colloque, donc, Yves Jaigu, directeur de France Culture et organisateur du colloque, citait longuement la rencontre qui eut lieu dans les années 1200 entre Averroès, alors très âgé, et le jeune Ibn 'Arabî, selon la relation qu'en propose celui-ci :

Je me rendis donc un beau jour à Cordoue, à la maison d'Averroès. Il avait exprimé le désir de me rencontrer personnellement, parce qu'il avait entendu parler des révélations que Dieu m'avait accordé au cours de ma retraite spirituelle, et il n'avait pas caché son étonnement devant ce qu'on lui avait appris. J'étais encore à cette époque un adolescent

imberbe. A mon entrée, le philosophe se leva de sa place, vint à ma rencontre en me prodiguant des marques démonstratives d'amitié et de considération, et finalement m'embrassa. Puis il me dit « oui ». Et moi à mon tour, je lui dis : « oui ». Alors sa joie s'accrut de constater que j'avais compris. Mais ensuite, prenant moi-même conscience de ce qui avait provoqué sa joie, j'ajoutai : « non ». Aussitôt Averroès se contracta, la couleur de ses traits s'altéra, il sembla douter de ce qu'il pensait. Il posa cette question : « Quelle sorte de solution as-tu trouvé par l'illumination et l'inspiration divine ? Est-ce identique à ce que nous dispense à nous la réflexion spéculative ? » Je lui répondis « Oui et non. Entre le oui et le non les esprits prennent leur vol hors de leur matière, et les nuques se détachent de leur corps »¹.

Tout est dit dans cette rencontre entre le vieux philosophe rationaliste, qui allait relire Aristote et le transmettre à la Chrétienté, et le très jeune mystique, qui allait illustrer ce qui n'était pas encore le Soufisme. Il y a tout un monde entre le « oui » et le « non ». Et donc, on citera ici ce qu'en disait, à ce même colloque de Cordoue, le chef de clinique psychiatrique Jean-Pierre Schnetzler, commentant l'exposé du philosophe Gilbert Durand, spécialiste du monde des symboles :

Comme il a été question hier de logique et qu'il en est aussi question ce matin, je voudrais dire à ce propos que le problème est de savoir comment le yogi et le commissaire seraient capables de s'entendre. Encore faudrait-il qu'ils parlent pour cela le même langage, ou qu'ils utilisent la même logique et ce n'est pas du tout le cas. Comme chacun sait, le commissaire utilise une logique binaire, dite aristotélicienne, et il s'y tient farouchement en s'appuyant sur le principe du tiers exclu. A est A, A n'est pas non-A, et ne me parlez pas d'une troisième solution ou je vous fais fusiller.

Le yogi utilise une autre logique qui est celle du rêveur ou du poète, qui est celle que nous utilisons nous-mêmes toutes les nuits. Cette logique existe toujours dans les civilisations orientales traditionnelles, et je vous rappelle le canon bouddhique en langue pâlie d'il y a déjà deux mille cinq cents ans, tel qu'il a été prêché par Sakyamuni, où nous trouvons la quadripolarité logique suivante :

- 1. A est A ;*
- 2. A n'est pas non-A ;*
- 3. A est A et non-A (ce qui viole les principes du tiers-exclu et de non-contradiction) ;*
- 4. A n'est ni A ni non-A (ce qui viole les principes du tiers exclu et d'identité).*

¹ *Science et conscience. Les deux lectures de l'univers*, actes du colloque de Cordoue, Stock, 1980.

Ces quatre possibilités logiques n'épuisent pas par ailleurs la réalité ultime et totale qui se trouve, elle, dans une cinquième formulation qui n'est pas explicitable et pour laquelle ne convient que le silence¹.

Nous voici donc revenu à la pensée indienne. Mais c'est la dernière phrase de J.-P. Schnetzler qui ici importe. Le tétralemmme déjà évoqué plus haut n'est pas fermé sur lui-même : il ouvre sur autre chose, qui ne peut être dit. On pense à Wittgenstein : « ce dont on ne peut parler, il faut le taire »². Aussi, rappelons ici que, selon l'Islam, l'être de Dieu ne peut être dit car Il dépasse infiniment la compréhension que peut en avoir l'Humain. Et donc, cela rend sans objet la question de savoir si Dieu existe ou n'existe pas, sachant que cette question porte sur ce que nous ne pouvons pas savoir. Et c'est ici que Corbin, d'une façon très intéressante, en vient à la formulation ismaélienne, Les Ismaéliens étant, rappelons-le, une dissidence du Chi'isme duodécimain :

Le Tawhid, l'affirmation de l'Unique, doit (...) éviter le double piège du ta'til (agnosticisme) et du tashbih (assimilation du Manifesté à sa Manifestation). D'où la dialectique de la double négativité : le Principe est non-être et non non-être ; non dans le temps et non non-dans-le temps, etc. Chaque négation n'est vraie qu'à la condition d'être niée elle-même. La vérité est dans la simultanéité de cette double négation³.

Cela conduit à l'interprétation qu'il conviendrait alors de donner à la Profession de foi islamique : *lâ ilâha illa'l Lâh* :

Lâ ilâha : pas de Dieu, négation absolue. L'Absconditum divin ne laisse aucune possibilité d'appréhender ni d'affirmer une « divinité » quelconque, à laquelle donner des prédicats. Lui succède (...) une proposition « exceptative » (illâ = nisi), affirmation particulière absolue, ne découlant d'aucune prémisse logique. Entre les deux passe le chemin de crête : entre les deux abîmes du ta'til et du tashbih⁴.

Et donc, Dieu, tel que nous le concevons, n'est pas. Dieu est, tel que nous ne pouvons pas Le concevoir. Mais il reste à examiner le cheminement qui va de ce que nous concevons à ce que nous ne pouvons concevoir, ou encore, du multiple, où nous nous tenons, à l'Un, tel qu'il se dérobe à notre vue et à notre compréhension. C'est cela que vise la pensée islamique, et notamment celle de Ibn 'Arabî et de Suhrawardi. On en retiendra ici, d'une façon très certainement

¹ Op. cit., p.319.

² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. fr., Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1961, p.10.

³ Op. cit., p. 123. Les italique sont d'Henry Corbin lui-même.

⁴ Op. cit., p. 125.

trop simplificatrice, deux aspects, celui qui porte sur les noms de Dieu et celui qui porte sur l'étagement angélique entre l'Homme et la Divinité.

Dieu ne se réduit pas à ce que nous sommes en mesure de comprendre. Il s'agirait là d'une illusion anthropomorphique, c'est-à-dire d'une idole. Si Dieu est, c'est au-delà de ce que nous pouvons concevoir de Lui, et donc, au-delà des attributs que nous Lui attribuons, mais en lesquels nous sommes tentés de Le limiter. Ces attributs, nous leur attribuons des noms : « Dieu le Miséricordieux », « Dieu le Tout-puissant », etc. Ce sont là autant de noms de Dieu désignant des attributs divins. Mais Dieu, s'Il existe, ne se limite pas aux attributs que nous Lui attribuons. Il ne s'agit là que d'une conception limitée de ce qu'Il est. Et c'est pourquoi il sera question des 99 noms de Dieu. Il y a en effet, au-delà de cette liste limitée, tous les autres attributs, ceux que nous ne pouvons pas nommer, dont la liste est infinie et dépasse infiniment l'entendement de l'Homme. Il y a donc là une expression de la ligne de crête entre anthropomorphisme et impossibilité de concevoir l'être même de l'Un. Passons un instant à l'Occident, car toutes les spiritualités se rejoignent : selon Maître Eckhart, « Dieu est au-dessus de tout nom »¹, ce qu'affirmait déjà la sagesse hébraïque en refusant de nommer les Héloïms du peuple juif².

Du multiple à l'Un, tel que Celui-ci est inconcevable, la pensée islamique, si l'on y revient, propose l'existence d'une multiplicité de niveaux. Ces niveaux de l'être ne sont pas sans rappeler ceux que distingue l'approche transdisciplinaire. Ce sont des niveaux de l'être en ce sens qu'ils sont irréductibles l'un à l'autre. Ils sont, mais ils sont différemment de ce qu'est l'Homme, à ce niveau où il se tient. A ces êtres, la tradition a donné le nom d'anges et d'archanges, eux-mêmes étagés à plusieurs niveaux de réalité. Ce sont eux qui assurent le va-et-vient entre le niveau de l'Un et celui où se tient l'Homme. Ils sont mais ne ce n'est pas au niveau de l'être auquel nous nous tenons. C'est pourquoi ils ne peuvent être dits que d'une façon métaphorique.

La diversité des voies de la connaissance

Et voilà qui nous ramène à la démarche transdisciplinaire. Le savoir aujourd'hui dominant en Occident se fonde sur un double postulat : l'être humain, en tant que sujet observateur, serait extérieur à la réalité qu'il observe en tant qu'objet de son observation. Et l'âme, qui constitue la partie pensante et aimante de lui-même, autrement dit, le lieu de son « moi », serait extérieure au corps terrestre qui l'accueille. On ne reviendra pas ici sur la généalogie de cette posture, qui va de la Genèse biblique à Descartes en passant par Platon, et qui a pour effet de faire de l'Humain un vivant singulier, unique en son genre, et qui surplombe le monde de son regard.

Cette ontologie particulière trouve son accomplissement dans la

¹ Maître Eckhart, *Du détachement et autres textes*, tr. fr. Rivages poche, 2021, p. 128.

² André Chouraqui, *Les dix commandements aujourd'hui*, Laffont, 2000, p.265.

démarche scientifique telle que nous en avons reçu l'héritage du XIX^{ème} siècle et telle que la méthodologie hypothético-déductive en est prescrite par les canons qu'elle s'est donnée. Cette démarche, pourtant, a pour conséquence de réduire l'être au seul niveau de ce qui est là-devant, face à mon regard, en cet instant même où je considère l'objet de mon observation. Elle ne tient pas compte de ce que cela-qui-est-là-devant-moi et sur quoi je dirige mon attention, à l'exclusion d'autre chose, est, en tant qu'objet délimité par mon regard, un événement construit par le moyen de la méthode selon laquelle je le considère. L'exigence de « falsifiabilité » poppérienne s'avère ainsi une illusion dans la mesure où l'objet n'est en aucun cas indépendant du regard que je porte sur lui. Or, il s'agit là d'une illusion fatale dans la mesure où l'observateur se laisse ainsi persuader de ce qu'il « sait » tout ce qu'il y aurait à savoir de l'objet qu'il considère, dévalorisant au passage toute autre façon de l'envisager. Il n'y aurait donc pas d'autre voie que la science pour accéder à ce qui est, et pas d'autre réalité de l'être que celle qui se dévoile selon les moyens de l'investigation scientifique. L'être se réduirait à l'étant-là devant mon microscope.

C'est à cet aplatissement que s'oppose la démarche transdisciplinaire dans la mesure même où elle admet que la compréhension que j'ai de l'objet se situe à un niveau de réalité qui n'en est qu'un parmi d'autres et, même, qui en appelle d'autres au-delà du champ de ma compréhension. La transdisciplinarité, au fond, nous rappelle que le monde est plus grand que l'image que s'en fait l'observateur humain et que ce même observateur, loin d'être extérieur à ce qu'il observe, se situe lui-même dans le monde qu'il observe. Elle confère alors une place toute relative, comme en étant une parmi d'autres, à la démarche scientifique, mettant fin à la prétention hégémonique qu'elle s'auto-attribuait. Et donc, ce monde plus grand que l'image que s'en fait l'Humain peut être également considéré à partir d'autres façons de le concevoir que sont, notamment, la sensibilité artistique ou esthétique et la contemplation spirituelle, ces mots désignant maladroitement la diversité des formes d'être ensemble de l'Humain et du monde qui est le sien au sein de l'univers.

Ainsi la logique sur laquelle se fonde la démarche scientifique occidentale se réduit-elle alors à une forme parmi d'autres d'exploration et d'expression des rapports entre l'Homme et le monde, ceci à un niveau de réalité auquel l'être en son entier ne saurait se réduire d'une façon qui serait exclusive et définitive. En ouvrant le regard sur d'autres niveaux de réalité, la démarche transdisciplinaire rejoint ainsi les sagesses traditionnelles tenues jusqu'à il y a peu encore par l'Occident triomphant comme « irrationnelles » ou « primitives ». Et donc, qui a raison ? Averroès ou Ibn 'Arabî ? Dieu est-il ou n'est-il pas ? Seul peut répondre à cette question, chacun à sa façon, le sujet humain tel qu'il est, tel qu'il se présente ici et maintenant comme le moment présent de son histoire personnelle, à nulle autre semblable. Toute réponse qui se voudrait générale, ou définitive, serait donc nécessairement une trahison de l'être.

**Oui – oui
Non – non
Ni oui ni non
Oui et non.**

Dieu est - Dieu n'est pas.

L'Être est infiniment plus grand que les mots selon lesquels nous tentons de l'appréhender. Il est au-delà de nos concepts et de nos constructions conceptuelles. L'être précède le *logos*. Encore une fois : « ce dont on ne peut parler, il faut le taire¹ ».

Peut-être pour conclure pourrait-on ici risquer une définition du Soufisme, tel qu'il nous entraîne au-delà des noms, au-delà des représentations limitées qui nous sont propres et qui peuvent n'en être pas moins vraies, au-delà des traditions religieuses par lesquelles s'exprime la spiritualité ; je la formulerai donc ainsi :

Le Soufisme désigne une démarche et une pratique spirituelle personnelle se situant, sans les diminuer ou chercher à les contredire, au-delà de la diversité des convictions religieuses telles qu'elles s'expriment par des mots.

Au-delà des mots : c'est donc une démarche ouverte, qui ne saurait prendre fin. Ici peut-être convient-il de citer Djalâl ud-Dîn Rûmî :

**Je ne suis ni Chrétien, ni Juif, ni Musulman, ni Zoroastrien
Je ne suis ni d'Orient, ni d'Occident
Ma place est d'être sans place
Ma trace est d'être sans trace
J'ai renoncé à la dualité
J'ai vu que les deux mondes sont un.**

Auquel peut-être est-il possible de répondre ceci :

**Je suis Chrétien, Juif, Musulman et Zoroastrien
Je suis d'Orient et d'Occident.
Je suis l'Indien des grandes plaines,
Qui prend soin du monde où il vit,
Je suis le villageois du pays Dan,
Qui attend la venue des esprits de la forêt
Je ne suis ni l'un ni l'autre
Je suis l'un et l'autre réunis en l'Un.²**

¹ Wittgenstein, *Tractatus philosophicus*. Op. cit.

² Djalâl-ud-Dîn Rûmî, *Odes mystiques*, tr. fr. Le Seuil, 2016.

Le *Mu* et le fondement de l'être

Yamauchi Tokuriu pause deux intéressantes questions, d'une part sur le fondement de l'être, d'autre part sur l'idée de causalité. Je suivrai ici l'exposé qu'en fait Romanic Jannel dans son livre sur Yamauchi.

Le raisonnement part de la notion bouddhiste de *mu*. Le *mu* est la négation. Mais il peut exister deux types de négations. La négation en son sens habituel porte sur l'absence d'un objet quelconque. « Il n'y a pas ». C'est la négation telle qu'elle vaut selon l'entendement commun (soit les deux premières lignes du tetralemme). Mais il y a aussi le *mu* absolu, sur lequel se fonde la troisième ligne du tetralemme, qui ne consiste pas une opposition à « il y a », mais une négation de l'opposition entre « il y a » et « il n'y a pas ». Et c'est sur ce *mu* absolu que peut se fonder la quatrième ligne du tetralemme : « il y a et il n'y a pas ». L'être, autrement dit, ne peut pas se fonder lui-même sur quoi que ce soit, il ne peut se fonder que sur le *mu*. Ou encore : en tant que fait (non en tant qu'objet), il ne peut se fonder que sur lui-même. Il ne s'agit plus d'un être parmi d'autres, mais de l'Être originel, auquel s'arrête la chaîne des causalités. Inutile de préciser que cela ne porte plus sur les produits du Logos mais sur un au-delà ou plutôt un en-deçà du Logos.

Ceci interpelle à l'évidence la notion scientifique occidentale de causalité. La causalité désigne la conséquence nécessaire de l'objet B par rapport à l'objet A. A entraînerait nécessairement B. Ceci résulterait, soit de l'expérience, soit du raisonnement (qui ne peut intervenir que dans le cadre du Logos). Toutefois, comment expliquer que A entraîne nécessairement B ? Ce « comment », en effet, est loin d'aller de soi. Il convient donc de s'interroger sur le mécanisme qui aboutit à cette formule « l'objet A implique l'objet B ». Ce mécanisme risque de nous entraîner dans une régression à l'infini. Et c'est pourquoi, entre deux lemmes, Yamauchi préfère se tourner vers le principe de la « coproduction conditionnée ». A et B se produisent et il y a une relation entre les deux. B ne peut constituer une chose qui résulterait nécessairement de cette autre chose qu'est A selon un enchaînement temporel (par ailleurs mis en cause par la physique quantique). On dira donc que l'événement incluant A et B survient. Il y a une « attente » entre A et B qui précède leur existence en tant qu'objets. La relation précède la substance de l'objet. Et donc, l'objet n'est plus cette chose qui existe en soi, elle n'existe que par sa relation avec d'autres choses et c'est cette relation qui contribue à la créer. Le raisonnement portant sur des objets laisse place à une réflexion qui porte sur les relations entre événements.

Cette approche, qui est en phase avec la physique quantique en ce que celle-ci dérange l'approche scientifique d'origine aristotélicienne, renvoie ainsi à la question de l'être. L'être ne peut plus être cherché d'un objet à un autre. Il est à rechercher dans les relations entre les objets dans leur diversité. Autrement dit, l'être, ou l'Être, ne peut être un objet, ainsi que, en Occident, nous serions tentés

de le réduire. Il se tient en dehors du Logos, sachant que le Logos résulte de notre façon de comprendre l'être et que l'Être est plus vaste que notre façon de le comprendre, donc de l'interpréter et de le réduire. On notera ici en quoi cette approche venue du Japon et plus lointainement de l'Indouisme, rejoint les intuitions mohammadiennes et les principes du Soufisme.

1.2. Chercher l'être au-delà de l'utile et du futile

L'Être et le vrai

L'être et l'utile

L'être au-delà du vrai et de l'utile

Rejeter l'utile.

Chercher en soi-même le vrai

Laisser là le « on » du village.

1.2.1. L'être et la norme du vrai

*La rose est sans pourquoi,
elle fleurit parce qu'elle fleurit,
N'a pour elle-même aucun soin,
- ne demande pas : suis-je regardée ?
Angelus Silesius*

Qu'est-ce que la vérité ? La vérité, telle qu'elle nous semble telle, est-elle une réalité objective ou une simple apparence résultant de la cohérence entre ce qu'elle prétend désigner et le système de normes que nous utilisons, consciemment ou inconsciemment, pour la juger telle ?

Je vois cette chose, là devant moi, et je la trouve belle, par sa délicatesse, sa forme gracieuse et ses couleurs vives. Elle est, telle qu'elle est, et je me réjouis de sa vue. Je me souviens, mais après seulement l'avoir contemplé, qu'on lui donne le nom de « rose ». Maintenant que je sais que cela s'appelle une « rose », je vois un autre objet qui lui ressemble et que – me dit-on – l'on appelle également une « rose ». Une rose plus une rose, cela fait deux roses. Est-ce vrai ? Les roses que j'additionne, en fait, sont des concepts de roses. Je pourrais dire : un concept de rose plus un concept de rose égalent deux exemplaires de ce concept de roses. Mais il ne s'agit plus de cet objet délicat, épanoui et coloré, que j'ai aperçu dans mon jardin. Il s'agit d'idées de rose, non de l'une et l'autre rose, telles qu'elles sont l'une et l'autre, chacune dans sa singularité, et donc non additionnables.

Maintenant, je vois apparaître dans mon jardin, à raz de terre, de petites feuilles marbrées de vert et de violet dont je sais qu'elles sont l'annonce du printemps. J'ignore leur nom et je ne cherche pas à le connaître. Je sais seulement qu'elles vont former un tapis homogène et que de petites fleurs jaunes s'y

montreront. Cela durera un mois, puis les fleurs disparaîtront, les feuilles pourriront et la plante rentrera sous terre jusqu'à l'année suivante. C'est tout. Cela n'a pas de nom pour moi, mais cela existe. Comment en ferai-je des mots ? Puis-je additionner des choses qui n'ont pas de nom ? Ou alors ne faut-il pas que j'invente une catégorie spécifique d'objets afin ensuite de les additionner ? Ou encore, apprenant le nom qu'elles portent parce que je me suis renseigné autour de moi, ne pourrai-je alors les additionner ? Cela me donnera un nombre qui sera vrai selon ce qu'on en dit. Cela aura valeur de certitude. Mais alors, n'y a-t-il pas confusion entre la vérité et l'exactitude du nombre ?

Voici maintenant, discutant sur le pas de la porte, ma femme et la femme du voisin. Cela fait deux femmes. Mais pour que cela soit vrai, il faudrait que ces deux femmes soient interchangeables. Or, ce n'est pas le cas. Sur quoi dès lors porte l'addition ? Est-il vrai que ma femme et celle du voisin puissent être additionnées ? Sur quoi porte le nombre « deux » ? Cela correspond-t-il à une quelconque vérité d'affirmer qu'il y a là deux femmes ? Cette vérité ne correspond-t-elle pas plutôt à l'idée que je me fais des choses à additionner ? Car bien sûr, ce n'est plus d'êtres humains qu'il s'agit là mais d'objets. Et si j'extrapole sur les statistiques que je lis dans la presse (même si j'évite celle-ci), sur quoi portent-elles ? « Dix morts dans un accident d'autocar » : de quoi s'agit-il ? D'une réduction arbitraire d'autant de deuils particuliers dont la réalité est unique et non additionnable à d'autres.

Ce qui est à craindre, c'est que les additions d'objets comparables et auxquels on a donné ce nom qui les rends comparables l'ait emporté sur la prise en considération de ce qu'il y a de singulier dans chaque chose, dans chaque personne ou dans chaque événement qui contribue à former le réel. Nous en sommes venus à vivre dans des systèmes d'idées, indépendamment de ce qu'ils désignent. Nous en sommes venus à prendre nos idées pour des réalités et à attribuer une vérité à ce qui est le produit de notre compréhension du réel, non le réel lui-même. Ce que je prétends ici, c'est que ce n'est pas la vérité, mais une illusion de la vérité. La vérité, elle est dans l'épanouissement de cet objet coloré dans mon jardin, de cette petite plante vert-violet qui surgit au printemps, dans le deuil qui accompagne l'accident d'autocar, dans le regard de ma femme, qui n'a rien à voir avec celui de la voisine. Nous nous berçons de mots et nous oublions le réel. Or, c'est dans le réel que ce trouve ce qui est vrai, non dans les mots réducteurs par lesquels nous essayons de le dire. Les mots sont une illusion. « Ceci n'est pas une pipe », disait Magritte de son tableau où il avait peint une pipe.

D'où nous viennent ces mots ? Et c'est là que je me méfie car je me demande s'ils ne viennent pas nous masquer la réalité. Ayant été ajustés entre eux, les mots, dès qu'il s'agit de comprendre le réel, c'est-à-dire le monde dans lequel nous sommes immergés par la vie, prennent la forme de théories, c'est-à-dire de théories de mots et d'idées. Ces théories sont propres à la culture qui est la nôtre, c'est-à-dire au village dans lequel nous vivons. Dans le cas de la culture

occidentale, elles prennent deux formes différentes. La première est la philosophie. La philosophie propose des systèmes d'idées cohérentes entre elles et qui se veulent pertinentes par rapport au réel qu'elles ont pour ambition d'exprimer, de dire, d'exposer, d'expliquer tel qu'il serait. La philosophie entend déterminer ainsi la norme du vrai et du faux. La seconde forme des systèmes d'idées occidentaux est la théologie. La théologie se fonde sur la « foi », c'est-à-dire sur la croyance en une Divinité de laquelle procéderait le monde qui est le nôtre et dont le théologien décrirait ce qu'Elle est et ce qu'Elle n'est pas ainsi que des devoirs qui en résultent. Selon cette construction de l'esprit se trouverait définie une autre norme du vrai et du faux, soit complémentaire, soit contradictoire avec ce que dit la philosophie.

Il s'agit là, dans un cas comme dans l'autre, d'une définition particulière de ce qu'il faut entendre par vrai ou par faux. Est vrai ce qui est cohérent avec le système d'idées ; est faux ce qui ne l'est pas. Ce qui est tenu pour vrai ou pour faux selon les cas, ce sont les idées, non le réel lui-même. Les idées, en effet portent sur le réel, elles le nomment, n'en retenant au passage que certaines caractéristiques - ce qui en fait un réductionnisme – mais elles ne sont pas le réel lui-même. Elles sont un discours sur les choses. Ce qui est tenu pour vrai ou pour faux s'inscrit donc dans un certain dit. Une rose plus une rose font deux roses, mais c'est au mépris de ce qui fait de chacune des roses une réalité unique en ce moment même et ceci pour toujours. Cette confusion entre le mot et la chose, entre l'idée et ce qu'elle désigne, est donc cela même qui nous empêche d'accéder au réel, c'est-à-dire à la rose en ce qu'elle a d'unique dans la vérité qui lui est propre et que nous ne pouvons percevoir qu'à condition de nous tenir en-deçà de ce que nous suggèrent les mots.

Et donc, qu'y a-t-il, dans cet en-deçà des mots ? Probablement y peut-on trouver ce qui ne peut être pensé selon les normes de la culture qui est la nôtre, ce qui ne peut être dit, qui demande à être découvert, et qui ne peut être découvert qu'en faisant taire les mots et les théories de mots qui l'obscurcissent. Alors la rose apparaît, dans toute sa splendeur unique, avant que n'intervienne le nom qui la fait disparaître derrière l'idée de rose. Ne convient-il pas, alors, de nous méfier des mots, de ce qu'ils suggèrent, bien ou mal, indépendamment du réel, tel qu'il est là-devant dans la vérité qui lui est propre ? Ne sont-ils pas un obstacle à la surprise et à l'éblouissement devant le réel, tel qu'il est et non pas tel que l'on dit qu'il est ?

Ici, j'en prends un exemple : le mot « amour », utilisé aujourd'hui dans tous les sens, du plus élevé au plus vulgaire. « Avez-vous », demandait Robert J. Ballon s. j., professeur à l'Université Sophia de Tokyo, à l'un de ses amis japonais, « avez-vous déjà dit à votre femme que vous l'aimiez ? » Et son ami, interloqué par cette question incongrue à ses yeux, de lui répondre brutalement : « jamais ! » Puis d'ajouter : « Elle est pour moi comme l'air et l'eau ». Et c'est qu'en effet, il n'y a pas de mot pour dire cela. Il faut savoir se taire face à ce qui est vrai, qu'il s'agisse de son épouse, d'une rose ou d'un

coucher de soleil, dont aucun mot ne pourra jamais épuiser la vérité.

Voici donc ce que le *Logos* nous dissimulera à jamais. Et dès lors, vers quoi se tourner, que ce soit pour exprimer le monde ou pour s'exprimer soi-même, dans sa propre vérité - à nulle autre réductible ? Cela semble possible. Mais il faut pour cela changer de niveau de réalité, comme nous y invite la transdisciplinarité. Le *Logos* occidental, tel qu'il s'exprime à travers le dit philosophique et à travers le dit religieux, n'est pas la seule forme d'accès à la réalité et à la vérité du réel. Un poème ou un tableau nous en dit plus sur le monde, sur son auteur et sur le monde de son auteur que les explications verbales que l'on voudra ensuite en tirer. Il est des formes de relation avec le réel qui permettent d'y accéder directement et d'en revenir directement en court-circuitant les mots. La réalité de la rose ne peut de dire, si ce n'est au-delà des mots du poème ou des couleurs posées sur la toile, sachant que le poème, c'est ce qui reste quand les mots ont disparu et que le tableau, c'est ce qui demeure quand ce qu'il représente s'est évanoui.

Et il y a là un grand mystère de la réalité humaine. Le grand Bouddha de pierre polychrome devant lequel je passe chaque soir avant d'aller me coucher serait vieux de 1400 ans. Il vient de Chine et daterait de l'époque des Wei du nord (une dynastie qui précéda celle des Tang). Il a été vénéré dans l'ombre d'une grotte car tels étaient les sanctuaires bouddhistes à l'époque. Puis sans doute, est survenu un tremblement de terre et ses chevilles se sont cassées. Il est tombé, il s'est un peu abîmé le nez et, devenu impropre au culte, il a été enterré dans un cimetière de statues. Par quels chemins est-il arrivé chez moi, peu importe ici. Ce que je sais, c'est qu'il a emprunté ses cheveux bouclés à la statuaire grecque, lorsque le Bouddhisme est passé par la Bactriane, et aussi son profil grec et les plis de sa tunique. Et la question que je me pose est la suivante : comment se fait-il qu'il me parle ? Comment se fait-il que je comprenne la vérité qu'a voulu exprimer un sculpteur, un simple tailleur de pierres, dont je ne sais rien et dont je ne saurai jamais rien ? Comment se fait-il qu'il soit porteur d'un message universel, suffisamment universel pour qu'un habitant du XXI^{ème} siècle, un Occidental, de surcroît, en perçoive ce qui lui semble bien constituer l'essentiel ? Comment se fait-il, en-deçà des mots, que ce Bouddha de pierre, aux couleurs effacées, soit porteur d'un message, et d'un message qui ne peut se dire par des mots sans qu'il soit par là même dénaturé ?

Cela donc ne peut se dire et relève de ce que nous appellerons, parce qu'il faut bien lui donner un nom, une voie vers la sagesse. Ces voies sont multiples. Elles mènent à ce qui ne peut se dire à travers les mots du *Logos* occidental. Voilà qui en choquera plus d'un. J'ai du mal à m'en persuader : ce qui vraiment importe ne peut se dire, se trouve à un autre niveau de réalité que ce qui peut se dire. La rose, comme mon Bouddha, ne se dit pas : elle se contemple, et pour la contempler, il faut laisser derrière soi les mots, les concepts, les idées et les théories. Il faut être attentif. C'est tout. Voyons cela d'un peu plus près.

La Bhagavad-Gita, l'un des livres canoniques de l'Indouisme, relève-t-il

de la théologie ou de la philosophie ? Ni l'un ni l'autre, est-il permis de répondre. Ou encore : l'un et l'autre - ce qui revient au même. Il s'agit d'un récit. Ce récit nous entraîne dans les profondeurs de l'être, là où il prend sa source. Les noms n'y désignent pas des choses : ce sont des symboles, qui visent à exprimer ce qui ne peut se dire dans le langage discursif. A cet autre niveau, il ne saurait être question de débattre d'idées ou de chercher à décrire les déités. Il s'agit de se laisser entraîner – physiquement et mentalement - vers l'origine de l'être, tel qu'il ne peut se dire parce qu'il est plus grand que nous et qu'il nous englobe. De parvenir à autre chose que ce qui se trouve là-devant, et donc à s'en détacher. Et c'est ainsi que la sagesse – ni philosophie, ni théologie – nous entraîne vers l'expérience spirituelle.

La Bahavad-Gita n'est pas le seul récit propre à nous entraîner vers la sagesse. Le récit venu de Siddhartha Gautama en est un autre. Et également celui de Lao Tseu. Et celui consigné dans les Quatre Annonces à partir de la vie de Jésus. Et celui révélé au Prophète et devenu le Coran. Les uns et les autres de ces récits proviennent de sages qui ont tenté de transmettre leur expérience. Ce n'est que plus tard que des disciples à l'esprit étroit en ont fait matière à des religions exclusives les unes des autres. Car il s'agissait d'abord là d'expériences personnelles, non de croyances susceptibles d'être coulées dans le béton armé d'un dogme exclusif de toute autre croyance.

Quand les Occidentaux débarquèrent au Japon, venus de Goa, les habitants furent enchantés d'accueillir une voie nouvelle. Au-delà des kamis, ils avaient déjà accueilli le Bouddhisme. Le Bouddhisme, pluriel par ses différentes écoles, faisait bon ménage avec le Shintoïsme. Le Christianisme allait s'intégrer dans cette vision partagée. Quelle ne fut pas leur surprise lorsque les Chrétiens entreprirent de brûler sanctuaires Shinto et temples bouddhistes ! La religion chrétienne se voulait exclusive de toute autre croyance ! D'où la décision prise par Hideyoshi de les chasser. La Chine fut moins rigoureuse : il est vrai que Matteo Ricci et les Jésuites dissimulaient bien leur jeu. Mais l'adoption du costume des mandarins n'était guère qu'un masque. Il s'agissait, derrière les concessions vestimentaires et verbales, de faire le nécessaire pour se faire admettre de l'entourage impérial afin de mieux subvertir la Chine et lui imposer la « vraie religion ».

Les mystiques occidentaux eux-mêmes eurent souvent à subir les foudres de l'ordre religieux dans lequel ils se trouvaient immergés. Ce fut le cas de mystiques musulmans. Ce fut le cas aussi de mystiques chrétiens. On pense ici à Hildegarde de Bingen, abbesse d'un monastère, savante dans la connaissance des herbes médicinales et dans l'élaboration de la bière, traversée de visions mystiques, poète illuminée et, surtout, auteur de musiques sacrées d'une grande profondeur. Or donc, conformément à ce qui lui semblait être un acte d'humanité, elle avait accueilli dans son monastère un mourant en délicatesse avec les autorités ecclésiastiques. Mais cela ne lui était pas permis et donc, en guise de pénitence, elle fut condamnée par l'évêque du lieu à s'abstenir de chanter jusqu'à

la fin de sa vie. L'ordre religieux ne s'accommode pas de la liberté de l'esprit. Il est permis d'ajouter ici qu'il en va de même de l'ordre scientifique lorsqu'il en vient, par « souci d'objectivité », à réduire l'être à ce qui est là sous le scalpel.

Cette liberté de l'esprit, cette quête personnelle hors de ce qui est convenu ici et là, c'est bien là ce que refusent tous les pouvoirs, qu'ils se recommandent de la théologie ou de la philosophie, ou encore, du savoir scientifique réduit à un positivisme philosophique ainsi qu'il le demeure largement aujourd'hui. La liberté de l'esprit trace sa voie, et si elle s'engage sur un chemin déjà tracé, ce n'est que provisoirement, d'une manière qui n'est jamais exclusive ni définitive. Elle suit un cheminement artistique, poétique, voire même se tourne vers la pensée philosophique ou théologique pour s'en revenir vers la poésie, comme Heidegger le fit vers la fin de sa vie. Rien ne l'arrête, et cela, bien sûr, ne plait pas aux pouvoirs institutionnels qui se veulent les gardiens d'un ordre idéologique ou religieux. Et cela vaut aussi bien de l'Orient que de l'Occident.

Et cela dit pour en arriver à quoi ? Sans doute est-il vain de rechercher le vrai. Le vrai ne se conçoit que selon le système d'idées où il trouve sa place. Ce système d'idées porte sur des concepts. Cependant, l'être échappe au concept. L'idée selon laquelle une rose peut d'additionner à une autre rose de sorte que l'on peut parler de deux roses peut être considérée comme vraie. Mais cette vérité porte sur l'idée de rose. Or, l'être de la rose ne se réduit pas à une idée, et la rose que voici sous mes yeux et qui va bientôt se faner est sa propre vérité.

*La rose est sans pourquoi,
elle fleurit parce qu'elle fleurit,
N'a pour elle-même aucun soin,
- ne demande pas : suis-je regardée ?
Angelus Silesius*

La rose n'a pas de mot pour être dite. Elle est là, c'est tout. Elle demande à être contemplée comme une forme de l'Être. Et l'Être se dérobe dès lors que je lui donne un nom et lui recherche une cause.

De la « rose » à la rose

La « rose » dont il est question dans le dictionnaire n'est qu'un mot. Celle dont il est question dans une encyclopédie botanique n'est que la définition de ce mot. La rose qui m'intéresse est cela qui est devant moi dehors. Cette rose n'existe pour moi que par le regard que je porte sur elle. Elle est extérieure à moi en tant que je porte sur elle mon regard ; mais elle est intérieure à moi dans la mesure où sans ce regard elle n'existerait pas pour moi telle que je la vois.

Alors, extérieure ou intérieure ? Ni l'un ni l'autre. L'un et l'autre. Il faut, pour répondre à cette question, se tenir à un autre niveau de réalité, où il n'y a plus

distinction entre le sujet observant et l'objet observé. Il s'agit d'une **rencontre** et nous dirons qu'il s'agit là d'un **évènement**. La tradition philosophique qui est la nôtre nous fait concevoir l'objet comme extérieur à nous-même, qui le considérons à partir de notre intériorité. Il s'agit là d'une vision trompeuse, qui nous fait concevoir l'Être comme une substance. Or, l'Être, à un autre niveau de réalité, celui où se tient l'évènement, est un entre-deux, un flux qui va de l'un à l'autre, non pas que l'un et l'autre n'existent pas en soi mais parce que leur existence en tant qu'être est subordonnée à la relation qui va de l'un à l'autre et qui les fait être.

La découverte de l'Être passe ainsi par la transdisciplinarité :

- reconnaissance de la contradiction entre extérieur et intérieur, objectivité et subjectivité, à un certain niveau de réalité,
- passage à un autre niveau de réalité où cette contradiction débouche sur l'existence d'un évènement lié à la rencontre entre l'un et l'autre,
- acceptation de cette profondeur de l'Être dans toute sa complexité.

1.2.2. L'être et la norme de l'utile

*On the seashore of endless worlds,
Children play.
Tagore*

Selon D. W. Winnicott, s'interrogeant sur le développement humain depuis l'enfance, « nous rencontrons la nécessité d'établir une différenciation entre une activité ayant un but et son contraire : être sans qu'il y ait de but »¹.

Voilà qui mérite que l'on s'y arrête. La plupart de nos activités ont un but. Je mets le bol sur la table afin de pouvoir y boire mon thé, je mets ma parka afin de sortir sans attraper froid, je salue mon voisin avant de me rendre à mon travail afin de lui marquer ma considération, et ainsi de suite. Ce sont là des activités répétitives, machinales, qui ne sauraient exprimer ce que je suis. Elles me sont plus ou moins imposées de l'extérieur, par les conditions d'existence dans lesquelles je me suis trouvé jeté par la vie. Bien entendu, sauf exception, je ne m'interroge pas sur la nécessité, ou sur l'opportunité, de mettre le bol sur la table, d'enfiler ma parka ou de saluer le voisin. Cela va de soi. Je peux également, contre toute attente, m'autoriser à ne pas saluer mon voisin. Mais cela a encore un but : il s'agit pour moi de manifester ma mauvaise humeur ou de transgresser sciemment l'usage qui m'est imposé. Autrement dit, il s'agit également de me conformer, quoique *a contrario*, à un but fixé par ce que j'appellerai la norme de l'utile, tel que celui-ci va de soi.

Je suis ainsi conduit à constater qu'une grande partie de mon existence est gouvernée par la nécessité de respecter les usages qui me sont imposés d'une

¹ D. W. Winnicott, *Jeu et réalité, l'espace potentiel*, tr. fr. Gallimard, col. Folio, 2024, p. 111.

façon ou d'une autre de l'extérieur. Si je m'abstiens de mettre ma parka, je risque d'attraper froid. Si j'omets de saluer mon voisin, il va me considérer comme un malotru. Je ne suis vraiment moi-même que si je me tiens en-dehors des normes que m'impose mon environnement humain. Cependant, toute société repose, pour être une société, sur des normes communément acceptées. Qu'il s'agisse du respect du code de la route ou du respect des anciens dans un village africain, la transgression de la norme risque de m'attirer des ennuis : une contravention dans un cas, qu'il me faudra payer, la colère des esprits de la forêt dans l'autre, accompagnée peut-être d'un violent mal au ventre qui entraînera la mort. La transgression de la norme ne va donc pas de soi. Elle suppose une décision personnelle et elle ne va pas sans risque : risque d'être condamné ou d'être simplement incompris d'une part ; risque de s'enfoncer dans l'insensé d'autre part lorsque la norme personnelle ne parvient pas à remplacer la norme imposée.

En quoi donc consiste la norme imposée de nos jours par la société dans laquelle nous vivons ? Je ne saurais répondre à cette question au nom des humains qui se situent de l'autre côté de la planète, procédant d'une évolution historique et d'une culture particulière qui ne sont pas la miennes et que j'ignore. Je ne puis répondre à cette question qu'en tant que Français moyen, CSP + et sur le déclin de la vie. Il s'agit donc d'une réponse hautement subjective, non reproductible et donc non scientifique selon les canons de la communauté académique. Les normes que je respecte sans même y penser viennent de ma petite enfance, de mon éducation, de mon expérience en termes d'échecs et de réussites, donc en termes d'essais et d'erreurs admis comme tels, et des prescriptions que m'impose le contexte économique, tel qu'il m'oblige à un comportement susceptible de me permettre de gagner ma vie, autrement dit, de me procurer de l'argent, si possible au moindre effort. Si je suis un salarié, il me faut me rendre à mon travail, l'exécuter selon les prescriptions liées à mon contrat de travail, si nécessaire en prenant les initiatives qui me semblent souhaitables. Ces initiatives, toutefois, ne doivent pas, ne peuvent pas, être n'importe lesquelles : elles doivent répondre aux prescriptions de l'organisation où elles prennent place, qui est d'en améliorer les résultats collectifs et, le plus souvent, leur rentabilité. Certains parleront d'une « aliénation » ; disons que je ne peux être moi-même en me contentant de faire ce qu'il m'est demandé de faire ou de suivre les autres parce que « c'est comme ça » et pas autrement. Le psychologue, lui, se contentera d'observer que ce n'est pas « être » que d'adopter un tel comportement, passif, face à nos conditions de vie.

Ici, il convient d'observer que, pour avoir le sentiment d'être, nous cherchons le plus souvent à nous composer une identité dont nous pensons qu'elle constitue notre « moi » mais qui n'est en fait qu'une apparence et une croyance. Dans l'entreprise, nous croirons par exemple « prendre des initiatives », comme ceci nous est demandé, alors qu'il ne s'agit en réalité que de se conformer à une prescription. Ce sont les possibilités d'initiative de l'animal enfermé dans sa cage ou du détenu dans la cellule de sa prison. Cette capacité d'initiative est

étroitement limitée et surveillée. Le fait de tenter de s'en évader n'est pas toléré. De même en va-t-il en grande partie de notre mode de vie. Celui-ci doit se conformer aux usages dans le milieu social qui est le nôtre. Pour les uns, ce sera le fait de mettre une cravate pour se rendre au bureau (ou au contraire, de ne pas la mettre afin de se présenter comme « libéré » d'un formalisme obsolète), pour d'autres, la possession d'un yacht de 100 mètres de long alors qu'ils détestent la mer. Cette identité est donc une fausse identité, il s'agit d'un « moi » de composition, qui ne correspond pas à un véritable « moi » et qui sert de masque à notre véritable « moi », dont bien souvent nous ignorons ou voulons ignorer l'existence¹.

Quelle chance me reste-t-il dès lors d'être moi-même ? Winnikott, dont on aura compris que j'en poursuis la lecture parallèlement à l'écriture de ce texte, dit que c'est en jouant que je puis accéder à la maturité de l'âge adulte. L'enfant qui joue exerce sa capacité d'initiative face à ce qu'il découvre autour de lui. Il jette au loin son ours en peluche et constate qu'il ne revient pas de lui-même, comme c'est pourtant le cas de son gros orteil. C'est là pour lui quelque chose d'intéressant, d'utile à savoir et qui s'intégrera dans son expérience de la vie. De même du jeune animal. L'un des jeunes chiens de mon fils a entrepris d'aller agacer les chevaux dans leur pré ; c'est une expérience qu'il ne cherchera pas à renouveler ; il a expérimenté ; il a réussi à échapper aux conséquences ; il ne recommencera pas. On retiendra donc ceci : le jeu est une exploration, qui excède ce que nous savons déjà ou croyons déjà savoir, et dont l'aboutissement n'est pas connu d'avance. Dans le jeu, nous prenons l'initiative d'abattre une carte (et non l'autre), avec l'espoir de réussir mais sans savoir à l'avance d'une façon certaine ce qui en résultera. Par le jeu, je me confronte à ce qui est extérieur à moi et qui, pour moi, relève de l'inconnu, qu'il s'agisse de la résistance de la matière ou de la résistance de « l'autre » dont je veux mesurer la réaction. Par le jeu, je prends connaissance, progressivement, de ce qui m'entoure au-delà de ce que j'en savais déjà (ou croyais savoir). J'acquiers ainsi de l'expérience, une expérience qui m'est personnelle.

On retiendra ainsi que l'être se constitue dans l'exploration de ce qui ne va pas de soi. Cette exploration peut se faire à plusieurs mais elle ramène toujours à l'être individuel, qui peut refuser d'entrer dans le jeu ou s'en retirer, ou s'en aller jouer tout seul plus loin. Être, c'est explorer, expérimenter, essayer, voir ce que ça donne, essayer autrement. Face à cette activité d'expérimentation, la société dans laquelle nous vivons peut être plus ou moins permissive. Il n'est pas permis au guichetier de ma banque de venir au travail habillé d'un vieux jean's et d'un pull effiloché. Mais son patron peut, lui, s'abstenir de mettre une cravate parce que c'est le signe d'une prise de distance par rapport aux usages convenus (la banque qu'il représente se présente en effet comme une banque « moderne »). Supposons donc maintenant que je me présente à ma banque, muni d'un revolver,

¹ On analysera plus loin la notion de « mascarade »

ceci ne sera pas admis et me vaudra à coup sûr des ennuis. Certaines initiatives de sont pas tolérées. Sans normes à respecter (lois, règlements, usages, etc.), il n'y aurait pas de société possible. Mais il faut ajouter immédiatement que s'il n'y avait pas de normes à transgresser, d'une part, rien ne changerait dans la société, d'autre part, aucun de ses membres n'aurait la possibilité d'être ce qu'il est potentiellement. Le jeu, l'exploration, la découverte, ne seraient pas possibles. Chacun et chacune se contenterait de « faire ses heures » au travail en attendant le moment de s'en aller et dans la seule expectative du salaire à la fin du mois. Ce serait mortellement ennuyeux et cela l'est effectivement pour beaucoup, et probablement de plus en plus.

Être, donc, c'est explorer, et c'est dans l'exploration que survient la créativité. Il ne s'agit pas ici d'abord d'œuvre d'art. Il s'agit d'une expression de l'être. Je suis parce que je découvre progressivement ce qu'il y a autour de moi ; et pour avancer dans cette découverte, je dois m'éloigner du village et de l'enfermement dans les certitudes qui le fondent. Cela signifie, selon les normes du village, que l'exploration dans laquelle je me lance par jeu est totalement inutile. Voire même, elle risque d'être jugée nuisible dans la mesure où elle en compromet les principes fondateurs. Voyons donc cela et nous prendrons pour le comprendre la situation fictive suivante.

Imaginons que la croyance soit quasiment unanime, dans le pays où je me trouve, qu'à l'est existent de petits hommes verts, belliqueux et prêts à nous envahir. Il s'agit là d'une vision du monde qui se trouve accréditée par la presse, par les dirigeants politiques, et par les nombreux faits mis en avant et supposés constituer autant de preuves. Supposons maintenant qu'une personne isolée, se fondant sur la connaissance qu'elle a du pays des petit hommes verts, sur sa culture historique et zn se fondant sur un ensemble de documents difficilement accessibles au public, parvienne, avec quelques autres, à la conclusion qu'il n'en est rien. Ce que l'on peut entendre à la télévision et dans la presse lui semble relever d'un narratif visant à promouvoir certains intérêts, et notamment ceux des hommes politiques qui occupent le pouvoir, que ce soit dans la majorité (s'il y en une) ou dans l'opposition. Que va-t-il se passer ? Il est probable que s'il garde son point de vue pour lui, il ne se passera rien. Maintenant, s'il en parle autour de lui, il rencontrera vite des interlocuteurs, bons téléspectateurs et lecteurs complaisants de leur journal favori, qui le considéreront comme un partisan des petits hommes verts et donc comme un traître en puissance. Et ils le lui feront comprendre avec force. Supposons maintenant qu'il prétende diffuser son point de vue au-delà de son cercle de relations; alors il s'expose à des rétorsions d'ordre policier; il s'agira en effet de faire taire cette voix discordante qui menace la cohésion nationale.

Il n'en allait pas autrement pour Galilée, quand il prétendait que la terre tournait autour du soleil, ou pour Giordano Bruno, lorsqu'il suggérait que l'univers était infini, ou encore pour Hildegarde de Bingen, lorsqu'elle accueillit dans son monastère un réfugié chassé par l'Église. Hildegarde de Bingen,

Giordano Bruno et Galilée eurent en commun de refuser de se plier à ce qui, de leur temps, était tenu par certain par les détenteurs du pouvoir politique et religieux. C'étaient des explorateurs décidés à découvrir la réalité par eux-mêmes, et non par le canal de l'opinion majoritaire de leur temps, et ceci malgré la répression des idées déviantes par les princes et par les évêques qui exerçaient le pouvoir et la police des pensées. Leur exploration personnelle les conduisait à s'éloigner du dit du village et c'est ainsi que grandissait leur être personnel. La vérité qu'ils proclamaient était celle qui leur était personnelle, non ce qui était tenu pour vrai par la majorité du troupeau, y compris des plus érudits d'entre ses membres.

L'on en tirera cette conclusion déroutante : le vrai est un produit de l'être et non l'inverse. J'explore le monde, j'en tire des vérités, ou tout-au-moins qui me semblent telles, et c'est ainsi que je parviens à être, tout en sachant que cette quête est nécessairement sans fin, que le vrai se dérobe sans cesse et qu'il faut parfois échanger des points de vue avec d'autres explorateurs pour avancer ensemble de quelques pas et qu'apparaissent ainsi, à l'un et à l'autre, de nouveaux paysages. Cette marche vers l'être, pourtant, éloigne l'explorateur toujours plus loin du dit du village. En affirmant ce qu'il est au-delà de l'identité qui lui est conférée et de l'apparence que l'on attend de lui, Il se condamne lui-même à être incompris. Soyons attentif à cette peinture, à cette musique ou à ce poème. Ce qui s'y découvre n'avait jamais été exprimé. Le peintre, le musicien ou le poète y dit ce qu'il voit et ce qu'il ressent et qui n'avait jamais été dit. Le dire est pour lui une nécessité pour être, mais ainsi s'exprimant, il risque fort de ne pas être compris pour cette raison qu'il s'agit là d'une vision nouvelle du monde et qu'elle dérange l'ordre existant. Tout comme Galilée. Tout comme celui qui prétend que les petits hommes verts ne sont pas tels que l'on prétend qu'ils sont.

Revenons à Winnicott. En l'absence de créativité, de libre exploration du monde tel qu'il apparaît à l'enfant puis à l'adulte, « le monde et tous ses éléments sont alors reconnus mais seulement comme étant ce à quoi il faut s'ajuster et s'adapter. La soumission entraîne chez l'individu un sentiment de futilité, associé à l'idée que rien n'a d'importance »¹. Si le vrai est ce que l'individu accepte comme tel, il cesse d'être une personne ; Pour être, et être lui-même, non ce qu'on attend de lui qu'il soit, il lui faut mettre en avant une vérité qui soit sa vérité, telle qu'elle résulte à la fois de son monde intérieur, à nul autre semblable, et du monde extérieur où il se trouve « jeté », comme le dit Heidegger, et qui se découvre à lui peu à peu.

Cette vérité vécue n'a plus rien à voir avec la conception d'une vérité « objective » qui s'imposerait à tout-le-monde, identique à elle-même. Telle, on le sait, est la conception de Karl Popper, dans *Conjectures et Réfutations*², selon laquelle une vérité doit être tenue comme étant telle pour autant qu'elle n'a pas été réfutée, ce qui suppose qu'elle puisse l'être par les moyens et les protocoles

¹ Op. cit., p. 127.

² Karl R. Popper, *Conjectures et Réfutations*, tr. fr., Payot, 1985.

propres à la science, et notamment par la reproductibilité de l'expérience. Or, voyons cela d'un peu plus près. La science dont se recommande Popper est une science rationaliste et positiviste qui distingue le sujet observant et l'objet observé. Il s'agit de déterminer si le lien de causalité présumé (hypothèse) correspond à la chose observée de façon à aboutir à une conclusion (confirmation ou réfutation). Cependant, c'est oublier que l'objet observé est une construction mentale qui n'est en aucun cas indépendante du sujet observateur. D'où les justes observations de Feyerabend¹ lorsqu'il conclut que cette réfutation vaut dans l'enfermement d'une culture donnée mais ne saurait avoir de valeur dans le cadre d'une culture différente, où sont différentes la nature du lien de causalité et le contour des objets pointés par la science occidentale.

La mise à mort d'une vérité objective et définitive ayant ainsi été prononcée à l'encontre de la science positiviste, ne restent que des vérités relatives, en partie héritées, en partie le fruit de découvertes nouvelles, et cela à chaque génération, par chaque individu, qui viendra par sa vision personnelle, par ce qu'il a vécu, par son expérience de la vie, par ses questionnements, y ajouter sa marque personnelle et « être » ainsi, par sa contribution à l'aventure humaine où prend place la société particulière en laquelle il s'est trouvé jeté à sa naissance. Notons que cette capacité personnelle est plus ou moins encouragée ou plus ou moins découragée selon la société au sein de laquelle il vit. Les détenteurs du pouvoir politique, économique, social, familial et religieux peuvent chercher à la restreindre en fonction des intentions qui les animent. Les autorités intellectuelles, artistiques et spirituelles doivent en principe encourager cet esprit d'indépendance ; mais ceci n'est pas nécessairement le cas, comme l'a brillamment exposé Thomas Kuhn², et quand cela ne l'est pas, c'est ce qui s'appelle l'académisme.

Ainsi donc le vrai est-il sans cesse à réinventer, au terme de l'exploration à laquelle, comme dans un jeu, se livre chaque personne dans le secret de son intériorité. C'est une vérité qui n'est pas à chercher dans les livres, parce que les livres ne traitent que de mots et de concepts, mais dans la vie, c'est-à-dire dans la rencontre entre une intériorité qui se construit et sa confrontation à cette réalité extérieure qui lui résiste et qui, ainsi, contribue à la construire. La vérité de la rose n'est pas dans l'image que je m'en fais ou dans la description que j'en trouve dans un livre de botanique, mais dans sa contemplation par une intériorité où elle trouve sa signification, à nulle autre pareille.

On aura compris que ce qui est tenu pour vrai aujourd'hui, dans le village, est une construction. Et cette construction tourne autour de ce qui est utile au village et selon les valeurs qui animent le village. Est utile ce que je fais en vue d'aboutir à un certain résultat. Je suis dans le concret, dans le prévisible. Je pose ma tasse sur la table dans le but d'y boire mon café ; j'enfile ma parka dans le but

¹ Paul Feyerabend, *Adieu la Raison*, tr. fr., Le Seuil, col. Points, 1996.

² Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, tr. fr. Flammarion, col. Champs, 1983.

de ne pas prendre froid ; je salue mon voisin dans le but de maintenir avec lui des relations courtoises ; et surtout, je me rends à mon travail dans le but d'en tirer un salaire qui me donnera de quoi assurer mon existence. Tout cela fait sens. Mais c'est un sens qui, sans doute, m'est imposé, même si je l'ai adopté comme mien. C'est le retour du même. Je ne vis pas ce que je suis, mais l'éternel retour de ce qui m'est imposé. Mon être, en tant qu'être personnel, est absent.

L'être, pour être, doit en effet s'inventer continuellement. Le petit enfant accède à l'être en explorant les caractéristiques de son ours en peluche : il apprend ainsi qu'il ne fait pas partie de lui-même, qu'il ne revient pas tout seul lorsqu'il le jette, à la différence de son gros orteil. Il joue afin de découvrir, et ainsi d'apprendre. S'il s'arrête de jouer, s'il s'arrête d'apprendre, si on l'oblige à y renoncer, il cesse d'être lui-même. Être, c'est donc se lancer dans l'inconnu et s'en revenir, porteur de choses nouvelles qui viendront, si elles sont entendues et ne sont pas rejetées, enrichir le dit du village. Ainsi fait le musicien, qui découvre un accord nouveau ; ainsi se comporte le peintre, qui découvre sous son pinceau un monde nouveau ; ainsi se comporte le poète, dont la plume trace une image inattendue ou rappelle un symbole venu du fond des temps.

« Être ou ne pas être ». La société de demain, s'il doit en émerger une, au-delà du monde qui sous nos yeux s'effondre, sera autre que la continuation du même ; son avènement exige l'exploration d'autres formes de l'être et pour cela, d'autres formes d'exploration. Ce sera un chant nouveau qui demeure à inventer par chacun de celles et ceux d'entre nous qui aspirent à être.

Le gros orteil et la girafe en caoutchouc

Examiner quelle est la différence entre son gros orteil et une girafe en caoutchouc¹ constitue une des tâches à laquelle tout être humain s'est attelé, notamment dans les premiers mois de son existence, c'est-à-dire à une période de sa vie où la forêt de l'être était pour lui plus réduite.

La réponse à cette question porte généralement sur le fait qu'il existe une différence entre les deux, mais l'interprétation de cette différence n'est pas la même selon les cultures et les individus eux-mêmes. Pour certains (les Japonais, notamment), le gros orteil est un objet extérieur au « moi » ; ils diront : « mon orteil a mal », comme d'un étant-là comme d'un autre. Pour d'autres, au contraire, la girafe fait partie de leur « moi » ; ils diront : « ma girafe », comme étant une partie d'eux-mêmes. Ceci est vrai, notamment, des individus humains vivant dans les pays occidentaux. Pour d'autres, enfin, il n'y a pas vraiment de différences entre le gros orteil et la girafe. Pour eux, l'intérieur et l'extérieur se confondent. C'est le cas pour quiconque identifie le réel à la perception qu'il en a.

Lorsque l'être humain aura un peu élargi la vision qu'il a de la forêt de l'être, il pourra proclamer qu'il s'agit là d'un problème ontologique. Et il en tirera des théories selon lesquelles le réel est second par rapport à la perception qu'il en a,

¹ Ou tout autre objet propre à cet usage...

ou, au contraire, que la perception qu'il en a est seconde par rapport au réel qui est là, indépendamment de lui. On n'entreprendra pas ici de refaire l'histoire de la philosophie, ce qui serait sans doute le plus sûr moyen d'inviter le lecteur à passer outre. On retiendra donc pour l'instant cette conclusion importante pour qui fait la distinction entre le gros orteil et la girafe en caoutchouc :

- le gros orteil, étant une partie de moi-même, est supposé m'obéir d'une façon absolue de sorte que je considère qu'il n'est pas normal qu'il échappe à mon contrôle,
- la girafe en caoutchouc ne faisant pas partie de moi-même, à ce que j'ai compris après de nombreux tâtonnements, échappe à mon contrôle de sorte qu'elle ne revient pas d'elle-même à moi lorsque je la jette au loin (c'est-à-dire par terre).

Selon cette façon de voir, je peux toutefois considérer comme un dû le fait que la girafe me revienne, soit directement, soit par l'effet de l'intervention d'un tiers que j'ai convoqué à cet effet par des appels appropriés. C'est ainsi par exemple que se comporte le marchand désireux de s'approprier les billets de banque du client éventuel ou le chef d'un État puissant désirant s'approprier ce qui appartient à un autre. On aura compris que c'est là un fondement très important de la vie politique, économique et sociale. Il s'agit pour l'individu de s'approprier, par un comportement utile en cela, ce qui se trouve, au moins provisoirement, hors de sa portée. Selon les cas, il fera des études afin d'accéder à une position sociale confortable, il piquera les billes de son copain lors de la récréation, déstabilisera la bourse en sa faveur ou dévalisera le musée du Louvre. Les moyens d'aboutir, légaux et moins légaux, sont très variés.

Une autre façon de voir les choses consiste à se dire que la girafe ne m'appartient pas de droit, qu'il n'y a aucune raison pour qu'elle revienne à moi d'elle-même ni que je hurle jusqu'à ce qu'on me la tende comme un dû. Après tout, je suis dans le monde, comme la girafe elle-même. Nous faisons partie, elle et moi, du même monde. Elle n'a aucun droit sur moi et sur mon gros orteil (ça, je le savais) et je n'ai aucun droit sur elle. Je la contemple et elle me contemple (mais ça, je n'en sais rien). Nous établissons donc, ou nous essayons d'établir, des relations de bon voisinage. Ce point de vue, qui va de soi, dans d'autres mondes culturels, n'est pas celui qui domine en Occident. Nous en voyons les conséquences, mais nous aurons à nous interroger sur l'origine d'un tel point de vue. Peut-être, après tout, nous imaginons-nous que la girafe en caoutchouc, au même titre que le gros orteil, fait partie de nous-même. C'est là une manifestation de folie ou d'absence de maturité. La question à se poser pour l'avenir serait donc la suivante : comment conduire l'Humanité et chacun d'entre nous à davantage de maturité ? Ce n'est pas une question bien nouvelle et il se trouve que nombre de penseurs, dans différents vocabulaires et en se fiant à différentes formes de logique, se sont interrogé sur la nature de l'Être, sur ses rapports avec le vrai et, avant tout, sur son origine.

1.2.3. La Source de l'Être

La culture occidentale est une culture dualiste. Il y a la matière et l'esprit, l'objet et le sujet.

Selon certaines approches, la matière l'emporte sur l'esprit. Elle présente un caractère objectif et l'esprit doit s'employer à s'y adapter. On parle alors de matérialisme. Selon d'autres approches, l'esprit l'emporte sur la matière et même crée la matière, telle qu'elle se présente à lui. On parle alors d'idéalisme. Quoi qu'il en soit, il y a distinction entre l'objet observé et le sujet observant. Celui-ci s'applique à observer l'objet, à le comprendre et à le soumettre à son dessein. L'objet est un objet en tant qu'ainsi il est utile, sans quoi il demeure une chose informe, dans le brouillard du chaos extérieur. Si l'observateur se réclame de la démarche scientifique, il procède moyennant un certain « protocole expérimental » qui suppose notamment que ce qui est observé soit « reproductible ». Cela, affirme l'observateur scientifique, est un objet, ou plutôt, ce qui se passe entre deux objets différents quand certaines conditions sont réunies. Il s'agit alors d'un évènement. Comme l'objet lui-même, cet évènement est extérieur à l'observateur qui l'a provoqué en mettant en relation, sous certaines conditions, l'un et l'autre objets. Quoi qu'il en soit, il s'agit de quelque chose qui se passe en dehors du sujet observant.

La dualité entre l'esprit et la matière implique une distinction entre l'intériorité et l'extériorité de la personne humaine. Il y a ce que je pense, qui fait partie de mon intériorité, et l'objet de ma pensée, qui est extérieur à moi-même. Si je ne fais que penser en oubliant ou en ignorant ce qui est extérieur à moi-même, je tombe dans la schizophrénie et je deviens incapable de me mouvoir correctement dans mon environnement. Si je ne m'intéresse qu'à mon environnement en négligeant ma réalité intérieure, je tombe sous son emprise et me montre incapable d'y faire face autrement que d'une façon purement mécanique. Je suis dépourvu d'un « moi » et je ne fais que réagir à l'impulsion d'une façon irréfléchie. Ce sont là deux cas limite. Le petit enfant apprend très tôt à distinguer son gros orteil, qui fait partie de lui-même, et son ours en peluche, qui est un objet extérieur qui ne lui obéit pas nécessairement. Et il semble bien que toute forme de vivant se caractérise par une intériorité, même élémentaire, qui lui permet non seulement de s'adapter son environnement mais d'anticiper son évolution dans le dessein de se maintenir en vie. Ce serait même la définition de l'intelligence vivante, par opposition au calcul mécanique de l'ordinateur qui « agit » par l'effet d'une simple impulsion et d'un effet de boule de neige.

Maintenant, où donc se trouve l'Être ? Dans le catéchisme de l'Église catholique qui me fut imposé dans mon enfance, la première question du manuel était ainsi formulée : « qu'est-ce que Dieu ? » On ne pouvait mieux signifier que Dieu était un objet, sans quoi la question eût été : « Qui est Dieu ? » Cette chose extérieure était, selon la réponse qui suivait, qualifiée d'un certain nombre de caractéristiques : elle était « immense » (donc : énorme), « toute puissante » (il

fallait donc faire attention à Elle) et même « aimable » (ce qui ne voulait rien dire pour moi). Ce n'est que beaucoup plus tard que l'on a essayé de me faire comprendre que Dieu était en moi-même, qu'il s'agissait donc d'une réalité intérieure et non pas à rechercher dans les cieux en levant la tête. Quoi qu'il en soit, Dieu était soit à l'extérieur (« dans les cieux »), soit en moi-même et il fallait donc choisir entre l'un et l'autre.

Cette vision dualiste, cependant, est loin d'aller de soi. Nombre de cultures traditionnelles l'ignorent, ce qui les conduit à des raisonnements qui peuvent sembler étranges à l'Occidental issu de la culture grecque, cartésienne et positiviste. Cela conduit à la question suivante : n'y aurait-il pas une troisième façon de concevoir les choses, qui ne serait ni matérialiste, ni idéaliste (ou spiritualiste), ni fondée sur la distinction entre le sujet et l'objet ? Voilà, me semble-t-il, qui demande à être examiné plus avant.

Le monde extérieur, en tant qu'objet, s'impose à moi. Mais ce qui s'impose, ce ne sont pas les objets eux-mêmes, ce sont les objets médiés par la culture dont j'hérite et au sein de laquelle ils trouvent leur signification. La neige, pour moi qui habite dans le sud de la France, où elle est très exceptionnelle, n'a pas la même signification, en tant qu'objet, que pour l'Inuit dont elle constitue l'environnement « normal ». Ce qui s'impose à moi, c'est donc la culture à travers laquelle je vois le monde extérieur, telle qu'elle que je l'ai reçue de ma famille, de l'école, de mes amis, par la lecture des livres que j'ai lus et par « l'expérience de la vie ». Il me faut donc m'adapter à la culture dans laquelle je baigne au point que je n'en ai même pas conscience.

Ce monde intérieur, à son point de départ, en tant que tel, ignore cette culture. Ce n'est que progressivement qu'il va en introjecter les caractéristiques, telles qu'elles qui sont nécessaires à l'individu pour survivre et trouver sa place dans la société. En cela, il en est le reflet. Le « moi » peut se contenter d'acquiescer ce qui lui semble « aller de soi ». Ayant appris, il stocke cela en lui-même, et cela s'appelle l'expérience. Il n'est pas permis à l'automobiliste, par exemple, de brûler le feu rouge. Il lui faut, de même, se rendre chaque jour au bureau, ou à l'atelier, ou à la boutique, afin d'y consacrer des heures à des tâches qui ne le concernent pas directement mais qu'il accepte comme une servitude librement consentie (il se peut même qu'il y trouve du plaisir et que se construise ainsi un « moi » de composition qui n'est pas son véritable « moi » mais qui est suffisant pour faire illusion). Un tel individu, exempt de tout esprit critique, convient parfaitement aux détenteurs du pouvoir économique et politique. Sans même s'en rendre compte, étant à peu près dépourvu d'intériorité, il se contente de faire ce qu'on lui dit de faire. Le « on » du village s'impose à lui. Un tel village est fondé sur le conformisme et sur l'obéissance acceptée.

Mais il se peut aussi que l'individu, en tant que personne, se pose des questions, qu'il soit animé par la curiosité, et qu'il veuille aller au-delà de ce qu'il sait déjà ou de ce qu'il croit déjà savoir, l'ayant entendu autour de lui. Le voilà qui va partir à la découverte, entrer dans l'inconnu, expérimenter, considérer le

monde, seul ou avec d'autres, comme un terrain de jeu où il va découvrir des choses qu'il ne connaissait pas, qui peut-être n'avaient pas de nom et qu'il va ramasser au passage, faire siennes, puis délaisser peut-être en faveur d'autre chose. Le voici donc en mouvement, qui ne se contente pas de suivre le « on » du village, mais qui se crée son monde à lui, qui est le sien en même temps qu'il se fonde sur ce qu'il trouve sur son chemin, à l'extérieur de lui-même.

Il s'agit là d'un tiers monde par rapport à celui qui s'était déjà constitué et stabilisé en l'individu afin de subsister dans le cadre de ce qu'il connaît et par rapport au monde extérieur lui-même. C'est un moi en mouvement, tendu vers l'inconnu, à cheval entre ce qu'il trouve sur son chemin et ce qu'il pense et fait sien, un moi qui ne cesse de se constituer et de se reconstituer, qui est le propre de la personne en tant que personne et c'est peut-être là que se trouve la source de l'Être.

L'Être, ainsi localisé, peut-il être défini ? Certainement pas, car il plonge dans l'inconnu, dans la forêt profonde de nos origines, dans les mythes qui nous irriguent, dans le silence de ce qui ne peut se dire, dans ce qui est au-delà des limites de notre compréhension, qui ne peut se laisser deviner qu'à travers de multiples avatars. Et cela donc nous permet au moins de dire ce qu'il n'est pas :

- l'Être n'est pas statique comme l'est une chose, là devant nous ; il ne cesse de se recréer ;
- l'Être n'est pas une substance, il constitue un flux qui ne cesse d'aller ;
- l'Être n'est ni extérieur ni intérieur à nous-même ; il se dissimule dans l'Unité ;
- l'Être est relationnel, au-delà de l'un et de l'autre ;
- l'Être se laisse approcher par les métaphores et les figures mythiques propres à chaque culture, dans la langue qui est la sienne, et qui viennent du passé ;
- l'Être ne cesse de se réinventer au-delà de l'expression par laquelle nous tentons de le dire ;
- l'art, la poésie et la spiritualité sont différentes formes d'approche de l'Être ;
- l'Être se tient au-delà des différentes logiques par lesquelles nous essayons de le conceptualiser.

L'Être, ainsi, se tient dans une zone de liberté. Ce n'est ni le monde objectif qui se trouve à l'extérieur de nous-mêmes, ni le monde intérieur que nous nous construisons et qui n'appartient qu'à nous-même. Il se trouve au-delà de ce que nous pouvons concevoir, ici et là, moyennant les outils de compréhension dont nous disposons, car l'Être est plus vaste que nos cerveaux étroits. Selon l'existence ou non de cette zone de liberté, en laquelle nous ne cessons de nous réinventer, l'Être se manifeste ou ne se manifeste pas. Le plus souvent, nous cherchons à le saisir à travers les représentations que nous en donnent les religions

instituées. Ce sera Dieu, Allah, Yahvé ou le Grand esprit. Il s'agit là d'autant de démarches respectables mais qui n'atteignent pas l'Être en ce qu'il est. Ce sont des démarches, pourtant, qui en se stabilisant en une croyance, enferment le croyant dans une idéologie qui en vient à constituer une composante du dit du village et manque ainsi son but initial.

Le Pr. Robert Saposky, dans un livre stimulant, *Déterminisme*¹, explique en quoi le libre arbitre, que ce soit celui de l'être humain, de l'animal ou de toute forme de vivant, constitue une illusion. Le comportement supposé libre serait le résultat, selon lui, de facteurs qui en sont la cause et qui sont eux-mêmes la conséquence d'autres facteurs. Cependant, le raisonnement qui le guide est « scientifiquement » impeccable mais débouche, de cause en cause, sur une régression à l'infini et qui plonge dans la nuit des temps, dans ce qui ne peut être dit, dans ce que j'appelle plus volontiers la forêt, la forêt sacrée des origines. La démarche scientifique, ici, marque ses limites. Elle ne peut dire ce qui se dissimule dans la forêt, non plus que le verbe des religions constituées.

Et donc, comment exprimer ce qui apparaît alors dans l'ombre des origines ? D'abord, par ce qui ne peut s'exprimer sous forme de mots. Et chacun dispose pour cela de sa propre grammaire - ou de sa propre calligraphie, pour reprendre l'expression de Mariana Thieriot. Voici la mienne, qui concerne le jardin, et plus particulièrement le jardin japonais :

*Le jardin est une figure de l'ordre cosmique
Il rassemble l'univers, visible et non visible
Il concentre mers et montagnes, collines et rivières.*

*A l'est, l'explosion blanche et rose du printemps
A l'ouest, la langueur orangée de l'automne
Des pins chantournés, des pierres usées
Jusqu'à l'horizon le ciel se mire dans l'étang
La lune va à la rencontre des nénuphars.*

*La demeure se tient dans le jardin
Et le jardin pénètre dans la demeure
L'esprit voyage sur le dos de la grue
La tortue médite au bas du mont Fuji
Tout n'est que symbole
Quelques pierres y suffisent
Chaque chose trouve sa place
Chaque chose a sa place.*

Ne pénètre pas dans le jardin qui veut

¹ Robert Stapolsky, *Déterminisme, une science de la vie sans libre arbitre*, tr. fr. Arpa, 2025.

*Il faut savoir s'arrêter
Apprendre à se taire
Faire silence
Tendre l'esprit
Écouter pousser les petites herbes
Être là, en ce moment, et pas ailleurs
Un instant contient l'éternité.*

oOo

*Une présence sculptée dans la pierre
Le sourire d'un regard intérieur
L'ombre de la demeure
Un jardin alentour
Image de l'ordre cosmique.*

oOo

*Un jardin doit rester inachevé
Une pensée doit rester inachevée
Un rêve doit rester inachevé.
Une pensée qui se dit achevée est une pensée morte
Un rêve qui prend fin n'est plus un rêve
Une voie qui se dit la voie n'est pas la voie¹.*

On dira qu'il s'agit là de poésie. Peu importe le mot. Les voies vers l'être sont multiples. La poésie en est une. Mais qu'est-ce que la poésie si ce n'est le nom que, de l'extérieur d'elle-même, l'on donne à quelque chose de multiple et qui ne saurait se dire d'une façon définitive et universelle ? La poésie est un mot qui désigne une idée, un concept, qui prend place dans une taxinomie, c'est-à-dire un inventaire. Le poème, lui, n'a pas de nom. Il est comme la rose de Silesius. Simplement, il est là ; il est ce qui reste quand on en a retiré les mots qui constituent son enveloppe. Il désigne au-delà de lui-même ce qui ne saurait se dire, ni même se concevoir : l'Être.

Sans doute en est-il de toutes les formes de cela que nous désignons comme étant de l'art. La musique, la peinture, la sculpture, l'architecture, d'autres encore, qui nous entraînent vers cet au-delà qui se dérobe à nous. Il nous faut, pour atteindre l'indicible, des médiateurs. Ces médiateurs, ce sont le mythe et la métaphore. Le mythe, la métaphore, ne désignent pas un objet, mais cela qui n'a pas de nom et qui se dissimule dans la forêt des origines. Ce sont autant d'éclats de l'Être. Et il est permis d'affirmer que ces éclats nous y mènent mieux et nous

¹ Hubert Landier, inédit, 2016.

en approchent davantage que les lourdes certitudes issues de nos protocoles scientifiques. Non pas que ceux-ci soient vains, mais parce que, loin de nous faire pénétrer dans l'inconnu, ils nous enferment dans l'utile, dans le cercle fermé de ce qui est présupposé selon les normes d'une culture qui, contrairement au mythe, manque l'universel.

Et donc, remontant de cause en cause, est-il possible d'en arriver à l'Être ? Qu'il soit au début de tout, à la fin de tout, en tout ou au-delà de tout, est-il ou n'est-il pas ? Y a-t-il ou n'y a-t-il pas ? A cette question, beaucoup de membre de notre entourage, au moins dans le contexte français qui est le mien, apportent une réponse qui se veut définitive : « je crois en Dieu », ou « Je ne crois pas en Dieu ». Leur réponse porte-t-elle sur l'Être ? Certainement pas : elle porte sur l'image qu'ils se font de l'Être et sur le nom particulier qu'ils lui donnent. Et il est permis d'ajouter : cette image et le nom par lequel ils la désignent peut constituer un obstacle au cheminement vers l'Être. De même en va-t-il de la prétention, arguments à l'appui, de suivre la seule voie qui vaille à l'exception de toutes les autres, qui seraient fausses et condamnables. L'argumentation, en effet, suit la croyance plus qu'elle ne la fonde car c'est le besoin de sécurité, dirait Krishnamurti, qui fonde la croyance, et plus encore la croyance partagée en un conformisme accepté¹.

Et donc, une fois encore, derrière la croyance telle qu'elle est admise pour vraie, derrière la mythologie et les métaphores venues du lointain de la forêt, est-il possible d'affirmer, de cause en cause, que l'Être existe et qu'il existe pour lui-même ? Parvenus à ce point, il n'est pas d'autre réponse que d'affirmer que cette question est sans objet. L'Être n'est pas un objet dont il serait possible d'affirmer qu'il existe ou qu'il n'existe pas. Et donc, cette logique qui prétend aller de cause en cause demande à être récusée. C'est une logique limitée, qui vaut pour l'enchaînement entre l'accumulation des nuages et la pluie, mais qui ne vaut pas à d'autres niveaux de la réalité. Et s'il existe une réponse à cette question mal posée, ce serait celle du tétralemmes :

**L'Être existe,
L'Être n'existe pas,
L'Être ni n'existe ni n'existe pas,
L'Être existe et n'existe pas.**

L'Être existe et n'existe pas. Il n'est pas possible d'aller plus loin. Il ne s'agit pas d'une affirmation ou d'une négation qui porterait sur une réalité « objective ». Ce n'est pas non plus une décision délibérée d'un sujet. Cela va et cela vient. Cela ne saurait se dire, et encore moins s'affirmer d'une façon qui se voudrait définitive et universelle. Cela échappe aux mots. Telle est la vie.

¹ Krishnamurti, *Face à soi-même, réflexions sur la nature de l'être*, tr. fr. Presses du Chatelet, col. Points, 2020.

L'Être et la science occidentale

Dans sa Logique de la découverte scientifique, publiée en 1934, Karl Popper développe l'idée selon laquelle une théorie scientifique doit être falsifiable, c'est-à-dire qu'elle doit pouvoir être testée et potentiellement réfutée par l'expérience ou l'observation. Ce principe est celui sur lequel, implicitement ou explicitement, se fonde la science occidentale dans son entièreté, que cette science porte sur le monde en général (« sciences exactes ») ou plus spécifiquement sur l'humain (« sciences humaines »). C'est elle qui justifie les « protocoles expérimentaux », tels qu'ils sont fondés sur le principe d'une reproductibilité des phénomènes observables.

Ces protocoles, toutefois, appellent deux observations. Tout d'abord, s'ils garantissent la rigueur, ils ne garantissent pas pour autant une capacité à imaginer autre chose que ce qui est déjà là. J'ai souvenir ici d'un chercheur un peu négligeant, qui travaillait pour un très grand laboratoire scientifique et qui découvrit un matin par hasard les propriétés que l'on ne connaissait pas d'une certaine molécule ; et c'est ainsi qu'il reçut du président du laboratoire dont il était salarié deux courriers : le premier le réprimandait pour n'avoir pas respecté le protocole expérimental auquel il aurait dû se soumettre ; l'autre le félicitait pour sa découverte. Il n'est donc pas certain qu'Einstein aurait découvert et validé la théorie de la relativité s'il s'était contenté de respecter les canons de la « pensée scientifique ».

La deuxième observation, c'est que les précautions méthodologiques, sans doute justifiées dans le champ des sciences exactes, peuvent ne pas l'être dans celui des sciences humaines, où la reproduction du phénomène est impossible et qui doivent recourir aux fictions statistiques et à leur traitement. Les protocoles imposés au chercheur (acceptation d'un texte après seulement une « lecture en double aveugle par les pairs ») relèvent alors d'une pâle imitation de ce qui paraît valoir en d'autres champs du savoir, ceci en vue d'attester le caractère « scientifique » des « sciences humaines » dans un contexte académique où seule la tradition positiviste trouve pleinement sa place. On ne reprendra pas ici la démonstration de Paul Feyerabend où il critique l'épistémologie poppérienne ; il faudrait, dit-il en substance, que l'objet de l'observation soit indépendant du sujet observant¹ ; or, ce n'est pas le cas : le sujet observant fait de la chose inconnue là-devant-lui un objet d'observation fondé sur l'idée préalable qu'il en a (son essence, dirait Husserl²), conformément à son intuition, c'est-à-dire sa mise en correspondance avec un catalogue idéitique.

Le catalogue idéitique d'un Jivaro encore indemne de l'influence occidentale est

¹ Paul Feyerabend, *Adieu la Raison*, tr. fr., Le seuil, col. Points, 1996, pp.188 et ss.

² Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. fr. Gallimard, col. Tel, 2021, p. 35.

différent ; et la démarche scientifique occidentale pourra lui paraître saugrenue, tout comme ses « croyances » peuvent l'être à l'observateur occidental moins averti que Philippe Descola¹. Toute recherche « transculturelle » implique ainsi un décentrement par rapport aux catégories mentales en lesquelles le sujet observateur trouve son origine² ; elle ne saurait s'enfermer dans son catalogue idéitique sans faire violence à l'identité de l'Autre-que-lui. C'est ainsi que le voyageur au Japon peut, selon les cas, ne rien voir de ce qui est là devant lui ou, au contraire, se montrer incapable de penser ce qu'il voit, faute du référentiel approprié qui lui serait nécessaire.

Cet enfermement dans le canon scientifique occidental et techno-industriel (tel que celui-ci est fondé sur ce qui est dénombrable et reproductible) est cela même que dénonce l'approche transdisciplinaire. Celle-ci ne saurait se réduire à faire de la transdisciplinarité une discipline parmi d'autres et à se plier ainsi aux us et coutumes de la communauté académique, telle que celle-ci voudrait réduire l'Être de l'étant moyennant des présupposés qui ne sont jamais dits.

¹ Philippe Descola, *La composition des mondes*, Flammarion, col. Champs, 2024.

² Parmi de multiples ouvrages, on citera ici Achille Mbembe, *La communauté terrestre*, tr. fr., La Découverte, 2023, et Pierre Legendre, *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident*, Mille et une nuits, 2023.

Chapitre 2. La fin d'un monde

**Toute civilisation croit être là pour toujours
Puis viennent les premiers ébranlements
Puis de forts craquements
Personne dans le village ne comprend
Qu'il faut regarder plus loin et penser plus profond.**

2.1. La fin de la civilisation occidentale

**« L'Occident domine le monde »
L'Occident ne domine plus le monde
Croyances devenues certitudes
Qui se veulent ultimes
Pouvoir de les imposer
S'effondrant sur soi-même.**

2.1.1. Matteo Ricci et l'intolérance de l'Occident

Matteo Ricci est le plus souvent célébré en Occident comme un symbole d'ouverture d'esprit et de la compréhension, venant des Occidentaux, de ce qu'était la culture chinoise au XVI^{ème} siècle. Je voudrais en donner une lecture différente en suivant la monographie qu'en propose l'historien Vincent Cronin¹, qui en aura suivi pas à pas l'itinéraire de Macao à Pékin.

On en connaît le contexte. Pendant que d'autres missionnaires catholiques tentent de s'implanter au Japon, les Jésuites entreprennent de vouloir convertir la Chine à la « vraie foi ». Il s'agit d'une mission gigantesque en raison de la taille du pays, de son caractère absolument étranger à la culture occidentale et de la méfiance des Chinois eux-mêmes devant les velléités d'implantation des Portugais, qui se sont d'ores et déjà, imposés et installés durablement à Macao. Les premières tentatives se sont donc soldées par un échec.

La Compagnie envoie donc Matteo Ricci, accompagné d'un second Jésuite, le père Ruggieri, afin de reprendre le travail à zéro. Arrivés à Canton, ils sont, pour résumer, fraîchement accueillis et ils doivent faire preuve d'une infinie diplomatie pour ne pas être expulsés, voire pire. Assez rapidement, ils comprennent qu'il leur faut adopter les us et coutumes du pays. Ils ont appris le mandarin, étudié Confucius, Lao Tseu et le Bouddhisme, d'où ils tirent la

¹ Vincent Cronin, *Matteo Ricci, le sage venu de l'Occident*, tr. fr. Albin Michel, 2010.

conclusion qu'il s'y trouve des préceptes qui pourraient s'adapter à la « vraie foi ». Ils se déguisent en bonzes, puis adoptent la tenue des mandarins afin d'espérer être reçus par l'Empereur et le convaincre de leurs excellentes intentions, lesquelles ne vont pas de soi aux yeux des Chinois, curieux mais sceptiques et méfiants vis-à-vis des barbares de l'Ouest. Parallèlement, ils se sont munis d'horloges afin d'éblouir leurs hôtes par leur science et de valider ainsi leurs idées théologiques (ailleurs, des verroteries eussent suffi).

Cet effort d'adaptation, à leur retour, sera condamné par leurs supérieurs et ainsi prend fin l'épopée des Jésuites en Chine. Il est usuel aujourd'hui d'encenser leur largeur d'esprit et leur respect pour les traditions des populations qu'il s'agissait pour eux d'évangéliser. Une autre façon de voir les choses, qui sera ici défendue, est d'affirmer qu'il n'en est rien et qu'il s'agissait d'un simple stratagème pour circonvenir leurs hôtes sans rien changer d'essentiel au message qu'ils souhaitaient les voir adopter à leur suite. Ils estimaient être dans le vrai, une fois pour toutes ; il n'était pas question de changer quoi que ce soit au dogme véhiculé par l'Église catholique ; tout juste serait-il permis de s'habiller différemment et de continuer à honorer les ancêtres. La Chine devrait adopter les croyances propres à l'Occident chrétien. Et donc, il est permis d'affirmer ici qu'il s'agissait non seulement d'un projet religieux mais également d'un projet politique.

En témoigne l'anecdote rapportée par Vincent Cronin sur l'attitude de Matteo Ricci et des jeunes Chinois qu'il était parvenu à « convertir » :

Ricci s'efforçait d'empêcher les plus jeunes d'entre eux de se livrer à leur occupation favorite : pénétrer dans les pagodes et briser les pieds et les mains des idoles. Un jour, en dépit de ses ordres les plus stricts, un petit serviteur fraîchement baptisé, en déroba une et la rapporta en secret à la mission. Il attendit que tout-le-monde fut endormi, puis, se glissant à la cuisine, jeta la statue dans le feu afin qu'elle brûlât des flammes de l'enfer. Un des frères, accomplissant une dernière inspection, s'étonna d'une pénétrante odeur de bois odorant et découvrit dans les braises l'idole à demi consumée. Le lendemain, il relata l'incident à Ricci, l'assurant qu'il connaissait le coupable. Comment devait-il agir ? Renvoyer l'enfant ou lui infliger une sévère punition ? Ricci éclata de rire et déclara que pour cette fois il fermerait les yeux sur cet excès de zèle intempestif¹.

Résumons. Le vol d'un objet du culte n'a pas à être puni. Il s'agit d'une « idole ». Ce vol, semble-t-il, n'est pas une exception. Il ne suscite du saint homme qu'un éclat de rire devant ce qui ne serait qu'« un excès de zèle ». C'est ce même saint homme qui s'efforce de faire admettre sa démarche auprès des

¹ Op. cit., p. 135.

autorités chinoises en adoptant leur tenue vestimentaire et en cherchant à susciter leur curiosité et leur admiration en exhibant des horloges. Il y a là une absence de respect, une désinvolture et une volonté d'imposer son point de vue - par tous les moyens - qu'il est permis de considérer comme l'une des caractéristiques de l'Occident vis-à-vis des cultures et des croyances qui lui sont extérieures.

Cette façon de procéder devait-elle nécessairement rester sans réponse ? Tournons-nous maintenant vers le Japon. En 1543, des marchands portugais venus de Gao ont abordé l'archipel dans l'île de Tanegashima, dans le Kyushu. Ils sont porteurs de ce que les Japonais appelleront des « armes à feu ». Très vivement intéressés, ils s'en procurent deux, en fabriquent d'autres dans la foulée en les améliorant, et ainsi peu à peu le commerce s'organise. En même temps que les marchands viennent des Jésuites, animés d'intentions différentes : « prêcher la bonne parole ». Ils sont bien accueillis, tout comme l'avaient été des siècles auparavant les moines bouddhistes venus de Chine. Le nombre des chrétiens progresse. Aux Jésuites s'ajoutent les Franciscains. Mais les choses dégénèrent. En 1787, le Shogun, Hideyoshi, convoque le vice-provincial des Jésuites, le père Gaspar Coehlo et un autre jésuite, le père Louis Frois, dans son château tout neuf d'Osaka. Ce qu'il leur reproche tient en cinq questions :

- 1 - Pourquoi, et au nom de quelle autorité, Coehlo oblige-t-il des sujets japonais à devenir chrétiens ?
- 2 - Pourquoi les Chrétiens incitent-ils leurs disciples à détruire les temples bouddhistes ?
- 3 - Pourquoi persécutent-ils les prêtre bouddhistes ?
- 4 - Pourquoi les Chrétiens et es Portugais mangent-ils des animaux très utiles à l'homme, comme les bœufs et les vaches ?
- 5 - Pourquoi Coehlo permet-il aux marchands de son pays d'acheter des Japonais pour en faire des esclaves aux Indes ?¹

Les réponses ne sont pas jugées satisfaisantes. A cela s'ajoutent quelque temps plus tard les menaces du capitaine d'un bateau qui a fait naufrage et qui vient réclamer le remboursement de sa cargaison que les naufrageurs se sont attribuée, après qu'il se soit échoué sur la côte, conformément au droit local. C'en est trop. Prêtres et marchands sont donc invités à quitter le pays au plus vite de sorte que le Japon restera fermé à toute présence occidentale (hormis une petite île dans la rade de Nagasaki), jusqu'à ce que, en 1853, sous la menace de ses canons, le Commodore Perry, à la tête d'une flotte américaine, ne l'oblige à ouvrir ses ports. Quant aux Chrétiens demeurés sur place, ils seront impitoyablement pourchassés et ce n'est qu'en 1945 que les Jésuites reprendront pied au Japon, notamment avec la création de l'Université Sophia.

Tout ceci manifeste une certaine constance dans l'attitude des

¹ Danielle Elisseeff, *Hideyoshi, bâtisseur du Japon moderne*, Fayard, 1986, pp. 222-223.

Occidentaux à l'égard des peuples auxquels il se seront imposés depuis le XVIème siècle, que ce soit en Asie, en Amérique ou en Afrique. Ces constantes sont les suivantes :

1 - Lorsque Ricci se présente aux autorités chinoises de l'époque, il ne vient pas seulement pour échanger des idées et pour discuter, il s'agit pour lui d'obtenir d'elles qu'elles acceptent une diffusion de ce qu'il est venu affirmer. Il ne saurait être question de transiger sur ce qui constitue pour lui l'essentiel ; les seules concessions possibles portent sur l'habillement et la formulation. Les croyances auxquelles il se heurte sont nulles et non avenues : « hors de l'Église, point de salut » (on y reviendra). De même, son discours se voulant exclusif de tout autre, il est hors de question de le laisser coexister avec d'autres voies possibles de l'entendement humain. Il s'agit d'une forme de « tout ou rien » de sorte que le refus d'y souscrire ne peut que relever de l'ignorance ou de la malveillance ; quant à la méfiance des autorités, par ailleurs prévenues des intentions commerciales des Occidentaux, elle est nécessairement considérée comme un obstacle.

2 - Les Jésuites sont entièrement persuadés, sans prise de distance possible, qu'ils apportent aux Chinois, non seulement la « Vérité », mais que c'est pour leur bien. Ceux-ci auraient donc tort de s'opposer à la « bonne nouvelle » qu'ils sont venus leur transmettre selon leurs canons religieux et culturels. La démarche des « missionnaires », qu'il s'agisse de missionnaires d'inspiration religieuse, comme c'était le cas pour Ricci, ou de missionnaires inspirés par l'idéologie mondialiste de notre époque, sont donc armés d'une inébranlable « bonne conscience ». Les objections et les réserves ne peuvent qu'être dénuées de consistance ; elles relèvent de l'erreur, et l'erreur n'a pas à être discutée. Tout juste peut-on trouver des accommodements de pure forme et extérieurs à l'essentiel.

3 - Cette conviction de représenter le vrai d'une façon absolue conduit les missionnaires au plus parfait mépris à l'égard des convictions qu'ils trouvent sur leur chemin. L'attitude de Ricci à l'égard de ses jeunes convertis qui brûlent les « idoles » est ni religieuse, ni artistique. Il s'agit seulement d'éviter des ennuis avec les autorités s'ils en venaient à être considérés comme des malfaiteurs, ce que n'éviteront pas les jésuites du Japon. L'intérêt de Ricci pour les livres chinois, qu'il s'agisse de Confucius ou de Lao Tseu, se limite à y rechercher ce qu'il peut y trouver pour conforter son propre discours et faciliter sa diffusion. Il en résulte une constante de l'attitude des Occidentaux : il est permis d'altérer, et même de détruire, les cultures où ils s'imposent dans la mesure où elles n'ont aucune valeur au regard de la démarche qui les anime, que ce soit en termes de salut sur le plan religieux ou de salut sur le plan économique (ce qui constitue comme nous le verrons, une autre forme de discours religieux).

4 - La démarche des missionnaires occidentaux peut être fondée sur un effort de persuasion mais elle peut l'être également sur un recours à la menace ou à la force. Le comportement usuel du président étatsunien Donald Trump n'est en

rien différent, sinon peut-être sur la forme, de celui du Commodore Perry il y a un peu plus de 170 ans. « Vous négociez ou je tape ». Négocier, dans cette perspective, ne consiste pas à trouver un accommodement fondé sur la prise en compte des intérêts respectifs et sur la recherche d'un compromis, si possible durable, mais à faire accepter et valider ce que la partie occidentale, dont l'intervention n'était pas nécessairement souhaitée, cherche en fait à imposer – et qui le sera de toutes façons.

5- On objectera que les missionnaires jésuites ne disposaient pas de canons. C'est oublier la relation existante entre la démarche des missionnaires, celle des commerçants venus avec l'espoir de s'enrichir comme de celle des puissances occidentales accourues avec l'espoir d'accroître leur pouvoir au détriment d'autres puissances occidentales. L'action des uns et les autres, non sans quelquefois certaines dissonances, doit se comprendre comme autant d'aspects d'une vision plus globale. Commerçants et puissances impériales occidentales fondent leur action sur la justification morale que représente le fait d'apporter avec eux la vérité, le bien et le progrès. Et les ordres religieux savent pouvoir compter sur la force étatique des pays d'où ils sont venus. Cette complémentarité entre la justification morale, la prétention civilisatrice et la puissance matérielle ne cessera nullement avec l'effacement du Christianisme en Occident. Le Logos chrétien et son caractère absolu laissent place progressivement avec au culte du progrès et de la prospérité économique. Mais il s'agit bien là d'un autre système religieux. Une idéologie s'est substituée à une autre. La « mondialisation heureuse » d'inspiration libérale ne peut pas plus être discutée que le dogme de la Sainte Trinité. Les connaissances techniques, dont la Chine au XVI^{ème} siècle était loin d'être dépourvue, doivent être mises au service d'une démarche qui se veut universelle, fondée sur la prétention de l'Occident à détenir la norme du vrai et du bien – et de représenter ainsi l'ultime aboutissement des progrès de l'Humanité depuis ses origines.

Le seul problème, c'est qu'il n'est pas certain que cela marche encore très longtemps. Et ceci pour plusieurs raisons.

La première résulte de l'effondrement des certitudes sur lesquelles se fondaient les Occidentaux pour justifier leur action à travers le monde et leur prise en charge plus ou moins totale du restant de l'Humanité, soit directe, sous forme de colonisation, soit indirecte, en imposant l'observance des règles qu'ils avaient instituées de façon unilatérale, au mépris de la souveraineté des pays concernés, et parfois au prix de la destruction de leur culture. La certitude qui les animait au XVI^{ème} siècle était une certitude qui relevait de la *doxa* religieuse. Celle-ci a laissé place, au XVIII^{ème} siècle, aux Lumières, puis, au XIX^{ème} siècle, aux « bienfaits de la Civilisation ». Ceux-ci enfin, comme s'ils allaient désormais de soi, ont laissé place aux bienfaits de la « mondialisation heureuse », c'est-à-dire d'une extension planétaire de l'économie de marché et de l'économie financière, proclamée avec une assurance telle que l'on aura pu parler d'une « fin de

l'histoire »¹. Or, cette assurance relative aux bienfaits de l'économie de marché se trouve à son tour mise en cause.

A cela, enfin, s'ajoute, venant de l'Occident global, un comportement de plus en plus repoussant pour tous ceux qui l'observent du reste du monde. Ce qui apparaît, c'est que l'Occident a cessé de s'appliquer à lui-même les normes morales qu'il prétend imposer aux autres. La démocratie (selon les formes occidentales), le respect des droits de l'Homme (selon leur formulation occidentale), si souvent mis en avant par les puissances occidentales pour justifier ses interventions ailleurs dans le monde, ont cessé de correspondre à son propre comportement. Ce n'est pas à la dictature qu'il s'en prend, ou au manque de respect des droits de l'homme, mais à ce qui vient gêner ses propres intérêts. La justification morale laisse place à la mise en œuvre de la force brute.

Or, cette force n'est plus ce qu'elle était. Si l'Occident a pu s'imposer, c'est en raison de son avance technologique et de l'usage qu'il en faisait sur le plan militaire. C'est ainsi qu'il aura pu détruire les civilisations sud-américaines, exterminer les Indiens d'Amérique, coloniser à peu près la totalité de l'Afrique, imposer ses traités à la Chine et occuper le continent indien. Toujours au nom du « vrai Dieu », des « bienfaits de la Civilisation » ou du « progrès humain », mais toujours aussi par la force ou par la ruse. Des justifications aujourd'hui de plus en plus fragiles en même temps qu'un gap technologique qui le rendait autrefois à peu près invincible mais qui, non seulement s'est amenuisé, mais a parfois laissé place à la supériorité de certains pays voici peu encore qualifiés de « sous-développés » ou, plus aimablement, de « pays en voie de développement » ou en voie de « rattrapage ».

Ce qui se trouve ici bousculé, c'est l'ordre du monde tel qu'il avait été imposé par l'Occident depuis cinq siècles, ordre du monde qui semblait aller de soi, qui le semble encore à qui n'a pas pris conscience des changements intervenus au cours de ces dernières décennies dans des pays qu'il ne connaît qu'à travers le canal de préjugés et d'informations périmées. De cela, les peuples jusqu'ici dominés se félicitent, mais, pour les habitants et les dirigeants politiques des anciennes puissances impérialistes, il s'agit là d'un changement qui suscite un effet de sidération et des réactions de déni, puis à une révolte informulée devant leur abaissement par rapport à l'image qu'ils se faisaient d'elles-mêmes. Sur tout cela, on reviendra plus loin. Pour l'instant, quitte à se répéter un peu, il importe de souligner la logique sur laquelle se sera fondée toute cette aventure, aujourd'hui en voie de laisser place à autre chose.

1 - La croyance en un dieu unique, exclusif de tous les autres, constitue une première source d'intolérance. Non que le monothéisme se résume aux seules religions du Livre et qu'il doive être opposé, purement et simplement, au « polythéisme ». Nombre de traditions font référence à un Être unique, dont les

¹ C'est l'objet du bestseller de l'universitaire américain Francis FUKUYAMA, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, tr. fr., Flammarion, col. Champs, 2008.

représentations sous forme de divinités ne sont chacune qu'une représentation limitée de l'Ultime inconnu et indicible, de sorte qu'elles n'ont pas prétention à présenter un caractère universel, de même que nulle langue ne peut elle-même présenter un caractère universel. L'existence d'un dogme intangible, défendu par une institution à prétention « infaillible » et s'imposant à l'Humanité tout entière, constitue *a contrario* la première source de l'agressivité occidentale à l'égard de ce qui ne s'insère pas dans la vision du monde qui lui est propre, et qu'elle croit universelle.

2 - Cette vision du monde correspond à une conception du temps linéaire, orientée vers une forme unique de progrès. Il ne s'agit en rien de l'éternel retour propre aux civilisations dont la vision du monde repose sur une conception du temps circulaire. Il y a eu un avant et il y aura un après. Le propre de l'Occident, estime-t-il, est d'être à la tête de ce progrès. C'est donc pour le bien des peuples qu'il cherche à les entraîner à sa suite. Ce progrès aura d'abord été ce qu'il aura cru être un progrès religieux décisif, avec l'accueil de la Révélation, dont le caractère est d'être d'une portée qui se veut universelle – que ce soit de gré ou de force. Mais au fur et à mesure que l'influence de la religion se réduisait en Occident, le progrès se sera déplacé vers le progrès technique. Le progrès technique est à la source de la croissance économique, de la prospérité et « donc » du progrès social. Diffuser le progrès constitue par conséquent une sorte de devoir à l'égard du restant de l'Humanité, moins « avancé » que lui en ce sens.

3 - La perte de cette avance technologique vient ainsi bousculer cette distinction entre l'Occident « avancé » et le reste du monde, qui serait demeuré lui-même plus ou moins arriéré. Ni la religion ni l'avance technologique ne peuvent plus justifier cette prétention à vouloir gouverner la terre entière et à lui imposer son mode de vie et sa vision du monde. Mais ce n'est pas tout. C'est la technologie et l'emploi militaire qui en était fait qui permettait à la *doxa* occidentale de s'imposer. « Le sabre et le goupillon » fondaient leur capacité à s'imposer l'un avec l'autre en une unique démarche politique. La force se justifiait par la vérité qu'elle servait (« nous savons que nous sommes bons », aurait affirmé l'ancien président américain George Bush Jr. pour justifier l'attaque de l'Irak). Et l'assurance de détenir la norme du vrai, du bien et du bon justifiait l'emploi de la force à l'égard des peuples récalcitrants. Le problème se pose lorsqu'il n'y a plus ni norme du vrai, du bien et du bon ni force militaire pour les faire respecter et que l'Occident en vient à donner de lui-même une image décadente, régressive et dépravée.

4 - Le réductionnisme économique constitue un autre aspect du Logos occidental. Les civilisations traditionnelles accordaient la priorité à leurs traditions spirituelles et artistiques, telles qu'elles exprimaient leur identité, ainsi qu'à la dimension politique de la vie en société, que ce soit pour assurer l'ordre interne de la tribu, du royaume ou de la république et, dans certains cas, pour assurer la puissance du souverain ou défendre celui-ci contre les appétits de conquête extérieurs. La dimension économique avait certes son importance, mais

c'était à titre de moyen au service d'autre chose. L'État se devait d'être prospère afin d'être puissant et respecté. En Chine, les bonnes récoltes manifestaient la faveur du Ciel, les mauvaises manifestaient son courroux et pouvaient justifier un changement de dynastie. Comme l'a bien montré Karl Polanyi¹ dans un livre sur lequel il est inutile de revenir, l'ordre des choses, en Occident, s'est inversé, et ceci au point que c'est la politique qui semble désormais être au service des intérêts économiques. La « science économique » aura fait l'objet d'une sacralisation qui dissimule les intérêts des puissants de la même façon que la religion dissimulait les intérêts du clergé, et notamment du haut clergé.

5 - Il est frappant de constater à quel point la vision du monde occidentale et les pratiques auxquelles elle conduit reposent sur une logique binaire excluant toute forme de compromis, de « zone grise », et donc toute médiation entre l'un et l'autre. Les religions du Livre se veulent exclusives de toute autre croyance ; elles doivent se substituer aux « idoles » et aux croyances ancestrales et non coexister avec elles. La démarche de Matteo Ricci, de ce point de vue est aussi totalitaire, quoique plus feutrée, que celle des missionnaires partis catéchiser ailleurs dans le monde. « Qui n'est pas pour moi est contre moi ». « Deux et deux font quatre » et il n'y a pas de discussion possible. Cette logique dualiste et du tiers exclu est profondément enracinée dans la psyché occidentale et l'uniformité informatique ne fait que la renforcer. L'existence d'autres logiques, et notamment la logique du tiers inclus venu de Stéphane Lupasco et de Bassarab Nicolescu, mais aussi les logiques traditionnelles venue de l'Inde, n'ont aucune place dans ce décor. Et il s'agit peut-être là du point le plus fondamental.

Matteo Ricci représente la bonne conscience de l'Occident. Armé de ses convictions, il s'en va, au mépris de sa vie, porter la « Bonne nouvelle » évangélique aux Chinois qui n'en ont pas connaissance et qui d'ailleurs, dans leur majorité, n'en veulent pas et ne souhaitent pas, sinon par curiosité, en prendre davantage connaissance. Il leur apporte la vérité. Ce qu'il ne voit pas, c'est qu'il s'agit de « sa » vérité à lui, celle de son époque et de sa filiation culturelle et religieuse. Et ce qu'il ne voit pas non plus, c'est qu'il le fait avec une extrême violence. Les croyances de ses interlocuteurs ne sont pour lui que des obstacles à la diffusion de ce qu'il croit être vrai, et cela d'une façon complète et définitive. S'il se déguise en mandarin, ce n'est pas par respect à leur égard, c'est pour se faire accepter. Si l'on brûle des objets du culte – les « idoles » - sous ses yeux, ce n'est pas pour lui un crime dont il va se scandaliser, en tant que vol et profanation, c'est pour s'en amuser, craignant seulement que « l'excès de zèle » de ses jeunes convertis n'aillent lui causer des ennuis. Le plus étonnant peut-être, c'est que cette désinvolture n'ait jamais été pointée et qu'il ne reste de Ricci que l'image du saint homme venus partager ses convictions. C'est cet aveuglement qui demande aujourd'hui à être dénoncé.

¹ Karl Polanyi, *La grande transformation, Aux origines politiques et économiques de notre temps*, tr. fr. Gallimard, col. Tel, 2011.

2.1.2. Pourquoi Dieu porte-t-il la barbe ?

Toute civilisation repose sur des mythes fondateurs. L'Occident, sous sa forme actuelle, n'échappe pas à la règle. La rationalité scientifique dont il se prévaut constitue de ce point de vue un masque qui lui permet de dissimuler, à ses propres yeux, la réalité de ses fondements. A ce niveau se trouve une figure essentielle en l'image qu'il se fait de Dieu en tant qu'instance supérieure à laquelle tout se rapporte. Cette image primordiale aura servi elle-même de fondement, à partir du XV^{ème} siècle de notre ère, à une autre figure, qui est celle du progrès – mais non pas de n'importe quelle sorte de progrès car c'est du progrès technologique et économique qu'il s'agit.

En tant que puissance tutélaire, à quoi ressemble Dieu selon ce qui se dit de Lui ? Ce pourrait être un dieu parmi d'autres, peut-être le plus puissant, ou encore, une divinité supérieure entourée d'une nombreuse cour céleste de déités moins importantes. Ce pourrait être une déesse, maternelle et protectrice. Non. Il s'agit d'un dieu masculin, viril, que l'on se représente pourvu d'une barbe abondante, qui sera selon les cas longue et blanche (symbole de sagesse et de sérénité) ou blonde – mais plus rarement brune. Un dieu orageux, jaloux, exclusif, « infiniment puissant », qui s'impose à l'homme et dont il ne saurait se détourner sans danger. Tout comme son successeur, le Progrès, se veut lui-même très puissant et porteur de bonheur si on sait le respecter.

La thèse ici proposée est que cette figuration ne va pas de soi. Dieu pourrait être pluriel, se faisant connaître à travers une variété d'avatars (comme du reste ceux-ci subsistent selon le canon catholique sous forme d'anges ou de saints) ou par le biais d'une figure féminine (la Vierge Marie, « mère de Dieu »). Néanmoins, c'est en définitive une figure masculine, « toute puissante », redoutable pour qui ne respecte pas sa loi, qui va s'imposer. Or, cette figure exclusive et menaçante de la divinité débouche sur le comportement agressif de l'Occident à l'égard du reste du monde. L'Occident tel qu'il est, se trouve issu d'un empire belliqueux, l'Empire romain, dont il a repris nombre de traits. Et le Christianisme lui-même, tel qu'il s'est imposé par rapport aux cultes qui lui préexistaient, tel qu'il a dominé pendant des siècles l'ordre politique et social, en a lui-même repris l'organisation. Il ne s'agira pas ici de retracer toute cette histoire mais d'en dégager les caractéristiques susceptibles d'aider à la compréhension de ce qui se passe sous nos yeux.

Et tout d'abord, on découvrira, avec Thomas Römer, historien mondialement connu de la Bible¹, que l'invention du Dieu unique et que la distinction entre le monothéisme et le polythéisme sont loin d'aller de soi. Au départ, voici quatre millénaires, quelque part entre l'Égypte, la Mésopotamie et l'Assyrie, pâturent des tribus bédouines belliqueuses et qui, donc, ne cessent de

¹ Thomas Römer, *L'invention de Dieu*, Le Seuil, 2014.

se chamailler. Chacune d'entre elle met en avant sa divinité totémique, supposée assurer le succès de ses armes et la prospérité de la tribu : Anat, Baal, Dagôn, El, Yztihu, Shalimu, Shamash. Autant de noms attestés par les Écritures sacrées et « qui manifestent la vénération de toute une série de divinité qui sont liées à la fertilité, aux moissons et au récoltes »¹. Le premier temple, à Jérusalem, semble ainsi avoir été dédié à une divinité solaire. Ce n'est qu'ensuite que Yhvh y trouve sa place. Il « n'y est pas immédiatement la divinité principale »². A cela s'ajoutera plus tard la division du peuple juif entre le royaume du nord, le royaume d'Israël, dont la capitale est Samarie, et celui du sud, le royaume de Judas, à peine grand comme un département français et dont la capitale est une bourgade, Jérusalem.

Il y a ainsi compétition entre Baal et Yhvh. Ce n'est qu'avec la révolte de Jéhu (vers 841 av. J.-C.), un coup d'État sanglant relaté dans la Bible (2 Rois 9-10), lors duquel Jéhu renverse le roi Joram d'Israël, mettant fin à la maison d'Achab telle qu'elle exerçait le pouvoir, que le culte de Baal est éliminé au profit de celui de Yhvh. En résumé, comme l'écrit Römer :

En Israël, Yhvh devint définitivement la divinité la plus importante avec le putsch de Jéhu. Yhvh a d'abord été vénéré comme un « baal » c'est-à-dire un dieu de l'orage ressemblant à certains égards au dieu Baal d'Ougarit. Il n'a pas été le seul dieu vénéré en Israël ; peut-être a-t-il d'abord été subordonné à El (notamment dans le cas du sanctuaire de Béthel). Sous les Omrides, deux balalim se faisaient concurrence : le baal phénicien (peut-être Milkart) et le baal Yhvh. Par la suite, Yhvh intégra apparemment les traits d'El ainsi que les traits solaires ; il devint un baal shamen, un « seigneur du ciel ». Jusqu'à la chute de Samarie en 722 avant notre ère, le culte de Yhvh n'était pas exclusif... (...). Lors de cette ascension, Yhvh a sans doute repris les traits et les fonctions du dieu solaire avec lequel il cohabitait jusque-là à Jérusalem³.

Une histoire, donc, extrêmement compliquée, que mentionnent les textes bibliques et qui ne sont pas si anciens que cela tout compte fait. Mais cela n'est pas tout. On aurait pu imaginer un dieu féminin, ou tout-au-moins un dieu à la fois masculin et féminin. Tel était le cas de Ahura Mazda, la déité unique vénérée par les Zoroastriens, dont l'appellation même, selon les Gathas, qui remonteraient à 3700 ans, est mi-masculine, mi-féminine⁴. Ici, il est permis de penser que dans le contexte polythéiste du monde aryen, Ahura Mazda représente le premier exemple de monothéisme intégral :

¹ Op. cit., p.115.

² Op. cit., p.137.

³ Op. cit., pp. 163-164 et p. 171.

⁴ Cf. *Les Gathas, le livre sublime de Zarathoustra*, traduit et présenté par Khosro Khaizai Pardis, Albin Michel, col. Spiritualités vivantes, 2011.

« Ô Mazda, au moment où je T'ai reconnu dans mes pensées, j'ai compris que Tu es l'origine de tout ce qui est. (Gatha IV, 8). (...) Je tente, ô Mazda, par le rayonnement de la Sagesse, de Te connaître, Toi qui es le créateur de l'existence. (Gatha IX, 7) ».

Il n'allait donc pas de soi que Yhvh, en tant que Dieu unique, soit identifié comme masculin. S'agissait-il, du reste, d'un dieu unique ? Emmanuel Chouraqui, commentant l'oeuvre de son père, André Chouraqui, et sa traduction de la Torah, écrit ceci :

Le texte sacré fondateur du Judaïsme, la TORA qui veut dire « l'enseignement », commence par les mots « ENTÊTE Elohims créait les ciels et la terre » (Genèse « Entête » 1.1) Dieu est un pluriel, les « dieux » et non Dieu au singulier. Et vous remarquerez qu'il n'y a pas de « au commencement », comme on a pris l'habitude de le voir écrit. « Entête », ce premier mot n'appartient pas au récit, il en pose le statut. Le sens de la création en est changé¹.

Ce n'est donc qu'ensuite que la tradition en a fait un Dieu unique. Et il semblerait même que durant un certain temps, en tant que dieu de sexe masculin, il ait été associé à une déesse de sexe féminin, Ashérah. Voilà donc qui complique encore un peu les choses. Deux déités, Yhvh et Asherah auraient coexistées, dans ses débuts, dans le temple de Jérusalem (ceci sans compter les autres). De nombreuses références hébraïques et certains vestiges archéologiques témoignent en effet jusqu'au VII^e siècle avant notre ère, toujours selon Thomas Römer, de cette coexistence entre deux figures divines :

Être le seul vrai dieu n'autorise guère de partenaire. Traditionnellement, Yhvh est considéré comme un dieu « célibataire » et les mentions de déesses dans la Bible, notamment d'Ashérah, ont été interprétées comme relevant d'un culte non yahviste. C'est dans cette perspective que les rédacteurs bibliques ont en effet essayé de présenter les choses. Pour l'historien, la situation se présente différemment. Il est très plausible que Yhvh ait eu, en Judas et sans doute aussi en Israël, une déesse qui lui ait été associée. Certes, Yhvh fut vénéré comme dieu national, ce qui lui donne une place privilégiée, au moins dans le culte officiel, mais cela n'exclut nullement la vénération d'une déesse à ses côtés².

On en restera là. Ce qu'il faut conclure, c'est que le dieu qui s'est finalement imposé est un dieu masculin. Il est permis de voir en ce choix un acte politique majeur. Il s'agissait, pour une petite nation confrontée à des voisins

¹ Communication personnelle.

² Op. cit., p. 213.

puissants, de se recommander d'une déité susceptible de se faire respecter. On n'entreprendra pas ici de réécrire l'histoire d'Israël (ou plutôt, de ce qui en restait : le royaume de Judas). C'est cette histoire particulière qui explique très probablement l'éviction d'Ashérah, en même temps que l'élévation de Yhvh, de la position de divinité tutélaire du peuple d'Israël qu'il était, au statut de dieu unique s'imposant comme tel à toute l'Humanité. Telle était la situation lorsqu'apparaît un nouveau prophète, et peut-être même plus selon certains : Jésus de Nazareth.

Là encore, les choses ne sont pas simples. Il convient en effet de distinguer ce qui se trouve dans les Écritures, qui visent à illustrer une certaine *doxa*, et la réalité historique, telle qu'elle peut, moyennant de grands efforts, être reconstituée. Autrement dit, d'une part les faits, de la façon dont ils ont été compris, puis rapportés par les auteurs de quatre évangiles canoniques ainsi que par divers autres textes dont certains ont été rejetés par l'Église comme « apocryphes », et, de l'autre, ce que l'on peut reconstituer de ce qu'il en a été historiquement selon les critères d'appréciation de notre époque. Donc, au départ se tient un rabbi dont on sait peu de choses de façon certaine : il est né dans un hameau appelé Nazareth, d'une mère prénommée Marie et d'un père qui n'est pas Joseph, le mari de Marie. Il a sillonné la campagne, accompagné de ses adeptes, prodiguant ses enseignements. Il est monté à Jérusalem, provoquant des désordres dans le temple. Puis il a été arrêté sur l'ordre du procureur romain Ponce Pilate et condamné à la crucifixion, comme de nombreux zélotes qui se proclamaient « roi d'Israël » ou prétendaient seulement chasser les Romains. Nombre de propos qui lui sont prêtés sont à peu près certainement authentiques. D'autres ont plus probablement été « arrangés » pour les besoins de la cause. Au départ, il ne s'agit que d'une secte juive parmi d'autres. Puis l'affaire prend de l'ampleur, notamment au plan international, et les principes de la nouvelle religion, qui tend à s'émanciper du Judaïsme traditionnel, vont faire l'objet de discussions très âpres entre les adeptes, qui se proclament « Chrétiens ».

Ce qui est frappant, c'est que ces débats ont été quasiment occultés jusqu'à une date très récente (1945), lorsqu'une jarre découverte par hasard par un paysan égyptien sur le flanc d'une colline, en un lieu dénommé Nag Hammadi, révèle un grand nombre de textes dont on ignorait l'existence. Or, ces textes révèlent la vigueur des débats au sein des communautés chrétiennes des I^{er} et II^{ème} siècles après leur fondation. Ces débats portent sur les faits concernant Jésus. Est-ce bien lui qui a été crucifié et qui a souffert sur la croix ? Son tombeau, ou supposé l'être, a-t-il vraiment été retrouvé vide, laissant supposer sa « résurrection » ? Que faut-il penser des apparitions dont ont bénéficié ses disciples, au moins durant un certain temps ? Il s'agissait de mettre au clair ce qui s'était réellement passé, ce jour de la Pâque à Jérusalem où tout a commencé, et ce qui était de l'ordre de la métaphore ou de l'hallucination. Tout ceci va très loin, et si ces questions ont été occultées et conclues par le contenu d'un « Credo » auquel tout Chrétien était tenu désormais d'adhérer, c'est que les voies

divergentes mettaient en cause deux principes qui désormais iraient de soi pour les membres de l'Église catholique :

1 – celle-ci est fondée sur une organisation hiérarchique qui va (en commençant par le haut, comme il va de soi) de l'évêque de Rome, successeur de l'apôtre Pierre (on parle de « succession apostolique »), puis descend aux évêques désignés par lui, aux prêtres, aux diacres, et enfin aux laïcs, qui sont tenus de respecter le dogme qui leur est présenté,

2 – le pape, les évêques et les prêtres doivent être nécessairement des hommes – et certainement pas des femmes, celles-ci, bien qu'ayant une âme, étant tenues dans un rôle subalterne et silencieux.

Or, ces deux principes, au premier et au deuxième siècle après Jésus-Christ, étaient loin d'aller de soi pour tous les adeptes qui se recommandaient de lui. On laissera ici de côté les questions proprement théologiques (« Jésus est-il ressuscité, et dans quelles conditions ? ») pour s'en tenir aux questions d'organisation et au rôle qui s'y trouve dévolu aux femmes. Certains gnostiques évoquent ainsi l'existence d'une « mère divine ». « Je suis le Père, je suis la Mère, je suis le Fils », affirme la voix qui se fait entendre de Jean, selon l'Apocryphe de Jean, découvert à Nag Hammadi¹. Notons qu'il s'agit là d'une représentation qui était déjà celle des Égyptiens : Osiris, le principe mâle, Isis, le principe féminin, et Horus, leur fils. Certains textes se font plus insistants, tels ce superbe poème, trouvé dans la jarre de Nag Hammadi et intitulé *Le Tonnerre, Esprit de perfection* :

Je suis le principe et la fin. Je suis celle qu'on honore et celle qu'on méprise. Je suis la prostituée et la sainte. Je suis l'épouse et la vierge. Je suis la mère et la fille... Je suis celle dont les noces sont grandioses, encore que je n'aie point de mari... Je suis le savoir et l'ignorance... Je suis sans vergogne et j'ai honte. Je suis la force, je suis la crainte... Je suis insensée et je suis sage... Je suis sans dieu et je suis celle dont le Dieu est grand².

Pour certains gnostiques, Dieu serait androgyne, à la fois père et mère. Pour d'autres, la divinité féminine surplombe le dieu qui semble gouverner le monde. La trinité doit ainsi se comprendre comme père, mère et fils. Les conséquences pour le fonctionnement des communautés chrétiennes sont bien entendu déterminantes. Les femmes, tout autant que les hommes, doivent être admises dans l'exercice du culte. Et cela, c'est ce que refusent les défenseurs de l'orthodoxie catholique. Écoutons-les : « ... que les femmes se taisent dans les églises. Car il ne leur est pas permis de parler, mais qu'elles soient soumises... Il est honteux pour une femme de parler dans une église » (Paul, première Épître

¹ Elaine Pagels, *les évangiles secrets*, Gallimard, 1982. Elaine Pagels occupait alors la chaire de religion à l'université de Columbia. Les références qui suivent sont issues de son livre.

² Op. cit., pp. 99-100.

aux Corinthiens, XIV, 34). Tertullien surenchérit : « Il n'est pas permis à une femme de parler dans l'église, ni davantage d'enseigner, de baptiser, ni d'offrir l'eucharistie, ni de réclamer pour elle-même de participer à aucune fonction masculine – pour ne rien dire d'un ministère sacerdotal quelconque »¹. Autant dire que les femmes, telles qu'elles sont considérées par les gnostiques, ont un comportement abominable : « Ces femmes hérétiques – quelle n'est pas leur audace ! Elles n'ont aucune retenue ; elles ne craignent pas d'enseigner, de prendre part à des discussions, de se livrer à des exorcismes, d'entreprendre des guérisons, voire de baptiser² ! »

Pourquoi cela ? Paul s'en explique en se référant au récit de la Genèse : « ... L'homme est l'image et la gloire de Dieu, mais la femme est la gloire de l'homme., car l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme »³. On comprendra aisément que les voix gnostiques fussent insupportables pour les chefs d'une institution qui se trouvait par ailleurs impitoyablement pourchassée par le pouvoir impérial romain. Il était urgent de mettre de l'ordre, de parler d'une seule voix, et il fallait que cette voix fût authentifiée, d'une communauté à l'autre, comme la seule autorisée. Il eut été suicidaire pour la jeune Église de laisser s'exprimer des prophètes, ou prétendus tels, qui affirmaient que Dieu se trouvait en l'homme lui-même, que celui-ci pouvait le rechercher et accéder à Lui par un effort d'introspection, et non pas par le canal obligé d'un culte, de « sacrements », et donc d'une institution ecclésiale armée de dogmes auxquels il était impératif d'adhérer afin de pouvoir être sauvé de l'enfer. Quant à la femme, bienheureuse devait-elle être d'être admise dans l'église pour assister aux offices, à condition bien entendu qu'elle demeura silencieuse.

Voilà donc pour l'essentiel. La gnose chrétienne a été oubliée, soigneusement dissimulée après avoir été victime d'autodafés, et ce n'est que depuis peu que l'envers du décor est apparu, découvert par hasard et après avoir failli servir à allumer le feu dans l'âtre de la mère de celui qui avait découvert les papyrus où il se trouvait consigné afin d'être préservé. Précisons tout-de-suite que la sincérité des uns et des autres n'est pas en cause ici. Ils étaient guidés par leurs convictions et beaucoup ont payé de leur vie le fait de les mettre en avant et de s'y maintenir. Ce fut le cas d'évêques, mais également de femmes, telles Blandine, qui fut comme d'autres jetée aux lions. Et donc, pour notre propos, qu'est-ce qu'il faut retenir de toute cette histoire ?

Tout commence donc au sud-est de la Méditerranée, un peu après la fin de l'âge du bronze. La divinité tutélaire d'un clan sera progressivement proclamée comme un dieu unique dont l'existence s'impose non seulement au Peuple élu mais à l'Humanité tout entière. Ce qui sera le fondement du monothéisme sera repris ensuite par ce chirurgien qui prend le nom de

¹ Op. cit., p. 10^o4.

² Op. cit., p. 14.

³ I Corinthiens, 11, 7-9. Cité par Pagels, op. cit., p. 106.

Christianisme, du nom de son fondateur. Des débats très vifs, qui seront vite occultés, ont lieu sur la façon dont il faut se figurer ce Dieu unique. Une partie des Chrétiens se trouvent qualifiés d'hérétiques en ce qu'ils n'acceptent pas le *credo* qui sera proclamé en vue d'assurer l'unité des Églises dispersées autour du bassin méditerranéen. Ce *credo* stipule d'une part que seuls les hommes peuvent accéder à l'administration du culte, d'autre part que celui-ci est assuré par un clergé hiérarchisé et qualifié pour dire ce qui doit être tenu pour vrai, à l'exception de toute affirmation divergente, qui sera qualifiée d'hérétique, et donc de tout effort de réflexion personnelle. L'Église sait ce qu'il faut penser. En dehors de ce que prêche sa hiérarchie, il ne peut y avoir qu'hérésie.

Il s'agit là non seulement d'une opinion religieuse mais d'un projet politique. Ce projet installe l'administration religieuse dans le moule de l'Empire romain. Le Pape prend la place de l'Empereur et les évêques la place des gouverneurs¹. La structure est identique mais également l'esprit qui l'anime. L'empire romain avait une vocation universelle ; il en va de même de l'Église romaine. Et de même qu'il n'était pas acceptable de ne pas vénérer l'Empereur, il n'est pas acceptable de ne pas reconnaître la primauté du Pape et, dira-t-on plus tard, l'infailibilité qui est la sienne en tant que « vicaire du Christ ». Il s'agit là d'un dispositif extrêmement coercitif. « Hors de l'Église, point de salut ». Bien plus, il s'agit de convertir « toutes les nations » à la « Bonne nouvelle ». Les missionnaires se rendront donc en Amérique, en Chine et en Afrique, sur les bateaux armés par les marchands et les hommes d'armes venus, eux, pour d'autres raisons. Tacitement, les uns et les autres se soutiennent donc mutuellement.

Les missionnaires vont peu à peu perdre l'influence qui avait été la leur, mais le système se maintient à l'identique en tant que système, quoique avec une modification de l'un des éléments qui le constituent. Cet élément, le Dieu unique des Chrétiens, a laissé place à une autre déité, toute aussi exclusive et impérative : il s'agit du Progrès technique, celui-ci étant mis au service de la prospérité économique et donc du bonheur humain. Et tout autant que le projet qui consistait à rallier le monde à la « vraie foi », il devient urgent de le convertir à ce bien supérieur que représentent le progrès, le marché et l'abondance matérielle qui doit en résulter. De même que le Dieu unique devait s'imposer par rapport aux idoles, le marché doit s'imposer par rapport aux cultures locales. Tel est le principe de la « mondialisation heureuse ».

Ici, il convient d'observer que cette masculinité du Dieu unique n'allait pas de soi et que les Grecs de la période classique l'ont refusée. Le polythéisme y est peuplé de dieux et de déesses, chacun et chacune avec ses traits et son caractère qui lui sont propres. Leur présence est fortement liée à la vie des humains et ils font sentir leur présence dans les grandes occasions de la vie de la

¹ Cette analyse porte ainsi sur la seule Église catholique, les Églises orthodoxes, et notamment l'Église orthodoxe grecque, n'ayant jamais manifesté le prosélytisme des Catholiques, puis de certaines Églises réformées issues du catholicisme.

Cité. Un rationaliste, Xénophane, s'en va les ridiculiser –ou ridiculiser ceux qui leur prêtent foi :

*Des dieux, les mortels croient que comme eux ils sont nés,
Qu'ils ont leurs vêtements, leur voix et leur démarche. Cependant si les
bœufs, les chevaux et les lions
Avaient aussi des mains, et si avec ces mains
Ils savaient dessiner, et savaient modeler
Les œuvres qu'avec art les humains façonnent,
Les chevaux forgeraient des dieux chevalins,
Et les bœufs donneraient aux dieux forme bovine :
Chacun dessinerait pour son dieu l'apparence
Imitant la démarche et le corps de chacun.*
(Fragment 14, 15 et 16)

A ces dieux multiples, Xénophane oppose l'idée d'un dieu unique, qu'il décrit ainsi :

*Un seul Dieu, le plus grand chez les dieux et les hommes,
Et qui en, aucun cas n'est semblable aux mortels
Autant par sa démarche, autant par ce qu'il pense.*

*Toujours au même endroit, il demeure où il est,
Sans du tout se mouvoir ; il ne lui convient pas
De se porter tantôt ici, tantôt ailleurs.*

*Et tout entier il voit, tout entier il conçoit,
Tout entier il entend.*

*Sans peine, et par la force seule de l'esprit,
Il donne le branle à toute chose.*
(Fragments 23, 26, 24 25).

Feyerabend, qui cite ainsi Xénophane et que nous retrouverons plus loin, résume ainsi sa réaction : « « Xénophane se moque des dieux traditionnels à cause de leurs caractéristiques anthropomorphiques. Ce qu'il offre à leur place est une créature qui est toujours anthropomorphique mais inhumaine »¹. A la joyeuse bande en laquelle les hommes se reconnaissaient tellement bien, il substitue un personnage austère, assis sur son trône et qui prétend tout gouverner par lui-même. Ce n'est pas une déesse (Athéna, Vénus ou Junon), c'est un monarque qui, indépendamment des circonstances, prétend dicter sa volonté à

¹ Paul Feyerabend, *Adieu la Raison*, tr. fr., Le Seuil, col. Points, 1996, pp.113 et 114.

l'Humanité tout entière. Ce Dieu unique s'impose donc quelles que soient les circonstances. Il est lointain, inaccessible et nul n'échappe à son regard et à ses prescriptions. L'on est passé d'une proximité imparfaite mais conviviale, à un *imperium* qui se veut abstrait et universel tout en recopiant les traits de celui qui l'énonce et prétend l'imposer.

Les conséquences politiques en sont immédiates. Adieu à la prise en compte des circonstances immédiates dans lesquelles les dieux manifestaient leur présence. Il n'y a plus de place pour le débat ; il faut désormais lever les yeux vers le Dieu unique, tel qu'il trône dans les cieux. Il s'agit là de l'affirmation d'un axe vertical, tel qu'il s'oppose à l'horizontalité de l'agora. Le Dieu unique détient la totalité des attributs tels qu'ils étaient répartis entre Apollon, Zeus, Vénus, Hermès et d'autres. Il pointe le doigt vers les humains, sur lesquels son autorité est unique. Vers les humains – tous les humains. Et donc, c'est en se recommandant de ce Dieu unique que certains humains qui l'ont ainsi conçu vont s'en aller s'imposer à d'autres humains. Xénophane n'aura guère de succès à son époque, là même où il s'exprimait. Mais l'idée rejoindra une autre tradition, venue de l'est de la Méditerranée et bientôt reprise par la nouvelle religion qui s'était imposée à Rome.

Le monothéisme chrétien, lui, a suivi la voie, signalée par Xénophane, du Dieu unique. Le problème, c'est que le modèle impérial sur lequel cela débouche est aujourd'hui en voie d'implosion. La première raison, a-t-on déjà dit plus haut, c'est que l'Occident a perdu la suprématie technologique, donc militaire, qui assurait sa domination. C'est là en grande partie le sens profond de ce qui se passe ici et là sur la planète, là où par exemple les Etats-Unis s'efforcent – le plus souvent en vain - d'établir ou de maintenir leur influence. Mais ce n'est pas tout. Il a perdu la force morale qui était la sienne. Son comportement est moins que jamais le reflet des « valeurs » qu'il met en avant pour les imposer aux autres en s'imposant lui-même. Or, de plus en plus, cela se voit. Mais ce n'est pas tout : le vieillard barbu qui orne les cathédrales se trouve peu à peu détrôné. Pourquoi, disent les femmes, les hommes auraient-ils autorité sur nous ? Et c'est là un mouvement qui vient de loin.

« La femme est l'égale de l'homme », proclamait Olympe de Gouges (1748-1793). Pour commencer, la femme aura, à l'égal de l'homme, dû accepter un emploi salarié. Certes, dans des conditions différentes d'une culture à une autre, elle participait aux travaux qui assuraient la vie de la communauté. Mais il y avait différenciation entre les tâches qui lui étaient réservées et celles qui incombait à l'homme. Ce qu'il y a de nouveau, c'est désormais qu'un emploi pourra être tenu indifféremment par un homme ou une femme et que c'est là quelque chose qui est considéré comme un progrès. Une femme peut être cantonnier, ingénieur dans le BTP, ou même colonel d'infanterie. Pourquoi pas ? Mais alors, il faut aller plus loin : si la femme peut avoir une position professionnelle au même titre que l'homme, y a-t-il une raison pour laquelle elle devrait par définition lui être subordonnée ? Que ce soit dans la hiérarchie

religieuse, dans la hiérarchie de l'entreprise ou dans celle de l'État. On ne reviendra pas ici sur la geste féministe sinon pour poser une question : ce féminisme ne serait-il pas, bien souvent, un machisme inversé ?

C'est ce que laisse penser le comportement de nombreuses *business women*. Elles n'ont pas d'autre comportement que celui de leurs homologues masculins, si ce n'est parfois avec une volonté de paraître encore plus viriles qu'ils ne sont. Et donc, rien n'est changé dans la posture globale de l'Occident si ce n'est l'illusion supplémentaire d'avoir troqué un comportement « masculin » contre un comportement « féminin ». Le projet impérial de l'Occident reste identique à l'imperium romain. L'empire romain, cependant, s'est effondré. Et c'est pourquoi il est permis de penser qu'il pourrait bien en aller de même de l'empire occidental et de son projet agressif de domination du monde. Observons dès maintenant que ce ne sera pas chose facile. La démonstration impose en effet d'aller à l'encontre de ce qui se dit le plus souvent dans les rues du village, du moins dans le village occidental, tel qu'il reste encore largement insensible à ce qui s'est produit en dehors de lui-même.

L'Occident s'est représenté son Dieu comme un patriarche à la barbe fleurie. Il s'agit là de l'aboutissement d'une conjonction historique entre le Dieu sans nom des Juifs et l'Empire romain avec sa conception du pouvoir et de la nécessité de sa concentration. L'empire romain devait s'étendre à la terre entière ; le Dieu des Chrétiens aussi. Mais tout empire finit par s'effondrer ; l'Empire romain s'est effondré, comme avant lui l'empire athénien, dont il avait repris à son compte la culture. A son tour, l'Occident chrétien avait repris à son compte la culture romaine, puis, plus tard, la culture grecque, avant qu'il en vienne, à son tour, à s'effondrer, là sous nos yeux. Et ce qui s'effondre avec lui, c'est une certaine conception de la déité, impériale, agressive et souvent violente à l'égard de quiconque lui désobéit. Cette déité s'était transformée : ce n'est plus de nos jours le Dieu des Chrétiens, des juifs et des Musulmans mais d'abord et pour le plus grand nombre la technique et la croissance économique, porteuses de prospérité et de bonheur. Le dieu barbu, du haut de son trône impérial et qui avait écarté la femme du niveau où il se tenait, la maintenant dans les seconds rôles, laisse place à autre chose.

2.1.3. Le reflux de l'ordre occidental

Il ne fait pas bon s'en prendre aux mythes fondateurs de la Cité et de tout cela qui alimente le dit du village. Et d'abord, d'où parle celui ou celle qui s'exprime ainsi, bravant les interdits ? D'ailleurs. D'où cela, ailleurs, et cela est-il seulement possible ? Cela n'est absolument pas certain. Nous nous exprimons selon le langage du village, selon ce qui se sait dans les rues du village. Cela nous est naturel, au point que nous n'y prêtons plus attention. Cela s'appelle le préjugé. Et donc, peut-on s'évader du préjugé ? Il faut, pour cela, réfléchir et trouver un fondement à sa pensée. Ce fondement, il semble qu'il ne puisse être dit. Il vient

de l'obscurité des origines ; il git au fond de soi ; il ne s'exprime que par allusion et métaphores. Écoutez Antigone face à Créon. Créon est un homme sérieux ; il se préoccupe de la Cité dont il a la charge ; c'est quelqu'un très convenable. Et face à lui, cette folle d'Antigone, qui prétend accomplir ce que lui interdisent les lois de la Cité, qui se recommande d'une obligation qui n'appartiendrait qu'à elle seule.

Et pourtant. Et pourtant, ce que nous enseigne l'histoire de la pensée, c'est que cela qui est nouveau ne vient pas des gens convenables, qui se contentent de répéter ce qui se dit déjà. Ce qui est nouveau doit affronter ce qui semble « normal ». Il est « normal » que l'Occident, ayant été animé par la foi en son Dieu unique et s'imposant à tous, puis par sa supériorité technologique et sa croyance dans les bienfaits universels du « Progrès », se soit efforcé, pour le meilleur et pour le pire, de diffuser dans le monde entier ce qui lui semblait constituer le vrai et le bien. Il pouvait se le permettre. Le problème, c'est qu'il n'est pas du tout certain qu'il le puisse encore. Toutefois, il s'agit là de quelque chose de tellement extraordinaire que l'Occidental de la rue ne peut souvent ni l'entendre, ni le comprendre, ni l'admettre. Voilà qui demande à être examiné.

Ouvrons donc le journal. Les faits importants de la journée sont supposés s'y trouver consignés. A la page internationale, il est question de guerre. En Ukraine. En Palestine. En Iran et au Liban. On y apprend l'existence de « bonnes raisons » à la poursuite des hostilités, à l'ouverture de négociations, aux divergences de vues qui les ont fait échouer. Les explications en sont souvent très contingentes. Très vite, dans notre tête, se distinguent les bons et les méchants, comme autrefois dans la cour de l'école. Les « bonnes raisons » mises en avant par les parties en présence se veulent toujours exclusives les unes des autres. Le journal évoque, dans la bouche de « responsables politiques », la nécessité d'une « paix juste et durable ». Mais cette paix n'est pas celle à laquelle se réfèrent les autres parties en présence, qui y voient un contenu différent – et bien entendu un caractère « inacceptable ». L'attention se focalise sur les détails, sur les rebondissements au jour le jour, sur les intentions prêtées à « ceux d'en face » conformément à l'image que l'on en a, et donc des préjugés par lesquels on est soi-même animé.

Revenons à ce qui se passe en Ukraine ou en Iran. Il y a ce qu'on en dit dans la presse. Mais comment être assuré qu'elle dit vrai ? Comment savoir ce qu'on en pense « en face », dès lors que la censure nous interdit d'y avoir accès ? Il y faut, pour tenter de voir plus clair, une hygiène de l'information. Qu'est ce qui, factuellement, peut être tenu pour vrai, qu'est ce qui est seulement plausible, voire improbable ou carrément inventé ? Qu'est ce qui relève de l'opinion des personnalités invitées à s'exprimer – et pourquoi le sont-elles, et pas d'autres ? - ou bien du point de vue du journaliste pressé de rendre une copie qui soit suffisamment « politiquement correcte » pour lui éviter des ennuis ? Et de toutes façons, n'est-ce pas, quoi qu'il en soit, se perdre dans les détails, voire même éviter de regarder en face ce qui importe à l'échelle du devenir historique ?

Et voici donc, parmi tant d'autres, quelques faits. La Russie tient tête à l'OTAN, c'est-à-dire aux Etats-Unis, c'est-à-dire à l'*imperium* américain. L'Iran refuse de céder à la pression de l'armada expédiée vers le Golfe persique. La France, en quelques années, se fait expulser de la plupart des pays africains qui constituaient ce que certains appelaient la « Françafrique ». Les BRICS en viennent à représenter une production supérieure à celle des pays du G7. L'Inde, certains États du Golf persique, l'Arabie saoudite, se refusent désormais à suivre aveuglément les Etats-Unis. La technologie chinoise surpasse, dans certains domaines, celle des pays occidentaux. L'Inde, avec d'autres, décide de payer certaines de ses importations en yuans et non plus en dollars. Quoi d'autre, encore ? Mis bout-à-bout, cela fait beaucoup. Cela pourrait signifier que l'on assiste à un recul de l'influence occidentale à travers le monde.

Cela se murmure ici et là, mais cela ne signifie nullement que l'on en ait tiré les conséquences. Notre façon de penser reste fondée sur l'expérience du passé ; elle s'inscrit dans la continuité, non dans ce qui serait le constat d'une rupture. Nous voulons absolument préserver nos croyances, nos habitudes, nos certitudes, ce qui va de soi pour nous et, surtout, le sentiment de notre supériorité sur le reste du monde - quitte à devenir schizophrènes. Nous ne voulons pas voir la réalité. D'abord, nous sous-estimons la portée des changements intervenus à travers le globe au cours de ces dernières années. Nous pensons toujours aux pays africains comme des pays « sous-développés » comme ils l'étaient il y a vingt ou trente ans. Nous ignorons l'état où se trouve la Chine. Nous continuons d'imaginer la Russie comme un pays appauvri par quatre-vingts ans de communisme. Nous imaginons qu'on y vit mal, dans l'attente des bienfaits de la mondialisation libérale, que le « régime de Poutine » est une dictature, au bord de l'effondrement – par opposition à nos vertueuses démocraties. En bref, nous n'avons pas réévalué l'opinion que nous nous faisons du reste du monde. Nous n'avons pas réévalué non plus l'état dans lequel se trouvent les pays occidentaux : délabrement progressif des systèmes de santé (malgré l'existence de remarquables spécialistes), détérioration des systèmes éducatifs (l'école ayant cessé en France, et probablement ailleurs, de jouer son rôle d'intégration républicaine), absence d'une mise en sécurité suffisante de notre patrimoine culturel, impuissance de la police devant la drogue et le banditisme, dégradation de certains services publics, qu'il s'agisse des chemins de fer, aux lignes mal entretenues, ou de l'énergie électrique, sous tension faute d'investissements suffisants, baisse du pouvoir d'achat de la majorité des membres de la population, malgré des statistiques rassurantes. La liste est longue, toute la difficulté étant de distinguer le point de vue subjectif (« c'était mieux avant ») de la réalité telle qu'elle est.

Et donc, la tentation consiste à rechercher le bouc émissaire. Le bouc émissaire, ce sont par exemple les hordes sauvages de petits hommes verts venus de l'est, à l'attitude agressive, qui ne cherchent qu'à nous détruire. C'est le péril jaune et ses masses d'automobiles électriques à bas prix qui mettent en péril nos

industries nationales. Ce sont ces immigrés venus du sud, porteurs d'insécurité et qui risquent de nous submerger et de détruire, par leur simple présence, la culture dont nous nous recommandons et dont nous sommes si fiers, tout en ignorant du reste largement ce en quoi elle consiste et en la réduisant à quelques habitudes de consommation. Ce sont là autant de manifestations d'une peur irraisonnée : peur de l'inconnu, peur d'un monde qui change, perçu comme menaçant, peur d'être dépassés, peur de voir compromises les certitudes sur lesquelles nous avons construit notre identité. La tentation est alors d'être entraînés vers l'avenir les yeux résolument tournés vers notre « glorieux » passé. Ce sont là les symptômes d'un monde qui est en train de sombrer.

Cela n'est pas la première fois que cela se produit dans l'histoire de l'Humanité. Souvenons-nous de la Grèce antique, du siècle de Périclès, l'âge d'or de la sculpture, de la philosophie et de la tragédie. Revenons quelques dizaines d'années plus tard : Athènes dépeuplée par la peste, appauvrie et sans défense, qui ne retrouvera jamais l'éclat qui avait été le sien. Thucydide, dans sa *Guerre du Péloponnèse*, nous raconte en détail ce qui s'est passé. Voici deux coalitions qui se font face, l'une autour d'une puissance maritime, et c'est Athènes ; l'autre étant rassemblée autour d'une puissance terrestre, et c'est Sparte. Athènes est au centre d'un empire ; elle a des alliés, qui se doivent de lui verser un tribut à défaut de quoi ils seront impitoyablement détruits. Sparte décide de mener ce que l'on pourrait appeler une guerre préventive. On passera sur les détails ; les rebondissements, de paix vite rompue en bataille plus ou moins décisive. Il y a la géopolitique, mais il y a aussi le jeu des acteurs, tels qu'ils sont : le démagogue, le tyran, le chef d'armée incapable. Cela se termine sur un théâtre d'opération éloigné de la métropole : Syracuse, en Sicile. Et c'est la tragédie, l'impensable : Athènes défaite, l'empire démantelé, la fin de sa puissance. Rome, bien plus tard, n'aura plus qu'à entrer dans une ville appauvrie, dont ne reste plus que l'éclat de ce que fut sa culture, que les vainqueurs s'approprièrent pour autant qu'elle viendra enrichir leur vision du monde.

Et donc, que reste-t-il de la Grèce, aujourd'hui ? Des livres, dans des bibliothèques. Une langue morte, que l'on a plus ou moins cessé d'enseigner. Mais ce n'est pas tout. Passons maintenant d'Athènes à Rome. Rome, c'est l'empire du monde : « *mare nostrum* ». Une puissance invincible qui s'est étendue peu à peu, du nord au sud, et loin à l'est. Les royaumes vaincus doivent payer un tribut. Ils conservent parfois un semblant d'autonomie, soigneusement limité. Ils ont le droit de conserver leurs divinités, à condition toutefois d'honorer l'Empereur. Les routes romaines, les villes nouvelles dédiées à César, les monuments romains, le droit romain, tout cela témoigne de la force de l'Empire. Mais cela coûte cher. Il faut envoyer au loin des légions afin de surveiller le *limes*. Il faut toujours plus de conquêtes pour les payer. Mais il y a des limites. Les mœurs se détériorent. La République laisse place à des empereurs et à leurs chamailleries. Certains seront à la hauteur de la tâche, d'autres non. Il faudra découper l'Empire en deux. A l'ouest, l'impensable se produit : Rome, la Ville

par excellence, investie par les barbares. Qui, deux siècles plus tôt, aurait pu l'imaginer ? En même temps, une puissance nouvelle est apparue, qui s'est coulée dans les institutions romaines. Il s'agit du Christianisme. Le préfet disparaît, l'évêque prend sa place. L'empire romain s'est effondré pour laisser place à autre chose. On sait ce qui a suivi. Cela nous ramène au présent.

En quoi consiste l'Occident ? Il s'agissait au départ de pays européens, d'empires, puis de nations toujours en guerre les uns contre les autres, passant d'une alliance à une autre. Cela s'est mal terminé, comme pour les villes grecques. Les Etats-Unis d'Amérique ont pris la suite. On aura parlé, on parle encore, des « alliés », mais ce sont des alliés comme l'étaient les villes alliées de l'empire athénien. Des pays vassaux. Les USA sont devenues largement la puissance dominante, comme le fut Rome. Capable des se projeter partout dans le monde par le moyen de sa flotte, de ses armes et de sa monnaie. Rien ne pouvait lui résister. Les Etats-Unis pouvaient décider de renverser tel gouvernement qui lui résistait. L'URSS avait bien tenté de lui échapper, mais elle s'était effondrée. Pendant quelques années, les Etats-Unis se sont crus définitivement détenteurs de l'*imperium* mondial, mettant en avant les nobles valeurs qui étaient supposées les animer et que beaucoup, dans sa population comme parmi les peuples occidentaux dominés, croyaient vraiment défendre.

Et puis voici que les choses ont commencé à changer. Mais les pays occidentaux les voient très bien mais ne semblent pas en saisir la signification profonde. Citons-en quelques-unes :

- en 2014, les Etats-Unis provoquent une révolution de palais à Kiev ; les documents existants montrent qu'il s'agit, en installant au pouvoir en Ukraine une majorité hostile à la Russie, de provoquer un conflit dont on pense qu'il se terminera au détriment de celle-ci et permettra de l'affaiblir, voire de la détruire. A la surprise générale, celle-ci résiste aux sanctions prononcées à son encontre et prend l'avantage sur le champ de bataille malgré l'appui apporté par l'OTAN à l'Ukraine. L'hégémonie américaine et la confiance que les pays européens avaient en celle-ci se trouvent mises en échec¹.
- en 2026, les Etats-Unis, toujours eux, somment l'Iran de s'incliner devant leurs exigences. Celui-ci s'y refuse, obligeant les Etats-Unis à reculer tout en essayant de sauver les apparences. L'affaire rappelle le siège de Syracuse ; Syracuse résiste, contre toute attente ; les renforts dépêchés sont insuffisants ; cela, aux Latomies, se finit très mal pour le corps expéditionnaire ; seuls sont épargnés ceux-là qui peuvent déclamer la poésie des grands auteurs tragiques.
- a peu près en même temps, le président Etats-Unien, Donald Trump, annonce des droits de douane exorbitants à l'encontre d'un grand nombre de pays. Certains s'inclinent : c'est le cas de l'Union européenne. D'autres font face, obligeant une nouvelle fois les Etats-Unis à reculer, s'organisant pour cela et

¹ Parmi quantité d'ouvrage solidement documentés présentant ce basculement du monde, on retiendra celui d'Emmanuel Todd, *La défaite de l'Occident*, Gallimard, 2024.

se dégageant du dollar comme monnaie de paiement internationale.

La liste se sera sans doute allongée quand le lecteur prendra connaissance de ces lignes. Ce qui apparaît, vu de différents pays, c'est un déclin de la puissance américaine et de la place de l'Occident sur « l'échiquier international ». Le reste du monde a cessé de se soumettre à l'*imperium* qui lui était imposé, et il en a les moyens. Ce qu'il observe, c'est l'effondrement progressif de cette domination, à la fois technologique, militaire, économique, financière et idéologique qui s'était imposée depuis cinq siècles. Vu de Pékin, de Moscou, de Mumbai, de Brasilia ou de Pretoria, cela apparaît clairement. Un nouveau monde cherche à s'organiser, duquel l'Occident prétentieux et agressif se trouve largement exclu. L'avenir se façonne, mais il ne s'agit pas de la poursuite de ce qui semblait aller de soi dans les capitales occidentales. Et tout se passe comme si celles-ci hésitaient entre l'incompréhension, la sidération et la colère. Il ne faut pas chercher de motifs objectivement raisonnables à une telle réaction ; elle s'explique d'une façon beaucoup plus profonde.

C'est, en effet, une vision du monde qui s'écroule. Et cela va beaucoup plus loin qu'une évaluation déficiente des forces en présence, comme le montre la mise en échec de l'OTAN par la Russie. Au-delà de la sous-évaluation des changements en cours, ce qui domine, c'est la référence implicite au comportement qui était celui de l'Occident depuis cinq siècles : imposer ses intérêts, mais aussi imposer les « valeurs » dont il se réclame et leurs conséquences institutionnelles. La « démocratie » qu'il met en avant pour justifier certaines de ses interventions, c'est la démocratie telle qu'elle avait été conçue en Europe, avec ses élections et son parlement, non l'Ubuntu africain ou le Tianxia chinois. Les « droits de l'homme », ce sont ceux du « Siècle des Lumières » et de la Révolution française, non la conception que l'on a, en Inde ou au Japon, de ce que doit être l'ordre social, l'organisation de la société et le rôle de chacun des êtres humains qui la constituent.

Il s'agirait donc, pour l'Occident, de défendre la « démocratie » contre les « dictatures ». Mais il s'agit là d'une plaisante façon de défendre ses intérêts et sa conception de l'ordre du monde. Il ne s'agit plus de faire connaître et vénérer le « vrai Dieu » mais de faire respecter la conception occidentale de ce que doit être selon lui l'ordre social, politique et, surtout, économique. Il est permis d'y voir une supercherie, et cette supercherie se fonde sur la croyance des Occidentaux en ce qu'ils seraient supérieurs au reste du monde. Qu'une puissance non occidentale, ou qui ne respecte pas l'ordre occidental, en vienne à le rejeter et même à le mépriser, voilà qui est insupportable aux yeux des Européens, fiers de leur vieille culture, ou des Étatsuniens, convaincus de leur supériorité morale, qu'il s'agisse de l'homme de la rue ou du dirigeant politique, dont la vision héritée (et assumée) se trouve ainsi compromise.

La période est donc lourde de dangers et de comportements irrationnels, venant des ex-puissances dominantes. La tentation, pour leurs dirigeants, c'est de s'accrocher à leur pouvoir en s'accrochant à ce qui semblait aller de soi. On sait

bien que c'est lorsque l'ours est blessé qu'il devient le plus dangereux. Il lui répugne de voir l'inéluctable et de s'y plier. Il peut vouloir jouer le tout pour le tout et quitte à perdre, à entraîner le reste du monde dans sa perte. Cela pourrait conduire à l'emploi du feu nucléaire. Penser l'avenir autrement qu'il n'a été durant cinq siècles réclamerait un effort de compréhension et de résilience dont beaucoup sont incapables. Il ne va pas de soi d'admettre ce qui jusqu'alors était inconcevable et « inacceptable ». Cela peut prendre beaucoup plus qu'une génération. Faut-il imaginer que les Athéniens, après la défaite de Syracuse, aient compris la portée de ce qui se passait ? Faut-il imaginer que la chute de l'Empire romain ait été correctement interprétée par ses contemporains ? Par quelques-uns, peut-être. Mais pour la majorité, les enjeux à très court terme, les rivalités personnelles, la défense des « avantages acquis » et d'un certain statut social, l'auront sans doute emporté sur la vision à long terme.

Et donc, il faut ici en venir à la conclusion :

1 - ayant perdu son avance technologique sur le reste du monde et perdu foi en ses propres valeurs, l'Occident tend aujourd'hui à s'appauvrir et à se désagréger. Ce glissement tectonique lui est dissimulé à la fois par les rebondissements de l'actualité, par la prégnance des certitudes et des habitudes qui l'animent ainsi que par l'incapacité de ses dirigeants politiques à comprendre la nature de ce qui se passe sur le long terme.

2 - Il s'agit là d'une période très dangereuse pour la paix mondiale parce que cette incompréhension et ce sentiment de perdre pied conduit certains dirigeants occidentaux à se comporter de façon à la fois agressive et irrationnelle. En même temps, la médiocrité de leurs résultats économiques et les tensions intérieures qui en résultent les poussent à faire porter la responsabilité de ce qui va mal sur des boucs émissaires extérieurs dont les pays occidentaux seraient les victimes.

3 - Pour une grande partie du reste du monde jusqu'alors incapable de s'opposer aux Occidentaux, ce changement de situation apparaît comme une libération. Les « sanctions » imposées à certains d'entre eux les conduisent à s'organiser autrement et à développer leurs propres moyens, ceci ayant pour effet la tendance à mettre hors-jeu les anciennes puissances dominantes.

4 - On observera que ce qui se passe ainsi se situe à un autre niveau de réalité que celui où se tiennent la plupart des observateurs. Ceux-ci, en effet, ont de l'évolution du monde une perception à courte vue, en relation souvent avec leurs préoccupations immédiates : se mettre en sécurité, défendre ses intérêts, être réélu, etc. Cette immédiateté a pour effet d'occulter toute vision à long terme, telle qu'elle serait nécessaire pour interpréter les événements et les enjeux dont ils sont porteurs. Venant des uns et des autres, il en résulte à la fois un discours souvent décalé par rapport à la réalité et le creusement d'un fossé entre points de vue divergents, les uns s'efforçant de se tenir dans le maintien de l'existant, les autres d'anticiper le changement.

5 - Ce glissement tectonique ne saurait préjuger de ce que sera l'avenir.

Le multilatéralisme souvent mis en avant afin de contrer l'unilatéralisme occidental entrera-t-il dans la réalité ? L'hégémonie occidentale laissera-t-elle place à une autre forme d'hégémonie ayant son centre ailleurs dans le monde, ou à une sorte de consortium des pays dominants ? Il est bien entendu impossible de le prévoir. En revanche, il est probable que ce bouleversement sera accompagné de grands changements sur le plan culturel, éthique et comportemental. Il se pourrait que ce nouvel ordre du monde soit fondé sur un socle technologique et économique qui en ferait le prolongement de la « mondialisation heureuse » telle qu'elle était. Mais il se peut également qu'il soit fondé sur des principes éthiques et politiques empruntés à des cultures et à une expérience historique qui ne seraient pas celles de l'Occident. Dans cette hypothèse, les pays occidentaux devraient alors s'adapter à ce nouveau contexte tout comme les pays du sud avaient dû eux-mêmes s'adapter aux pratiques des nouveaux venus d'Europe sur leurs noires caravelles et leurs lourds galions. Et il se peut alors, venant de ces pays anciennement dominés et, parfois, humiliés, qu'ils aient à faire face à l'absence d'une générosité excessive.

6 – Ce bouleversement, qui pourrait s'étaler sur une certaine période de temps (une génération au moins) est à distinguer de celui qui pourrait résulter du caractère non durable de la civilisation techno-industrielle, telle qu'elle a essaimé à travers le monde. Mais il s'agit là d'un tout autre problème, qui demande à être bien distingué de celui qui vient d'être examiné.

Ici, un dernier mot s'impose. Comme à toute période de transition ou de rupture de l'ordre existant, l'écart se creuse entre les défenseurs de ce qui se trouve menacé et ceux de l'ordre qui demande à naître. Les partisans de l'ordre ancien peuvent être sincèrement soucieux, pour certains d'entre eux, de défendre les valeurs, les principes, qui importent à leurs yeux. Mais ils peuvent être également mal informés de la réalité de l'orage qui approche. Ils peuvent espérer, comme le nuage de Tchernobyl, qu'il s'arrêtera à leurs frontières. Les propos qui leur parviennent de la forêt peuvent leur sembler scandaleux, insensés ou incompréhensibles. Ils sont comme le sénateur romain face à l'avancée des troupes d'Alaric ou au citoyen d'Athènes après la défaite de Syracuse, « refuser d'y croire », chercher absolument à restaurer l'ordre compromis car à celui-là s'arrête leur capacité de comprendre la réalité. Habitants de longue date du village, ils ne peuvent imaginer qu'il en aille autrement que ce que leur dictent leurs convictions et ce qu'ils ont toujours connu comme allant de soi. Ces lignes ne sont pas faites pour leur plaire.

Un devoir d'information

La période contemporaine conduit à une opposition de plus en plus radicale entre deux points de vue. D'un côté, ceux qui croient en la poursuite de l'ordre existant, malgré les difficultés qu'il rencontrerait, selon eux, momentanément. Ce point de

vue peut être fortement argumenté, mais il peut aussi s'expliquer par le poids des habitudes, des certitudes et des intérêts. D'autre part, il y a ceux, de plus en plus nombreux, qui estiment qu'il s'agit là d'un état de choses intenable à terme et qui se tournent vers quelque chose d'autre, là aussi d'une façon argumentée, mais dont il ne faudrait pas non plus exclure les présupposés idéologiques. Et donc, la question se pose de déterminer quel critère adopter afin de savoir qui, des uns et des autres, a raison ; comment, autrement dit, échapper au choc frontal de deux narratifs que tout oppose.

A cette question, on répondra d'abord que cette opposition peut trouver sa solution à un autre niveau de compréhension de la réalité, un niveau auquel les contradictions apparentes laissent place à une vision plus large englobant les points de vue en présence. Une telle opposition, en effet, peut s'expliquer, au-delà de références idéologiques d'apparence contradictoire, par des horizons temporels différents, les uns se tenant sur le court terme, les autres sur le plus long terme. Le passage à cet autre niveau de compréhension du monde nécessitera en tout cas de passer outre les préjugés qui fondent les oppositions irréductibles entre les uns et les autres. La joute idéologique, en effet, risque de laisser intacts les points de vue en présence. La seule solution est de revenir vers la réalité, telle qu'elle se présente avant même toute forme d'interprétation dans un sens ou dans un autre.

Cela nécessite donc de se tourner vers les données factuelles. Certaines de ces données paraissent aller de soi, ce qui n'exclut nullement les interprétations contradictoires qu'elles suscitent, venant des uns et des autres, et qui doivent en être soigneusement séparées. D'autres, par contre, sont beaucoup plus difficiles à capter, malgré leur importance peut-être déterminante pour interpréter la situation dans laquelle se trouve l'Humanité, tant elles sont cachées sous l'avalanche de *fake news*, d'informations approximatives, de commentaires intéressés, de déformations voulues par certains détenteurs du pouvoir, de biais consciemment introduit par les « communicants » des lobbies en présence, d'anecdotes comparables et dont la répétition relève de la redondance, et ainsi de suite. Entre deux narratifs contradictoires, et quel que soit leurs fondements idéologiques, c'est pourtant l'information brute qui doit faire la différence.

Deux attitudes, en définitive, sont donc également possibles. La première consistera, à partir de certitudes déjà établies, à se contenter de rechercher, par manque d'intérêt, par conformisme ou par paresse intellectuelle, les informations qui viendront conforter le narratif préexistant ; la seconde consistera à se fonder sur une quête, qui n'est pas facile, d'informations fiables et de commentaires pertinents afin de les intégrer à ce que l'on croyait déjà savoir, quitte à modifier certains aspects de nos convictions initiales et à entrer en contradiction avec ce que j'ai appelé « le dit du village ». Cette seconde attitude, fondée sur une démarche phénoménologique et un présupposé réaliste, ne cesse d'entrer en contradiction avec les préjugés existants, ceux des autres mais également ceux dont l'intéressé lui-même est non intentionnellement porteur. Elle est pourtant

seule gage de progrès, même si elle choque nombre des promeneurs devisant sur la place du village, leur journal habituel sous le bras, au point qu'il peut être plus prudent parfois pour celui qui, au terme de sa démarche, croit un peu mieux savoir, de taire ce qui va à l'encontre de la *doxa* communément acceptée.

2.2. La fin de la civilisation techno-industrielle

**Les fumées de la machine
Ont dévasté le monde
Un monde devenu plat
Un monde qui a oublié la vie
Un monde à réinventer
A un autre niveau de l'Être.**

2.2.1. Ma grand-mère et le météorologue

Ma grand-mère, certains soirs d'été, tournait les yeux vers le ciel, humait l'air, considérait l'orientation du vent et déclarait sans réplique possible : « le temps est en train de tourner, il va pleuvoir demain ». Dans le ciel, de longs filaments étaient apparus, le crépuscule était plus rouge que la veille, le vent s'était orienté plein ouest, la température ressentie avait un peu monté. Cela lui suffisait, et jamais elle ne consultait le « bulletin météo » diffusé par la radio (ou plutôt, par la TSF). « Ils se trompent tout-le-temps », disait-elle - ce qui ne pouvait pas être admis comme étant entièrement faux.

Voilà donc face-à-face deux formes de savoir : d'une part, un savoir traditionnel, résultant de l'observation directe de la nature et d'une interprétation immédiate fondée sur l'expérience locale, et de l'autre, un savoir abstrait, fondé sur une instrumentation complexe, débouchant sur des conclusions générales relatives à l'arrivée imminente de l'anticyclone des Açores, qui viendra probablement perturber le temps mais qui n'assure nullement qu'il pleuvra demain là où se trouve ma grand-mère. Bien entendu, c'est Météo France qui dispose des crédits et de la crédibilité scientifique. On aurait pu imaginer un réseau national de grand-mères échangeant des informations à partir de leur perception locale mais cela n'aurait pas été scientifique et d'ailleurs, elles ont été envoyées dans des maisons de retraite.

En deux mots : les météorologues et ceux qui les soutiennent (en gros, les partisans de la « modernité ») sont convaincus de la justesse de leur savoir et de la pertinence de leurs algorithmes, bien qu'ils demanderaient selon eux à être perfectionnés (ce qui est une question de crédits). Quant à ma grand-mère, elle estime qu'ils se trompent tout-le-temps, elle se fiche du temps qu'il fait à l'autre bout de la France et elle ignore ce que c'est qu'un algorithme. Par ailleurs, elle ne cherche pas à diffuser ses prévisions au-delà de ceux qui veulent bien l'écouter

quand elle parle.

Maintenant, voyons quoi faire si vous attrapez un zona, ce que j'espère ne vous arrivera pas. Vous avez la possibilité de vous rendre chez le médecin, qui vous enverra vers un spécialiste, ou encore d'aller directement aux urgences de l'hôpital le plus proche, où l'on vous administrera, après que vous aurez longuement attendu, une bonne dose de médicaments, c'est-à-dire de substances chimiques scientifiquement conçues, bien entendu remboursées par l'assurance maladie. Ou bien, seconde possibilité : aller consulter Louisette, ce qui suppose de ne pas se perdre pour trouver la maison qu'elle occupe, quelque part dans la campagne. Une maison avec un feu qui rougeoie dans l'âtre, où vous la trouverez occupée à cuisiner un pâté de canard. Louisette vous imposera les mains, vous débarrassera immédiatement de votre zona, mais n'est pas remboursée par l'assurance maladie. Il est vrai qu'elle ne demande pas à être payée, ce qui ne veut pas dire qu'elle refuse un petit don de votre part. Sa pratique ne porte pas de nom, mais comme il en faut quand même lui en donner un, on dira qu'elle est « magnétiseuse ». Elle pourrait être accusée d'un « exercice illégal de la médecine ». Le problème, c'est lorsque c'est votre médecin généraliste qui vous a dirigé vers elle plutôt que vers le « spécialiste » de l'hôpital.

Ma grand-mère et le météorologiste, Louisette et le dermatologue de l'hôpital, ne vivent pas dans le même monde. Pour le dermo, le patient porteur d'un zona est un cas. Il va traiter ce cas en fonction de certaines analyses, qu'il aura réclamé (et qui sont remboursées par l'assurance maladie), ceci en suivant un certain protocole d'intervention. Le « cabinet » où il exerce son art n'a rien à voir avec la maison de Louisette. Leur vocabulaire n'est pas le même. Il n'est pas certain que Louisette comprenne la langue médicale (ce qui demanderait à être vérifié) ; et le dermo ne s'intéresse certainement pas à ce que Louisette aurait à dire. D'un côté une pratique fondée sur une tradition transmise et une expérience acquise avec le temps ; de l'autre, des *data* issues de la recherche contemporaine et interprétées par le moyen d'appareillages sophistiqués relevant d'une technique en continuelle évolution, telle qu'elle est enseignée à l'hôpital universitaire.

Il n'est pas non plus certain que leurs préoccupations, vis-à-vis du porteur d'un zona, soient les mêmes. Lucette s'efforce de soigner une personne qui est là devant elle, à qui elle parle et qui lui parle de choses et d'autres auxquelles elle s'intéresse ou paraît s'intéresser. Cette personne est une personne, pourrait-on dire. Face au dermo, qui est pressé, comme tous les dermatos – « parce qu'on en manque », le patient qui est là devant lui se résume à un cas. Ses questions sont techniques, limitées à l'essentiel de ce qu'il lui faut savoir, au-delà des informations que lui fournit son appareillage, en vue de la prescription qui met fin à la rencontre (si toutefois on peut parler d'une rencontre). Il ne reverra probablement jamais ce patient. Son métier n'est pas de soigner une personne, telle qu'elle est, mais d'appliquer une politique sanitaire contrôlée par l'Agence régionale de santé.

Paul Federyabend, que j'ai déjà cité plus haut, distingue ainsi le « savoir théorique », issu de « traditions théoriques » et le « savoir empirique », issu lui-même de « traditions empiriques », tels que ces deux attitudes s'opposaient déjà l'une à l'autre dans l'antiquité grecque :

Les tenants des traditions théoriques assimilent la connaissance à l'universalité, considèrent les théories comme les véritables supports de l'information, et tentent de raisonner de façon normative ou « logique ». Ils veulent soumettre le savoir à la règle de lois universelles. Pour eux, les théories identifient ce qui est permanent dans le flux de l'histoire et, par ce biais, le rendent anhistorique. Ils introduisent un savoir authentique et donc non historique. Les défenseurs des traditions historiques mettent l'accent sur ce qui est particulier (ce qui inclut les régularités particulières telles que les lois de Kepler). Ils se fient à des listes, à des histoires et à des à-côtés, la raison par exemple, l'analogie et l'association libre ; ils font appel à des règles « logiques » quand il y va de leurs intérêts. Ils mettent également l'accent sur la pluralité et, à travers elle, sur la dépendance historique des normes logiques¹.

Louissette, comme ma grand-mère dans ses observations météorologiques, fonde son jugement sur un savoir ancestral, qui s'est enrichi au fil des générations, car il s'agit peut-être là d'un savoir héréditaire pour initiatiques. Ce jugement porte toujours sur des cas d'espèce, à nul autre semblables, et ne vise nullement à être généralisé. Ma grand-mère se moquait bien de savoir quel temps il ferait demain à l'autre bout de la France, où les règles portant sur l'observation du ciel et la direction du vent étaient probablement différentes. Quand Lucette prend en charge la personne qui souffre d'un zona, d'un herpès ou des douleurs relatives un cancer en phase terminale, c'est cette personne-là qu'elle prend en charge et non pas une autre, et d'ailleurs elle peut avouer son impuissance et, pour cette raison, refuser son aide. Et elle ne cherche pas non plus à expliquer ce qu'elle appelle son « don » par les raisons qui relèveraient du mode de raisonnement du dermatologue et de ses semblables. Simplement, « ça marche » et cela suffit à répondre à la demande qui lui a été adressée par cette personne-là qui est là-devant elle et qui n'en est pas une autre.

Telle n'est pas l'attitude du dermatologue, non plus que du météorologue. Ni l'un ni l'autre ne s'intéressent à l'histoire, aux traditions héritées non plus qu'à la transmission des connaissances. Ils se fondent sur un *modus operandi* qui se veut universel, à défaut d'être définitif. Ils ont acquis ce savoir au terme d'un long *cursus* de formation, délivré d'une façon très précise, sanctionné par un diplôme reconnu par les autorités publiques, ce diplôme étant supposé désigner le savoir nécessaire afin d'assumer le rôle bien défini qu'ils

¹ Op. cit., p. 140.

devraient assumer dans un cadre institutionnel dédié *ad hoc*. Ils s'entourent d'appareillages sophistiqués et coûteux, et ils jouissent de la reconnaissance publique liée à la longueur de leurs études et à l'importance accordée à leur discipline et aux services qui en sont attendus. Ce savoir se veut universel : il porte sur le zona, en tant que « cas à traiter », indépendamment de la personne qui en est affectée ; ou sur le temps qu'il va faire en « France métropolitaine » indépendamment du lieu où le météorologue se trouve au moment où il formule sa prévision sur le temps qu'il va faire.

L'objet de leur pratique, enfin, n'est pas le même. Ma grand-mère voulait seulement savoir s'il valait mieux arroser son jardin ce soir. Le météorologue pratique son métier conformément à une « définition de fonction » qui lui a été signifiée à son embauche. Quant au dermato, sa pratique doit se conformer au cadre imposé par une « politique de santé » décidée par les pouvoirs publics et qui s'applique indifféremment à tous les habitants du pays, voire même, dans des conditions bien spécifiées, à certains étrangers qui y sont plus ou moins durablement présents, indépendamment de l'identité de la personne qui se présente à eux, tout ceci via les moyens et selon les conditions prévues pour cela par l'Institution. Il ne s'agit donc pas d'un service rendu à la personne mais d'un « acte médical », délivré dans des conditions spécifiquement prévues et supposées identiques d'un point à l'autre du territoire national – même si ceci n'est pas le cas.

Louissette et le dermato vivent dans des mondes différents mais dans un contexte commun qui s'impose à eux. Les « compétences » de Louissette ne sont pas reconnues, ni même définies, et elle ne cherche pas à ce qu'elles le soient. Elle en dispose et en fait gracieusement bénéficier quiconque s'adresse à elle (même si elle ne refuse pas le cadeau qui lui est offert), et c'est tout. Or, ce n'est pas le cas du dermato. L'exercice de son art intervient dans un contexte institutionnel très strictement normé, au terme de l'enseignement universitaire qu'il a reçu à cet effet, dans le cadre d'une « politique de santé », à l'intérieur d'un établissement hospitalier ou d'un cabinet relevant de la « médecine de ville ». Les instruments dont il dispose et les médications qu'il formule dans son « ordonnance » sont l'aboutissement de recherches qui ont supposé un investissement très coûteux, venant des pouvoirs publics et des firmes pharmaceutiques. Ces recherches ont été entreprises parce qu'elles sont supposées contribuer au « progrès ». Les firmes pharmaceutiques en attendent un profit. Toute cette chaîne de « production de valeur » constitue un fait identifié, reconnu, accepté et même encouragé. Il s'agit là d'une réalité institutionnelle et celle-ci se fonde sur des données culturelles et idéologiques : le progrès est considéré comme nécessairement bénéfique ; il doit être recherché, et ceci dans un cadre économique qui, quel qu'il soit et quel que soit le nom qu'on lui donne, va de soi, y compris pour ceux qui en critiquent le fonctionnement. La pratique de Louissette, pendant ce temps, apparaît comme la survivance de traditions reculées qui ont dû laisser place aux effets du progrès.

On ne reviendra pas ici sur la *saga* du progrès technique et sur l'utilisation qui en a été faite, depuis quelques siècles, par les pays occidentaux, y compris lorsqu'ils se sont appuyés sur les savoirs ancestraux qu'ils parvenaient à capter au passage. Ce progrès technique est supposé conduire à un supplément de bonheur humain par rapport à « ces populations misérables qui vivaient dans l'ignorance et le dénuement ». Ces populations, c'étaient au départ celles de l'Occident lui-même, mais également celles à la rencontre desquelles celui-ci se projetait, ailleurs dans le monde. Maintenant, cela conduit à se poser une question : les résultats ont-ils été à la hauteur de la promesse ?

C'est là une question très complexe. Les masses ouvrières, en Occident, sont-elles, encore aujourd'hui, plus heureuses qu'elles n'étaient il y a dix, vingt ou cent ans ? Indéniablement, l'ouvrier d'il y a cent ans ne disposait pas d'une voiture automobile. Si tel est le critère du bonheur, il y a donc eu progrès. Mais - est-il permis de se demander - quel en a été le prix ? Son cadre de vie représentait-il un progrès ? Les obligations que lui vaut la possibilité d'acheter son beau SUV tout neuf représentent-elles un progrès ? L'ouvrier à la chaîne, l'employé sur sa chaîne administrative ou le cadre selon sa « définition de fonction » sont-ils plus libres et plus heureux que l'artisan, le boutiquier, l'agriculteur ou le notable terrien d'antan ? Cette question, bien entendu, se pose tout autant pour l'habitant d'une *favela* de Rio par opposition à la communauté villageoise autochtone d'avant la « découverte de l'Amérique » par les Occidentaux. Les peuples autochtones étaient-ils vraiment désireux de changer de vie et d'adorer le « vrai Dieu » ? Chacun en jugera.

Ce qui suppose de disposer de critères afin effectivement d'en juger. Et là, avec Feyerabend, il est permis d'en douter. Le progrès du savoir réputé scientifique ou des technologies qui s'ensuivent est certes indéniable. Les algorithmes sur lesquels se fonde le météorologue sont sans cesse plus sophistiqués. Le dermatologue s'en va chaque année en séminaire (généralement dans un endroit ensoleillé) afin de connaître les dernières avancées du savoir, telles qu'elles pourront lui être utiles. De leur point de vue, il s'agit là d'un progrès, mais soulignons qu'il s'agit là d'un point de vue particulier. De ce point de vue, il s'agit d'accroître leur « performance ». Mais alors en quoi consiste cette performance ? Une *start up* de l'informatique a récemment mis au point un robot humanoïde en vue d'assister les personnes en fin de vie et d'économiser ainsi la présence d'une infirmière. J'ai entendu son représentant en vanter la « performance »¹. Mais, là encore, de quelle performance s'agit-il ? Probablement représente-t-elle une réduction des coûts du passage de vie à trépas dans une « maison de retraite pour personnes dépendantes ». Certains, dont j'étais, y ont vu par contre une ignominie et une vision abjecte de l'être humain.

Peut-être ainsi convient-il de faire une distinction, dans cette appréciation des effets du progrès, entre le point de vue corporatif de ceux qui le produisent et

¹ Journées internationales de recherche en intelligence artificielle, Cachan, 2024.

y trouvent avantage, par opposition à celui qui sont supposés en bénéficier et dont les attentes ne sont pas les mêmes du tout. Le fournisseur de progrès, lui, n'y voit que des avantages : reconnaissance de son travail, statut social, image avantageuse de lui-même et de son rôle dans la société. Derrière lui, les collaborateurs de l'agence régionale de santé, du ministère de la Santé, de l'assurance maladie, des laboratoires pharmaceutiques, n'y voient, eux aussi, que des avantages. Et plus loin encore derrière eux, c'est toute une société qui proclame que le progrès technologique et sa diffusion à travers le monde représentent une contribution enthousiasmante au « progrès de l'Humanité » dans son ensemble. N'est-il pas permis d'affirmer, face à ces pieuses convictions, que ceci reste à voir ?

Affirmons donc ici que le porteur d'un zona, en tant que tel, se contrefiche des progrès de l'Humanité. Ce qu'il attend, c'est d'être soulagé de son mal. Il s'est laissé convaincre d'aller voir un dermatologue, comme du reste il s'était déjà laissé convaincre, il y a quelques années, de se faire vacciner contre la COVID. Mais peut-être le doute s'est-il installé en lui. Il en a parlé autour de lui. Des amis lui ont parlé de Louisette. Après avoir hésité, il est allé la voir. Il s'est soumis à ses manipulations. Maintenant, aurait-ce été plus efficace pour lui d'aller aux urgences de l'hôpital ? Il ne faut pas compter sur *The Lancet* pour répondre à cette question. La communauté des professions de santé tout entière (ou à peu près) y répond par avance. Et pourtant, il s'agit là d'un point de vue particulier, même s'il est largement partagé, qui ne garantit aucune objectivité et qui ne prend pas en compte l'avis de la personne qui a été consulté Louisette.

Donc, on retiendra pour l'instant que les « fruits du progrès » ne compensent pas nécessairement les « dégâts du progrès ». Maintenant, regardons un peu plus loin. Avec les « grandes découvertes », puis avec le colonialisme et aujourd'hui avec la « mondialisation », l'Occident est parvenu, sur la terre entière, à imposer les normes de sa culture techno-industrielle et des valeurs qui la fondent. Cette domination occidentale, ceci a été dit plus haut, est en train de s'effondrer, au moins en termes de capacité technologique et militaire. Les pays du sud global entendent se comporter comme ils l'entendent, conformément à la façon dont ils se figurent leur intérêt et non pas ainsi que le souhaiteraient les Etats-Unis et leurs *dominions* européens. Ceci ne signifie pas pour autant, cependant, qu'avec cette domination occidentale ils rejettent pour autant le mode de vie correspondant à la civilisation techno-industrielle.

Ce mode de vie, bien au contraire, peut demeurer à leurs yeux un objectif désirable. Certes, les Chinois, par exemple, entendent mener leur propre politique et se soustraire à toute forme d'influence extérieure, mais ce n'est pas pour autant qu'ils semblent prêts à abandonner la perspective, récemment acquise, de pouvoir acheter une voiture et de partir en vacances, si possible à l'étranger. Bien au contraire, il semble bien qu'au fur et à mesure que leur « niveau de vie » (calculé selon les normes occidentales) s'est élevé, leur fringale de consommation s'est accrue, comme en témoignent les embouteillages à Pékin et la multiplication des

touristes chinois à travers le monde. L'avenir de la civilisation techno-industrielle constitue donc un autre problème que celui que pose le déclin de l'Occident, et cela même si c'est d'Occident qu'est partie la « révolution industrielle » et ce qui l'a suivie.

Et donc, quelle peut être l'attitude des pays relevant de cultures non occidentales par rapport à cet envahissement industriel et à l'esprit qui le guide ? On en distinguera schématiquement quatre : le refus, la coexistence forcée ou acceptée, la substitution aux cultures traditionnelles préexistantes et la redécouverte volontariste des traditions autochtones :

1 - le refus d'entrer dans l'orbite de la mondialisation est aujourd'hui difficile, sinon impossible. Dès qu'apparaissent les premiers parpaings et les premières tôles ondulées dans un village africain, plus encore avec l'arrivée de l'électricité, de la construction d'une école et d'un centre de santé à proximité, sa culture originaire se trouve menacée. Certaines communautés ont bien tenté de résister à cet envahissement. Ce fut notamment le cas du Japon, interdisant l'entrée des étrangers dans le pays pendant deux siècles afin de préserver son identité culturelle mais contraint finalement d'y céder à la suite de l'expédition américaine du Commodore Perry en 1853-1854 visant à l'obliger à ouvrir ses ports.

2 - Le Japon a alors adopté une attitude de coexistence forcée, moyennant un comportement occidental durant la journée de travail et un retour au mode de vie traditionnel dès la nuit tombée. Il aura ainsi préservé la culture qui lui est propre, limitant l'influence extérieure à l'adoption des techniques occidentales et de certaines dispositions institutionnelles. Bien entendu, il y a interférence entre les différentes dimensions de l'existence et du mode de vie. La boutique traditionnelle s'ouvre par une porte automatique et bénéficie de la climatisation. La cravate du *salaryman* n'exclut pas le kimono qu'il porte en se rendant au bain. L'essentiel a été préservé, ou semble avoir été préservé. C'est l'attitude de nombre de pays où l'occidentalisation n'empêche pas la survivance d'une culture autochtone, loin des usines et des centres urbains, avec le risque que cette culture autochtone en vienne à se limiter à des usages « folkloriques » ou à des productions artisanales pittoresques à l'usage des touristes.

3 - La culture occidentale et techno-industrielle importée en vient alors à se substituer progressivement à la culture autochtone. Les traditions se perdent avec la disparition des vieux ; le mode de vie se transforme ; l'habitat adopte des normes venues d'ailleurs ; la télévision se substitue aux veillées traditionnelles, avec leurs chants et leurs danses ; le pays se transforme et cette transformation est le plus souvent encouragée par les élites politique et économiques, dont le statut social se trouve ainsi conforté. Le progrès, en tant que déité, en vient à bousculer les déités traditionnelles. La « société de consommation » s'installe et marginalise les modes de vie traditionnels. Le supermarché un peu clinquant en vient à prendre la place de la boutique et de sa pénombre accueillante.

4 – Reste à savoir si les savoirs traditionnels peuvent être totalement

supplantés par le savoir théorique « scientifique » tel que le conçoit la civilisation techno-industrielle et telle qu'elle a cherché à l'imposer partout dans le monde. Un minimum d'observations permet d'affirmer qu'il n'en est rien. Les savoirs traditionnels se maintiennent sans quoi Louissette, en tant que magnétiseuse (d'autres diraient : en tant que « chamane ») n'existerait tout simplement pas. Et si les malades souffrant de certaines affections s'en vont la consulter, c'est qu'à leurs yeux elle est plus efficace que le médecin spécialiste de l'hôpital. Il ne s'agit pas de nier ici le savoir et les compétences du médecin, mais seulement de constater que ce savoir théorique et ces compétences pratiques ne correspondent pas à ce que le malade attend ici et maintenant. Et donc, malgré tous les moyens, parfois violents, déployés par les autorités représentatives du « progrès » afin d'en finir avec eux, les savoirs traditionnels et les traditions venus d'un passé lointain se maintiennent dans les interstices de la modernité. Il y a, en forêt de Jupilles, dans l'ouest de la France, une source - la source de L'Hermitière - où se dissimule une fée ; les promeneurs lui jettent au passage quelques piécettes ; ce n'est pas que l'Église catholique n'ait rien fait depuis des siècles pour la faire disparaître, cette fée, allant jadis jusqu'à avoir privé d'église et de prêtre les habitants du lieu, tels qu'ils s'obstinaient sans doute à venir l'honorer par de menus cadeaux ; rien n'y a fait. Et cela sans doute est plus vrai encore en de nombreuses communautés humaines, à travers la planète, où la présence occidentale n'a que quelques centaines d'années d'ancienneté.

Et donc, ces savoirs traditionnels se sont maintenus. Il était de bon ton il y a quelques années encore, de les qualifier de « survivances » et d'archaïsmes. Voire. Il s'agit là du point de vue particulier de ceux qui se veulent porteurs de ce qu'ils appellent « le progrès ». Il ne s'agit pas du point de vue des intéressés eux-mêmes et rien ne permet d'affirmer qu'il s'agisse de « primitifs ». Certes, ils ignorent largement les principes de la physique quantique, mais peu leur chaut ; ils connaissent les propriétés des différentes plantes et des différents animaux qui peuplent leur environnement et cela leur suffit pour bien vivre, tel qu'ils conçoivent le fait de bien vivre. Et ils en savent probablement plus, l'exprimant dans le langage et à travers les formules verbales qui leur sont propres, sur certaines dimensions de l'être qu'ignore superbement plus d'un chimiste penché sur sa paillasse.

Et donc, cette analyse aboutit à ceci :

- la forme de « progrès » imposé par la civilisation techno-industrielle est un progrès auto-référent ; il n'a pas valeur universelle ;
- les avantages – ou la performance - qui lui sont attachés sont étroitement liés aux valeurs qui animent ceux-là qui s'y réfèrent et qui y trouvent le fondement de leurs statut professionnel et social, tel qu'il importe à leurs yeux ;
- la substitution d'un tel savoir « scientifique » aux savoirs traditionnels n'a aucune légitimité au-delà de celle que lui attribuent ceux-là qui s'en

- recommandent ;
- le « progrès » techno-industriel et les résultats auxquels il aboutit ne permettent pas nécessairement d'entretenir la vie aussi bien que certaines cultures traditionnelles qualifiées d'arriérées mais qui ont su se maintenir malgré des conditions environnementales difficiles ;
 - ajoutons enfin que les mythes ne sauraient sans plus d'inventaire être opposés à la raison dans la mesure où celle-ci se fonde elle-même sur des mythes qui demeurent cependant cachés à ceux qui s'en recommandent.

Au milieu des champs de ruines et des désastres environnementaux auxquels a conduit la civilisation techno-industrielle, rendant légitimes des doutes sur l'avenir de l'espèce humaine, il est donc légitime de réhabiliter au plus vite ce qui reste des cultures dévastées par le « progrès » tel qu'il a été imposé par l'Occident au reste de la planète. Peut-être est-ce le sens de certaines tendances en cours d'émergence. Revenons encore à Feyerabend :

Bien que le phénomène principal ici soit encore l'expansion sans frein de la civilisation occidentale, nous percevons quelques signes avant-coureurs et porteurs d'espoir d'une attitude plus respectueuse de manières de vivre différentes de la nôtre. Ce respect n'est pas seulement affaire de sentiment, il a un fondement pratique. Il est associé à une série de redécouvertes intéressantes et surprenantes, qui vont de celles, vers la fin du siècle dernier (N.B. : le XIX^{ème} siècle), de l'extraordinaire art paléolithique tardif, à celle, plus récente, ou plutôt à la redécouverte des systèmes médicaux non occidentaux. Le savoir détenu par les civilisations non occidentales et par les tribus prétendument primitives est réellement époustouflant. Il fournit une aide à ses praticiens dans leurs propres conditions sociales et géographiques et il contient des éléments qui vont bien au-delà de ce que les éléments qui y correspondent dans la civilisation occidentale peuvent faire pour nous. Comme ces découvertes sont de plus en plus largement connues, l'admiration aveugle pour la science occidentale et pour le rationalisme qui l'accompagne laisse place à une attitude plus nuancée et, ajouterai-je, plus humanitaire : toutes les cultures, et pas seulement celles qui sont associées à la science occidentale et au rationalisme, ont apporté et, malgré les obstacles, continuent à apporter leur contribution au bien-être de l'humanité dans son ensemble¹.

La civilisation techno-industrielle ne jouit ainsi probablement d'aucune supériorité par rapport aux autres. Elle a plus que d'autres exploré certains champs du savoir mais elle en a délaissé d'autres au point d'en être venue à en

¹ Op. cit., p. 215.

ignorer l'importance, voire l'existence. Et donc, la question se pose ainsi pour l'avenir : les pays qui sont parvenus à se libérer de l'influence occidentale sur le plan politique, dans la mesure où ils pourront désormais tracer leur propre chemin, continueront-ils à accorder la prééminence au « progrès » tel qu'il leur avait été imposé ou sauront-ils, chacun de son côté, inventer des voies nouvelles pour eux-mêmes et plus globalement, pour l'Humanité ?

2.2.2. L'aplatissement de l'Être

Certains parents états-uniens auraient obtenu que, dans les écoles, soient enseignées simultanément deux façons différentes d'expliquer l'avènement de l'espèce humaine. La première en fait un aboutissement de la théorie de l'évolution initiée par le scientifique Charles Darwin. La seconde se fonde sur l'exposé de la Genèse selon la Torah. Cette mise en parallèle aura, ici et là, été considérée comme un retour à l'ignorantisme. La théorie de Darwin et de ses successeurs, à l'évidence, serait vraie, tandis que le récit de la Torah serait une simple croyance.

La question est de savoir comment on en est arrivé là et au nom de quoi le Darwinisme pourrait prétendre, en tant qu'énoncé « scientifique », se substituer au récit biblique. La réponse, c'est que le critère adopté relève lui-même du discours scientifique et que cela signifie que celui-ci est implicitement considéré comme plus proche de la vérité que le vieux texte de la Genèse. En d'autres termes, le discours scientifique devrait être préféré au récit traditionnel et prendre la place de celui-ci dans l'imaginaire des petits humains. C'est pourquoi l'obligation de faire simultanément référence à la théorie de l'évolution et au récit biblique aura pu paraître un compromis inacceptable au nom du principe suivant : « nous savons que c'est Darwin qui a raison, non l'auteur de la Genèse, et cela doit être entendu une fois pour toutes ».

L'idée d'une compétition entre les deux discours est-elle tenable ? C'est oublier qu'ils ne se situent pas sur le même plan. L'hypothèse darwinienne relative à l'évolution du vivant constitue le fondement d'une théorie scientifique qui à ce jour n'a pas été démentie par les faits et qui continue à constituer la base à d'autres travaux sur la façon dont se transmettent et se modifient les caractères génétiques. Mais il s'agit là d'une théorie, qui relève d'un domaine particulier du savoir humain. Le récit de la Genèse, lui, se situe sur un autre plan : il s'agit d'un discours fondateur, de ce que l'on appelle le « mythe des origines », tel qu'il donne sens à la vie d'une communauté et, éventuellement, de chacun de ceux qui en sont membres. Le récit de la Genèse n'est donc pas simplement une histoire, mais un cadre symbolique qui aide à comprendre la place de l'humain dans le monde et à orienter les valeurs, les croyances et les pratiques de ceux qui s'y réfèrent.

Il est donc absurde de vouloir opposer ces deux discours hétérogènes, qui ne se situent pas au même niveau du savoir humain. En revanche, ce qui est très

intéressant à constater, c'est que, pour quiconque critique la décision d'exposer simultanément les deux discours aux élèves des écoles américaines, la primauté ait été donnée au discours scientifique, supposé le seul véridique (alors qu'il ne s'agit que d'une théorie), au détriment du discours d'origine traditionnelle, celui-ci se trouvant ainsi ridiculisé comme « archaïque » (alors qu'il s'agit d'une métaphore désignant quelque chose d'indicible mais qui fait sens pour qui s'y réfère). Cela peut être dit autrement : le mythe des origines se trouve rejeté au profit d'un discours qualifié de « scientifique » et qui, prenant la place des savoirs traditionnels, devient lui-même un « mythe des origines ».

Cette primauté généralement accordée par la modernité, au discours réputé scientifique, par rapport aux traditions venues du passé et aux métaphores qu'elles véhiculent, est le fruit d'une évolution qui peut être suivie au fil de l'Histoire de l'Occident. Sans aller jusqu'aux controverses qui opposèrent les penseurs de l'antiquité grecque (et notamment Platon et Aristote), on remontera à Copernic et à Galilée, puis à Newton et Leibniz, avant d'en arriver au monde contemporain, tel qu'il a été marqué par l'idéologie occidentale, d'abord européenne et aujourd'hui états-unienne.

Commençons donc au début du XVI^{ème} siècle. En Occident, l'Église catholique est parvenue à intégrer dans sa vision du monde la philosophie d'Aristote et l'astronomie de Ptolémée. Il s'agit là d'un ordre cohérent : la logique comme l'observation du ciel s'accordent avec la théologie. La terre, où l'Homme a été placé par Dieu, se trouve au centre du monde ; le soleil se lève à l'est et se couche à l'ouest, ce qui confère un sens commun au géocentrisme, la voute étoilée surplombant le tout. Cependant, certains astronomes veulent aller plus loin. Le chanoine Nicolas Copernic imagine ce que donneraient les calculs si on faisait l'hypothèse que c'est la terre qui tourne autour du soleil et non l'inverse. Encore une fois, il s'agit là, à ses yeux – ou du moins tel qu'il l'exprime, d'une simple hypothèse et c'est en ce sens qu'il la présente dans son *Revolutionibus Orbium Coelestium*, qu'il écrit en 1530, mais qui ne sera publié qu'en 1543, peu avant sa mort. Copernic est prudent : il constate seulement un vide entre ce que lui suggèrent ses calculs et la vision du monde qui est celle de son époque. Il a la modestie d'en rester là.

Ce qui impressionnera plus tard Galilei Galileo dans ses propres réflexions, c'est que Copernic, après le grec Aristarque, aura privilégié le raisonnement et le calcul sur ce que semblent désigner les sens. Il ne nie pas la valeur des résultats de l'hypothèse géocentrique, et il ne sous-estime pas les problèmes auxquels conduit l'héliocentrisme. Cependant, allant au-delà de l'hypothèse copernicienne, il en vient, quant à lui, à prétendre que c'est celle-ci qui est la bonne. Et il s'arme, pour cela, d'un outillage qui lui permet d'aller au-delà de ce que semblent montrer les sens. Il s'agit du télescope. L'usage de cet outil, aux propriétés mal connues, avait été négligé par Johannes Kepler, un autre astronome, Allemand celui-là. Galilée, lui, en fait non seulement un instrument d'observations nouvelles, mais également un moyen de propagande en faveur de

ses idées. Il est persuadé, et il cherche à en persuader ses sponsors, que c'est la terre qui tourne autour du soleil et non l'inverse, contrairement au sens commun et à la tradition défendue par l'Église.

Les affirmations de Galilée, qui prétend ainsi dire le vrai, entrent clairement en contradiction, en effet, avec le « paradigme » dominant, autrement dit, avec les enseignements de l'Église, tels qu'ils s'appuient sur les textes sacrés et sur le commentaire des Pères. Et c'est là qu'intervient la fameuse controverse entre Galilée et le Cardinal Bellarmin, maître en questions controversées au *Collegio Romano*. Ce que condamne Bellarmin dans ce que soutient Galilée, ce n'est pas le droit à émettre des hypothèses, c'est de les présenter comme une certitude absolue à l'encontre de la vision du monde, telle qu'elle s'impose, où elles devraient prendre place. Comme l'observe Paul Feyerabend, déjà cité¹, « Galilée ne demandait pas simplement de pouvoir publier librement ses résultats, il voulait les imposer aux autres ». Et il ajoute : « En cela il était tout aussi ambitieux et totalitaire que beaucoup de prophètes modernes de la science – et tout aussi ignorant ». Bellarmin, donc, n'était pas l'obscurantiste que l'on a voulu en faire ; il exprimait seulement son scepticisme face à une théorie nouvelle qui à l'époque était loin de s'imposer ; d'où la remarque – justifiée – de Bellarmin :

Si l'on avait une preuve vraiment concluante que le Soleil est au centre de l'Univers, que la Terre est dans le troisième Ciel, et que le Soleil ne tourne pas autour de la Terre, mais la Terre autour du Soleil, dans ce cas nous devrions procéder avec la plus grande circonspection en expliquant les passages de l'Écriture qui paraissent enseigner le contraire et admettre que nous ne les comprenons pas (...)².

Ce que donc il contestait, ce n'était pas le droit d'exprimer des hypothèses, de formuler des théories scientifiques (c'est-à-dire rationalistes) et de faire ainsi progresser le savoir humain, c'était le droit pour un expert (en astronomie ou en quoi que ce soit) d'imposer sa théorie comme étant absolument vraie envers et contre la vision du monde qu'il met ainsi en péril. On observera ici que c'est exactement la démarche qui anime l'idéologie contemporaine du progrès scientifique et des bienfaits de la technoscience quand elle prétend réduire les traditions et les savoirs accumulés par l'Humanité au cours de son existence plurielle comme autant de formes d'un obscurantisme révolu. On y reviendra.

Passons maintenant au XVII^e siècle. Entretemps, la « Raison » a progressé. Descartes est venu avec la prétention de faire table rase de tout savoir qui n'était pas clairement établi. Et nous allons assister à l'affrontement entre deux grands penseurs scientifiques : Isaac Newton et Gottfried Wilhelm Leibniz.

¹ Paul Feyerabend, *Adieu la Raison*, tr. fr., Le Seuil, col. Points, 1996, p. 285.

² Cité par Feyerabend, op. cit., p. 292.

La question qui les oppose n'est pas mince : l'univers est-il clôt ou bien est-il infini ? On sait que pour avoir affirmé qu'il était infini, Giordano Bruno, un siècle plus tôt, avait été condamné et brûlé vif. Si l'univers est infini, la Terre ne peut en être le centre, puisqu'il n'y a pas de centre, ce qui, au-delà de la cosmologie, remet en cause le dogme religieux. Et ceci d'autant plus qu'il est permis également de se demander, si donc il est infini, s'il a vraiment été créé. Voilà donc la matière de la controverse et les enjeux qui y sont liés. Précisons que Leibniz s'exprime en Allemagne, et donc en terre papiste, tandis que Newton s'exprime en terre anglicane. Ce n'est pas sans importance.

Selon Newton, il est permis de penser que le monde est infini, et donc que l'espace et le temps s'étendent sans limite, ce qui leur confère un caractère absolu. Leibniz soutient au contraire que le monde présente un caractère limité et que l'on ne peut concevoir un espace vide qui lui serait extérieur. Les conséquences théologiques en sont décisives. Si le monde est sans limite, ni dans l'espace ni dans le temps, il ne peut avoir été créé, ce qui a pour effet de mettre hors-jeu le dogme de la création. Pour s'en sortir, il met donc en avant l'idée que cette création présente un caractère continu. Dieu n'est pas extérieur au monde qu'il a créé ; il y intervient en permanence. Bien au contraire, Leibniz, plus proche en cela à la pensée scholastique, soutient que le monde présentant un caractère fini, celui-ci a été, « au commencement des temps », créé par Dieu à l'extérieur de lui-même.

D'où, lors leurs échanges épistolaires directs et indirects, la comparaison de Dieu avec un horloger.

Leibniz :

Monsieur Newton & ses Sectateurs ont encore une fort plaisante opinion de l'Ouvrage de Dieu. Selon eux Dieu a besoin de remonter de tems en tems sa Montre : autrement il cesseroit d'agir. Il n'a pas eu assez de vue pour en faire un Mouvement perpétuel. Cette Machine de Dieu est même si imparfaite pour eux, qu'il est obligé de la décrasser de tems en tems par un concours extraordinaire, & même de la raccommoder, comme un Horloger son Ouvrage...

Newton :

L'idée de ceux qui soutiennent que le Monde est une grande Machine, qui se meut sans que Dieu y intervienne, comme une Horloge continue de se mouvoir sans le secours de l'Horloger ; cette idée, dis-je, introduit le Matérialisme et la Fatalité ; & sous prétexte de faire de Dieu une Intelligentia Supramundana, elle tend effectivement à bannir du Monde la Providence & le Gouvernement de Dieu...¹.

¹ Cité par Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, col. Tel, 1988, pp. 284 et 288.

C'est le point de vue de Newton qui l'emportera et l'on sait que Laplace, répondant plus tard à une question de Napoléon sur le rôle de Dieu dans la théorie physique, avait répondu « Sire, je n'ai pas besoin de cette hypothèse ». Et donc, chronologiquement, Dieu avait d'abord été réduit au rôle d'un horloger (certains disent : d'un « Grand architecte »), puis à celui d'une hypothèse théorique. Bien entendu, ce débat sur le rôle de Dieu, dans le contexte occidental contemporain, peut faire sourire. On en retiendra ceci : Dieu a cessé d'être conçu comme une réalité spirituelle, intérieure à chaque Humain ; il se réduit à un être qui demande à être pensé dans le cadre de la vision qu'ont de l'univers les physiciens qui cherchent « scientifiquement », à en « percer les secrets ». Nous aurons donc, autrement dit, assisté à un rétrécissement de l'Être au seul niveau où se situent les scientifiques. Le monde se conçoit désormais comme un produit de la théorie. L'absolu se déplace de l'être-là, tel qu'il est ressenti par les sens, pour se réduire à ce qu'en disent les « hommes de science ».

Si tel doit être le cas, il en résulte que le discours scientifique et théorique doit s'imposer comme un absolu par rapport aux traditions diverses et variées qui sont dépourvues d'une telle dimension « scientifique », telle au moins qu'elle est conçue selon les normes occidentales. De ce point de vue, il n'y a donc rien de répréhensible, bien au contraire, au fait de vouloir l'imposer là où cela ne va pas de soi, et notamment dans les pays porteurs d'une tradition non-occidentale. Tel devrait être le sens du progrès. Mais allons plus loin. Ce progrès, qui sans doute en est un dans l'ordre de certaines connaissances, mais qui ne présente aucunement un caractère omnidimensionnel par rapport aux différentes formes possibles du « progrès humain », se fonde nécessairement sur le respect d'une certaine logique. Et cette logique, considérée comme allant de soi, est considérée *ipso facto* comme la mesure de la vérité.

Ainsi se trouve posé le problème de la nature de la vérité. Dans leur *Philosophie de la logique*¹, deux logiciens, D. Bonnay et M. Cozic, identifient celle-ci à un concept : « la logique moderne n'a pu fournir cette analyse que lorsqu'elle a réussi à formuler de manière satisfaisante le concept de vérité »².

C'était déjà la position d'Edmund Husserl dans *Ideen I*³. La logique formelle, telle que l'expose le Maître de Göttingen, suppose l'existence d'essences, réparties en différentes régions éidétiques et en une hiérarchie qui demande à ne pas être confondue avec la généralisation de tel ou tel objet. Le « substrat »⁴ matériel ne se conçoit donc que par rapport à l'essence où il vient prendre place. Certes, ce substrat est antérieur à l'idée que l'on s'en fait, affirme Husserl, pressé de ne pas être considéré comme un philosophe idéaliste ; il

¹ *Philosophie de la logique, Conséquence, preuve et vérité*, textes réunis par D. Bonnay et M. Cozic, Vrin, 2009.

² Op. cit., p.45.

³ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. fr. par Paul Ricoeur, Gallimard, col. Tel, 1985, §11 et 12.

⁴ Le mot est de Husserl.

n'empêche qu'il ne se conçoit que par son « objectivité catégoriale ». Reste à savoir si cette « objectivité catégoriale » présente un caractère universel, ainsi qu'il semble l'admettre, ou si elle n'appartiendrait pas aux concepts propres à une région du monde en une époque donnée. Le « substrat » existant disparaît derrière l'essence, ainsi que le soulignera Jean-Paul Sartre en réduisant l'essence à une simple conceptualisation propre à une culture donnée.

La logique occidentale contemporaine, donc, porte sur des concepts, non sur la réalité telle qu'elle est, là, indépendamment de toute réflexion. Il s'agit de la construction d'un monde qui existe en soi pour ceux qui s'en réclament, mais qui n'a plus de lien avec le réel. Le réel disparaît. La vérité s'identifie alors à la cohérence des formulations telles qu'elles sont présentées dans le cadre de la logique adoptée. Peut-être est-ce là le monde dans lequel l'Humanité occidentale s'est enfermée. Or, ce monde est une construction culturelle. Il n'a rien à voir avec la vérité de la rose de Silesius, qui est là, sans cause ni prédicat. Et cet enfermement pose deux problèmes :

- que se passe-t-il lorsqu'une logique en rencontre une autre et qu'elles sont irréductibles l'une à l'autre ? Quel sera alors le critère de la vérité, indépendamment de ce qu'en disent celui-ci et celui-là ?

- que se passe-t-il quand cette vérité conceptuelle entre en contradiction avec les choses de la vie, telles qu'elle se présentent là, sans qu'il soit possible de les éviter ?

La réponse à cette double question demande à être située dans deux contextes différents. Celui d'abord, le plus large, des relations entre l'Occident et le reste du monde. La logique occidentale, telle qu'elle lui vient d'Aristote et de ses diverses variations, peut-elle trouver à s'appliquer à un village africain du nord-est de la Côte d'Ivoire ? Si c'est le cas, il faut au plus vite l'intégrer à la « mondialisation » telle qu'elle est envisagée à Washington, à Paris ou à Abidjan, car tel est le « progrès » ; si ce n'est pas le cas, il faut admettre que plusieurs conceptions du progrès sont possibles, et même légitimes. Le village africain, par exemple, peut être fondé à refuser que les autorités lui amènent l'électricité afin de préserver l'ombre nécessaire à la manifestation des esprits de la forêt qui, autrement, risqueraient de disparaître définitivement, le privant de leur présence et du sens qu'ils donnent à l'existence humaine et à son identité. Cette logique a sa légitimité, tout comme celle qui guide la magnétiseuse, en France, a sa légitimité – même si ce n'est pas celle sur laquelle se fonde le corps médical dans sa majorité, ceci avec tout l'appui institutionnel sur lequel s'adosse son pouvoir.

L'enjeu est assez clair. Mais ce n'est pas tout. En second lieu en effet, à un niveau plus limité, celui de l'Occident lui-même, il n'est nullement assuré que la logique issue d'Aristote soit assurée au point de prétendre à un caractère universel. D. Bonnaï et M. Cozic, déjà cités un peu plus haut, en conviennent eux-mêmes. Depuis *L'idéographie* de Gottlob Frege (1879), les logiques alternatives se sont multipliées : Tarski, Belnap, Quine, Putman, entre autres, demandent à être cités. Certains s'opposent à la logique commune, d'autres

prétendent y substituer leur propre modèle. Quoi qu'il en soit, la logique fondatrice de l'Occident a cessé de se présenter comme un invariant. Comment dès lors serait-il possible de l'imposer au village africain ?

Ce qui en effet dissimule derrière cette affaire de logique, ce sont des visions du monde différentes. Celle de l'Occident lui vient du Dieu barbu de la Torah, telle qu'elle est généralement traduite, et de la philosophie grecque en laquelle il se trouve sans s'en rendre compte immergé. Ce sont là de belles traditions mais il y a quelque danger à vouloir les présenter comme un absolu qui s'imposerait à l'Humanité tout entière, ainsi que le prétendent implicitement les pieux croyants de la religion du « progrès technique » et du « développement durable ». Ce qui apparaît en effet, progressivement mais de plus en plus clairement, c'est que cette logique aujourd'hui dominante entre en contradiction avec la réalité qu'elle cherche à exprimer. Elle est, en quelque sorte, prisonnière de sa cohérence ; mais sa cohérence est extérieure au mouvement de la vie et à l'existence de l'Humanité dans son écosphère. Et compte tenu de la dégradation de celle-ci, il est permis de se demander si elle a conservé sa pertinence. Nous découvrons alors que l'Amérindien des grandes plaines qui défend le peuple des bisons a peut-être « raison » par rapport au poseur de voies de chemin de fer qui prétend représenter le « progrès », sous la protection de l'homme armé convoqué pour le défendre.

Tels sont donc les termes du débat et on en mesure l'enjeu, qui n'est autre que l'avenir de l'Humanité et du vivant. Ce débat, toutefois, ne gagne rien à être pensé en termes d'alternative : « ou – ou ». Cette façon de le poser, en effet, relève de la logique occidentale elle-même, qui est fondée sur les règles d'identité et d'exclusion. Nous avons vu plus haut qu'à celle-ci s'opposent d'autres logiques, venues de plus loin, et notamment des traditions venues de l'Indouisme. A cette logique du tiers exclu se superpose ainsi la logique du tiers inclus : « ni oui, ni non », à la fois « oui et non ». Précisons bien : non qu'il y ait opposition, car c'est d'une superposition qu'il s'agit. La logique du tiers exclu fonctionne dans le cadre de certaines limites ; au-delà de ces limites, il faut passer à la logique du tiers inclus, ce qui conduit à un autre niveau de réalité. D'où l'approche transdisciplinaire. A l'aplatissement de l'Être à laquelle a conduit la logique rationaliste occidentale, ainsi est-il possible de se porter à un autre niveau de réalité englobant les différentes traditions, les différentes voies et les différents savoirs qui tissent l'Histoire de l'Humanité et sans le respect desquelles elle ne serait pas telle.

2.2.3. Une civilisation hors sol

Une civilisation, telle qu'elle se manifeste *hic et nunc* par une culture particulière, s'inscrit dans un contexte qui lui est propre. Augustin Berque, en tant qu'orientaliste, anthropologue et philosophe, examine ainsi en quoi consiste cette

accordance à travers son concept de mésologie¹. Le milieu, selon la définition qu'il en propose, consiste en « l'ensemble de relations écho-techno-symboliques que, trajectivement, l'humanité créée à partir d'elle-même et de la matière première qu'est l'environnement »². La trajection consiste elle-même en un « va-et-vient de la réalité entre les deux pôles théoriques du subjectif et de l'objectif : la réalité ne relève ni seulement de l'objet, ni seulement du sujet ; relevant de la trajection des deux, elle est trajective »³.

Berque refuse ainsi le dualisme à travers lequel l'Homme occidental pense le plus souvent ses rapports avec l'environnement. Selon cette vision dualiste, il y aurait d'une part l'Humain, en tant que sujet, et d'autre part, la nature, ou l'environnement, en tant qu'objet extérieur à l'Humain. Or, c'est là une façon de ne pas voir l'interaction existant entre l'un et l'autre au sein d'un même écoumène. L'Humain n'est en effet ce qu'il est que par le milieu extérieur concret et immédiat qui est le sien. Il ne le conçoit qu'au travers de ce qu'il est lui-même, de ce qui lui est « utile » au sens de la phénoménologie de Heidegger, autrement dit de ce qu'il voit, là devant lui, compte tenu de la direction de son regard sur ce qui lui paraît digne d'intérêt. Ce que l'Humain voit de son milieu, la façon dont l'environnement réagit à ce qu'il prétend lui imposer, sont donc indissociables. L'interrelation importe plus que les éléments en présence.

Le milieu n'est pas l'environnement. L'environnement est ce qui existe, abstraitement et universellement, pour le regard de nulle part de la science moderne ; tandis que le milieu est ce qui existe, concrètement et singulièrement, pour un certain être dans une certaine histoire. (...). Il apparaît immédiatement que la mésologie n'entre pas dans le cadre du paradigme dualiste qui fut celui de la modernité, pour lequel, ainsi que l'a explicitement posé Descartes dans le Discours de la méthode, le sujet (le cogito), n'a besoin pour être d'aucun lieu ni d'aucune chose matérielle, autrement dit n'a besoin d'aucun milieu. La perspective de la mésologie est radicalement différente car pour elle le sujet – humain ou autre – n'est ce qu'il est et n'existe comme tel, que dans sa relation avec son milieu ; et réciproquement⁴.

Or, c'est cela même que nie la civilisation techno-industrielle. L'individu n'y appartient à aucun terroir. Il ne s'intéresse à rien qui pourrait l'attacher à une lignée, à un passé dont il serait le surgen. Cela lui est strictement indifférent. Tout en se soumettant servilement à la *doxa* du moment et à ce qu'elle attend de lui, il nie l'existence de ses racines, s'en allant de-ci delà selon l'impulsion du

¹ Augustin Berque, *La terre, notre milieu*, PUF, 2025, et *Glossaire de mésologie*, Éditions éoliennes, 2018.

² Op. cit. (2018), p. 26.

³ Op. cit. (2018), p. 41.

⁴ Op. cit. (2025), p. 26.

moment. L'environnement est extérieur à lui, et peut-être même étranger. Il peut évoquer le « réchauffement climatique » sans voir pour autant les renoncules qui sortent avec un mois d'avance, là sur la pelouse devant lui. Écoutons là encore ce que soutient Augustin Berque :

(...) Ce qui, concrètement, a le plus directement nié notre appartenance au milieu terrestre, c'est la transformation de la Terre en un espace mécanique et abstrait : le marché, cette affaire de vases communicants. C'est le principe du marché qui, jour après jour, aggrave mécaniquement la déshabitation de la terre. (...). Bref, la réduction de l'écoumène au marché, aujourd'hui, ce n'est pas seulement l'acosmie de l'espace foutoir, qui déshumanise la terre en tuant le paysage, mais en ravageant la biosphère, c'est aussi ce qui sape les fondements de notre vie sur cette planète¹.

Et donc, comment se fait-il que nous en soyons arrivés là ? Pour le comprendre, il convient d'examiner l'image que l'homme contemporain a de lui-même, sachant que cette image va tellement de soi pour lui qu'il ne s'interroge généralement pas sur ce qu'elle a de particulier. Prenons ainsi l'image qu'il a de ses sens, c'est-à-dire de sa capacité à percevoir l'état de ce qui est extérieur à lui comme de ce qui lui est intérieur. Depuis les Grecs, la culture occidentale affirme que nous avons cinq sens et elle les a nommés : ce sont la vue, l'ouïe, le toucher, le goût et l'odorat. C'est là une platitude que le Dr. Laurent Zahra, médecin de la douleur et membre du CIRET, remet radicalement en cause. Aux cinq sens dont il est question traditionnellement, le Dr. Zahra en ajoute six autres, ce qui aboutit à une image différente de la relation entre l'être humain et son milieu² :

- la proprioception, c'est-à-dire la capacité à connaître la position de son corps,
- le système vestibulaire, qui nous permet de sentir la gravité,
- l'interoception, qui nous permet de connaître l'état interne du corps (faim, fatigue, etc.),
- la nociception, qui permet de détecter immédiatement une menace imminente et dangereuse (par exemple, un risque de brûlure),
- la thermoception, qui enregistre les variations de température de notre environnement,
- la chronoception, qui permet d'évaluer le passage du temps.

Le Dr. Zahra va plus loin. Les sens qui permettent à d'autres animaux de se mouvoir dans leur propre écoumène peuvent être très différents des nôtres. Ils

¹ Op. cit. (2025), p. 54.

² Dr. Laurent Zahra, *Constellations transdisciplinaires*. Au-delà des cinq sens, les architectures invisibles de la perception, 15 mars 2026.

peuvent être plus accentués, comme le sens de l'odorat chez le chien. Ils peuvent être plus limités, comme l'univers de la tique, limitée à trois d'entre eux : l'odeur, la chaleur et le sens de la gravité. Ils peuvent porter sur des phénomènes que l'humain est incapable de percevoir, comme les abeilles ou les oiseaux migrateurs, qui sont pourvus d'une horloge magnétique¹. Chaque être appartenant au vivant - et il faudrait ajouter ici le règne végétal - dispose ainsi, par rapport au monde qui est le sien, d'un système de veille qui lui est propre. Les « cinq » sens de l'être humain n'en sont donc qu'une variété parmi d'autres, tout comme l'usage qu'il en fait en vue du type d'action qui lui permettra de survivre, ce qui s'appelle globalement « l'intelligence ». L'Humain ne vit que par son interrelation avec ce qui l'entoure.

Et pourtant, ce n'est pas ce que nous en dit la tradition philosophique et religieuse occidentale, qui est une tradition qui place l'Humain dans une position hors sol. L'expression cardinale de cette conviction aura été formulée par Descartes quand il affirme : « je pense donc je suis ». Relisons Descartes :

1 - Il y a un sujet : « je ». Ce « je » est entièrement distinct (sinon indépendant) de ce qui l'entoure. Il peut être compris comme tel, sans considération pour le milieu humain et non humain dans lequel il vit. Une telle posture est facilitée par la langue : il existe un mot, dans toutes les langues occidentales, pour désigner le sujet tel qu'il est, et donc une traduction de « je ». Mais est-ce là une possibilité universelle ? Sans entreprendre ici une exploration linguistique, il apparaît que ce n'est probablement pas le cas. Le Japonais dira : « ma jambe a mal », non : « j'ai mal à la jambe ». Le sujet importe donc moins que ce qui l'entoure. Il peut, selon les cultures, se dissoudre ; il peut se confondre ; il peut s'identifier à tel être en dehors de lui-même, que l'Occidental appellera son totem. Ajoutons pour terminer que l'assertion cartésienne semble difficilement traductible en langue japonaise, et dans certaines autres sans doute.

2 - Le sujet cartésien (« je ») prétend se penser lui-même indépendamment de ce qui l'entoure. Il affirme penser. Mais il pense quoi ? Il affirme qu'il est. Il n'est pas cet être humain, ici et maintenant, perdu dans ses pensées sous la voie lactée, s'émerveillant de cette rose telle qu'elle est, là, devant lui. En aucun cas, il ne fait usage de ses sens, ce qui aurait pour effet de conférer un caractère relatif de ce qu'il affirme. Il se présente donc comme un absolu, qui n'a besoin ni de la voie lactée ni de la rose pour affirmer qu'il est. Et c'est là une affirmation implicitement décisive : s'il pense indépendamment de son inscription corporelle, c'est que celle-ci est secondaire, négligeable. Seule compte, pour Descartes, son rapport à une déité extérieure au monde sensible et dont le seul rapport avec celui-ci est d'en avoir été le créateur. Et donc, le monde sensible doit se réduire à ce qui sera utile à l'être humain en tant que création lui-même d'un Être extérieur au monde.

Le sujet cartésien, donc, en tant que « sujet pensant », pense la réalité à

¹ Dr. Laurent Zahra, *Constellations transdisciplinaires*, Les mondes sensoriels du vivant, habiter une autre réalité, 16 mars, 2026.

partir de lui-même - et du Créateur -, non à partir de ce qui l'entoure, qui lui est extérieur et qu'il considère en fonction du dessein qu'il se donne, que ce soit le « salut éternel » ou le « bonheur » tel qu'il l'entend. Cela va déboucher sur deux idées maîtresses :

- le monde extérieur en vient à se réduire à ce qu'il en pense et à ce qu'il en dit après analyse selon les normes de ce qui deviendra la « démarche scientifique » ;

- ce monde extérieur doit être transformé conformément au dessein que se donne l'Homme occidental : porter la « Bonne nouvelle » qui lui a été annoncée aux peuples qui demeureraient dans l'ignorance, faire progresser la Civilisation en en faisant bénéficier les peuplades arriérées, assurer le développement des pays « sous-développés » conformément à l'image idéale que s'en donne l'Occident, promouvoir le développement durable en vue de pérenniser la croissance économique telle qu'il la conçoit en tant que souverain bien.

Nous voici rendus à la période présente. Celle-ci peut se décrire en deux phases : déconnection et reconnexion. Et nous verrons qu'elle débouche sur l'usage généralisé de l'informatique et de l'« intelligence artificielle ». Pour cela, transportons-nous à l'autre bout du monde : un village africain, dont les relations avec l'extérieur se limitent au passage hebdomadaire d'un « taxi-brousse » et à quelques déplacements à la sous-préfecture voisine d'une vingtaine de kilomètres par des chemins défoncés. Ce village est pratiquement autosuffisant. On y cultive de quoi se nourrir et les échanges se limitent pour l'essentiel aux achats de poteries et d'outils en ferraille récupérée et travaillée par les forgerons du village voisin en échange du coton cultivé localement.

La vie de ce village est ancrée dans son terroir. Au petit matin, on entend les poules caqueter au-dessus des toits de chaume ; les femmes vont au ruisseau laver le linge, qui peut être produit avec le coton local ; de temps en temps, le régime alimentaire s'enrichit de viande de brousse. Le village vit à l'heure des saisons et au rythme des récoltes. Son vocabulaire, ses croyances, les esprits qui, de la forêt sacrée, viennent parfois le visiter le soir ou la nuit sous la forme des masques, sont étroitement accordés à son écoumène. Cette petite communauté humaine et son environnement ne font qu'un. Les usages et les croyances s'y transmettent de génération en génération, avec peu de variations de l'une à l'autre. Les apports de l'industrie moderne s'y limitent à quelques bassines en plastique, à des sandales et à des T-shirts. La monnaie circule peu. Les champs sont cultivés collectivement. L'étranger que je suis et qui y séjourne y fait figure de curiosité. Il a été vite intégré dans la vie du village au point qu'un nom local lui a été attribué.

Maintenant, transportons-nous dans une grande métropole moderne, n'importe laquelle dans le monde. L'environnement humain y est presque entièrement artificiel. Les activités des citadins y est indépendante des saisons et du temps qu'il fait. Ce qu'ils traitent n'a rien à voir avec ce que seraient des

« produits du terroir ». Ce sont des produits industriels et présentés sous un emballage industriel ; ce sont des choses qui ont été produites ailleurs, venues parfois de divers lieux de la planète. Ce sont également des symboles, traités et transmis par des moyens artificiels, ou des images, qui n'évoquent l'environnement que d'une façon médiée par l'intention humaine qu'elles visent à exprimer. La « nature » n'est plus là qu'à titre de rappel : des « espaces verts », l'espoir de partir à la mer ou à la montagne pour les vacances, l'entretien d'un chien ou d'un chat - à défaut d'élever des enfants.

Ce mode de vie restreint au maximum tout contact avec le monde tel qu'il est indépendamment de l'être humain. Les politiques municipales d'enverdissement apparaissent comme la caution d'une rupture radicale avec le milieu naturel. Souvent, il est interdit de piétiner le gazon – un gazon contenu en carrés bien tracés et débarrassé de ses herbes folles dont le passant ignore le nom. Le vocabulaire n'accorde plus qu'une maigre place à ce qui désigne les choses du monde qui sont extérieures à cet environnement artificiel. L'enfant de la ville sait très vite reconnaître deux modèles automobiles différents mais il est incapable de distinguer un moineau d'une mésange. Ce sont des oiseaux, et cela suffit. La perte de contact avec le milieu qu'évoque Augustin Berque devient à peu près total. Une métropole ressemble à une autre. Le voyageur européen peut visiter Tokyo sans y avoir vu autre chose que des immeubles, des avenues, des autobus, des embouteillages, des *fast food* comme il y en a dans la ville d'où il vient. Et il peut s'inquiéter même d'y trouver ce qu'il ne connaîtrait pas déjà et se trouver alors déstabilisé.

Au total, les contacts entre l'Homme techno-industriel et son milieu se sont dramatiquement réduits. Les références à ce milieu et à l'idée d'un équilibre à promouvoir entre les différents acteurs, humains et non humains, qui coexistent dans ce milieu ont pratiquement disparu. Seul compte désormais ce qui importe pour l'Homme lui-même. Et s'il lui arrive, depuis quelques années, de prendre en considération l'existence d'autres acteurs et la nécessité de préserver ou de restaurer certains équilibres, ce n'est pas en vue de préserver ou de restaurer le milieu lui-même, dont il n'est qu'une simple composante, mais uniquement en considération de ce qui lui paraît utile à lui, humain, quelles qu'en soient les conséquences pour les autres acteurs qui coexistaient avec lui dans ce milieu. L'Homme aura ainsi instrumentalisé ce qu'il appelle « l'environnement », envisagé comme une réalité extérieure à ce qu'il est, comme un objet manipulable, et non plus comme une dimension de ce qu'il est lui-même.

Cette « occidentalisation » des modes de vie, qui constitue en réalité un aboutissement de la civilisation techno-industrielle, telle que l'Occident l'a voulue et imposée au reste du monde, aboutit non seulement à une dégradation des rapports entre l'Homme et son milieu, mais également entre les humains entre eux. L'Occidental est constamment seul. Adresser la parole à son voisin, dans le train ou dans l'avion, peut susciter une réaction étonnée, voire indignée : « qu'est-ce qu'il me veut, celui-là ? » Prenons un exemple trivial. Sur un marché

traditionnel encore soustrait à l'occidentalisme, il est la plupart du temps possible de négocier la marchandise avec le vendeur ; il s'agit même là d'un acte de civilité qui revient implicitement à accorder une valeur personnelle, et au vendeur, et à ce qu'il propose sur son étalage. Dans la boutique traditionnelle, au fond de son village, le commerçant et son client se saluent, prennent des nouvelles des uns et des autres. Dans le supermarché, il reste encore une caissière à laquelle la personne isolée peut adresser brièvement la parole. Avec l'achat sur Internet, il n'y a plus aucun contact : le paquet vous a été livré cette nuit dans votre boîte à lettres. La convivialité et la sociabilité ont été sacrifiées au confort, à la facilité et à la rentabilité. La conversation en vient à se limiter à celle que l'on peut avoir avec une intelligence artificielle. L'humain a disparu. Et ce que nous livre l'IA, c'est le résultat d'une logique dystopique, déracinée de toute relation avec l'écoumène.

Venons-en donc à cette question de l'IA. J'en ai déjà traité à plusieurs reprises¹ et je ne reviendrai donc pas ici à ce que j'ai écrit par ailleurs. Je précise tout-de-suite que je suis un grand utilisateur d'IA, qu'il s'agisse de traduction, de création de résumés ou de recherche d'une définition ou d'une date, tout comme j'utilise abondamment les services de livraison à domicile. Mon propos ne vise donc nullement à mettre en accusation les utilisateurs des possibilités techniques offertes par l'IA dans le contexte que constitue notre mode de vie. Je m'en tiendrai ainsi à un point de vue inspiré par une vision prospective à long terme.

Or donc, de ce point de vue, l'IA se présente comme le vecteur d'un nouvel âge de la modernité, venant après la « première révolution industrielle », qui était fondée sur la machine à vapeur, et la « seconde révolution industrielle », elle-même fondée sur l'usage de l'électricité. Et comme les deux premières « révolutions industrielles », elle se présente comme le vecteur de nouveaux progrès dans l'histoire de l'Humanité, c'est-à-dire comme un pas de plus dans la réalisation de son dessein et sa promesse de bonheur. Or, il est permis d'affirmer qu'il s'agit là d'une vague technologique et financière fondée sur une utopie. Et ceci pour trois raisons, la première d'ordre matérielle, la seconde d'ordre social, la troisième portant sur l'avenir même de notre civilisation :

1 - l'informatique, et plus particulièrement l'intelligence artificielle ainsi que le développement des crypto-monnaies, exigent d'énormes quantités d'énergie électrique, au point que certains *data centers* nécessiteraient la création d'un réacteur nucléaire dédié. Cette consommation d'énergie, en dernier ressort,

¹ Hubert Landier, *Why is artificial intelligence an illusion ?* and : *Messire François et le loup de Gubbio*, in : Artificial Intelligence and Human Mediation, Proceedings of the CIRET Symposium on Artificial Intelligence and Human Mediation (November 21-22, 2023), Leonardo da Silva Guimaraes Martins da Costa and Mariana Thieriot Loisel Editors, ATLAS Publishing, 2024. *De l'intelligence artificielle à la santé humaine : les risques de l'illusion technologique*, 4èmes Journées internationales de recherche sur l'intelligence artificielle, Cachan, 16-17 mai 2024. *La domination de l'IA : le risque d'enfermement dans une logique réductrice*, 5èmes Journées internationales de recherche sur l'intelligence artificielle, Cachan, 26-27 novembre 2025.

fait appel aux combustibles fossiles : charbon, pétrole et uranium, ainsi qu'à des métaux rares qui déjà nous manquent. Le recours accru aux possibilités de l'informatique entre ainsi directement en contradiction avec les objectifs par ailleurs affichés en ce qui concerne la nécessité de promouvoir une « développement durable » et une « croissance sobre ».

2 – L'élaboration des logiciel d'IA nécessite le codage d'une énorme quantité de données qui est assuré dans des pays peu développés économiquement par des salariés d'un niveau d'éducation relativement élevé et moyennant un salaire très bas ; cette sous-traitance constitue ainsi l'équivalent du travail à la chaîne industriel ; il représente, pour les pays riches, une sous-traitance dans les pays pauvres qui, bien que peu visible aux yeux des utilisateurs de l'IA, constitue une nouvelle forme d'exploitation et de développement des inégalités sociales à travers le monde.

3 – L'IA représente une nouvelle étape de la rupture de la civilisation techno-industrielle par rapport à l'écoumène terrestre. Rappelons que, par écoumène, il faut entendre l'existence d'« une relation dynamique et significative entre l'Homme et son milieu, moyennant laquelle la terre n'est pas simplement un environnement neutre mais un espace façonné par les pratiques, les cultures et l'histoire des sociétés humaines. Ainsi, l'écoumène est-il à la fois géographique, symbolique et vécu, enracinant l'Humanité dans une interaction constante avec la Terre »¹. Et ceci, plus que les effets sur l'emploi, voire sur l'utilisation que l'Être humain fait de son intelligence, est probablement, à long terme, le plus grave.

De cette rupture, il résulte en effet :

- que l'être humain en vient à ignorer le cadre terrestre de son existence ; une réunion de travail peut aujourd'hui rassembler des participants installés derrière leur ordinateur un peu partout à travers le monde, sans que l'on s'inquiète de leur localisation exacte ; ils sont là, ensemble, et c'est tout ; seul subsiste le problème des fuseaux horaires, qui ne peut être ignoré ;

- que l'être humain ne s'inquiète plus des conséquences de son action sur le milieu terrestre duquel il est issu ; il ignore souvent ce que sont ces conséquences et il lui faut faire un effort pour s'y intéresser ; les effets du creusement de mines de lithium, sur l'environnement immédiat et pour les peuples et la faune sauvage qui y vivaient, apparaissent comme un simple « dommage collatéral », négligeable, aux yeux de l'individu urbain qui, à des milliers de kilomètres de là, bénéficie indirectement des matières qui en sont extraites ;

- le milieu terrestre se trouve ainsi définitivement placé au service du dessein et objectifs de consommation accrue que l'Homme se donne à lui-même ; l'idée d'un milieu commun à différentes espèces vivantes qui doivent se le partager en prenant en considération que les besoins des uns et des autres sont

¹ Définition fournie par un logiciel d'intelligence artificielle.

différents et qu'un équilibre mutuellement avantageux doit être trouvé, se trouve nié au seul avantage de l'Humain, et à l'exclusion de toutes les autres formes de vivant, celui-ci se réduisant à un simple instrument de sa puissance.

On notera que cette attitude ne se réduit pas, venant de l'Homme occidental et techno-industriel, aux seules relations qu'il entretient avec les autres formes du vivant. En effet, il se l'applique d'abord à lui-même : plus question de « bien commun », d'intérêt partagés ou de justice relationnelle. Ce qui est en cause ici, ce sont donc deux choses :

- d'une part, les prétentions de l'Occident, fondées sur sa puissance passée, sur les certitudes qui en sont issues et sur la capacité dont il dispose encore de nuire au reste du monde ;

- d'autre part, les dommages infligés par l'Humanité techno-industrielle à son écoumène, sans considération ni pour le passé d'où elle est issue, ni pour l'avenir qui pourrait en résulter.

Voilà donc ce qu'il faut entendre par « civilisation hors sol ». L'expérience historique montre en effet qu'une civilisation ne peut fleurir qu'en conjonction étroite avec le milieu (au sens d'Augustin Berque) en lequel elle s'insère. Quand elle oublie cette harmonie nécessaire ou quand elle entre en contradiction avec les autres composantes de son milieu, elle risque la mort, et avec elle la mort de son environnement terrestre immédiat, tel qu'il était vivable pour elle. En tête d'une dystopie étonnante, *La Mort de la Terre*, J. H. Rosny Aîné, en 1910, écrit ceci

L'homme capta jusqu'à une force mystérieuse qui a assemblé les atomes. Cette frénésie annonçait la mort de la terre¹.

Et il décrit ensuite ce qui en reste, des millénaires après une catastrophe nucléaire qui a anéanti l'environnement terrestre, privant l'Humanité de toute ressource en eau ; ne demeurent que quelques oasis, où survivent de petits groupes humains, dans un état misérable, privés de toute possibilité autre que de se maintenir médiocrement en vie au milieu de la désolation minérale qui les entoure. L'Humanité n'en est pas là, mais à partir de ce qu'elle croit être une opulence durable, il est permis d'affirmer qu'elle s'en rapproche dangereusement.

¹ J.-H. Rosny Aîné, *Récits de science-fiction*, Okno, 2021. Merci à Alain Depaulis de m'avoir dirigé vers cette lecture stimulante.

Chapitre 3

Vers un autre village humain ?

**Ce village qui était le mien
N'est plus le village où j'habite
Ne sera pas le village de demain
Lente et rapide métamorphose
Mais qu'en sortira-t-il ?**

3.1. Ce qu'est devenu le village d'aujourd'hui

**Cent mille mensonges en un jour
Masques dissimulant un vide du regard
L'argent partout l'argent
Se sauver à toutes jambes
Sentir l'humus de la forêt.**

3.1.1. En finir avec la mascarade

C'est une école de gestion, ou plutôt, une *business school*, comme il y en a beaucoup d'autres, ni probablement la pire ni certainement la meilleure. La brochure de présentation sur Internet la présente d'une façon avantageuse ; un diplôme présenté comme « prestigieux », des partenariats un peu partout dans le monde, des programmes variés et « répondant aux exigences les plus sévères », une association d'*alumni* très active, des campus modernes et confortables, et ainsi de suite. Pas grand-chose sur la recherche et rien sur le corps professoral. Des photos, bien sûr, respectant la parité filles/garçons, parmi lesquels un Asiatique et un Africain (car l'école est supposée ouverte sur le monde et sur la diversité). Une photo en pleine page de la remise des diplômes, en un lieu inspirant la respectabilité, avec toges, épitoges et mortiers.

Afin de pouvoir accéder à une telle reconnaissance, l'impétrant doit se soumettre à trois conditions principales : assumer les droits d'inscriptions (à partir de 12 000 € par an), signer la feuille de présence diffusée à chaque cours, présenter un mémoire - en ayant eu bien entendu recours à une intelligence artificielle pour le composer. La présence obligatoire au cours n'impose pas de le suivre et il est permis de vaquer à ses occupations sur son ordinateur. A peu près tous les étudiants se soucient toutefois d'obtenir leur diplôme. Certains, en minorité, ne dédaignent pas d'apprendre quelque chose au passage, à condition toutefois que cela ne leur coûte pas trop d'efforts. Les autres sont là, et c'est tout. Les « professeurs » le savent, mais respectent le rituel en s'aidant de planches *PowerPoint*. Certains ont malgré tout le sentiment d'être utiles et de délivrer des

connaissances. Ce fut pendant longtemps mon cas.

Au bout de trois ans, l'étudiant obtient son diplôme et il singe la Sorbonne d'Albert le Grand en revêtant, l'espace de quelques instants, la toge qui lui a été prêtée. La porte lui est enfin ouverte à une belle carrière professionnelle. Après consultation d'Internet et envoi de CV préformatés, il est embauché dans une entreprise supposée prestigieuse et bien cotée en termes d'image employeur. Le site énumère ses valeurs fondatrices, ses méthodes modernes de management, l'esprit d'équipe que l'on y trouve, la passion qui anime ses membres, les possibilités d'évolution, le tout illustré d'une photo du babyfoot disposé près de la cafeteria. Peu importe l'objet de l'entreprise ; s'il s'agit de tondeuses à gazon, il est probable que l'impétrant, au siège, n'en verra jamais ailleurs que sur les annonces publicitaires. Peu importe, d'ailleurs : ce qui est important pour lui, c'est de se faire une référence qui lui permettra de rebondir avantageusement dans une autre entreprise, et si possible, de se faire « chasser ». Bien entendu, il n'est pas question pour lui d'aller se morfondre dans une usine à Laroche-Migennes.

Cette description est fondée sur une pratique personnelle de plusieurs dizaines d'années qui auront permis à l'auteur de ces lignes de voir *in situ* comment les choses se passent. La plupart des étudiants s'imaginent que ce cursus scolaire (j'évite ici le mot « académique ») va leur permettre de valoriser avantageusement le diplôme correspondant, que les portes de la réussite leur sont ouvertes, qu'ils vont pouvoir réaliser leurs rêves professionnels, sans d'ailleurs que ceux-ci soient nécessairement très clairs. Les parents, de leur côté, peuvent être fiers de leur progéniture, pour laquelle ils sont consentis de lourdes dépenses. « Il est aujourd'hui *world talents manager* chez Buzz & Co et ils envisagent de l'envoyer à l'étranger » (c'est ce qui s'appelle : « faire une carrière internationale »). Ils en parlent avec complaisance à leurs amis. Ce n'est qu'exceptionnellement que le rejeton fait le choix, au terme de ses « études », de pratiquer le métier de boulanger-pâtissier ou de « bifurquer » comme apprenti charpentier. Pour la famille, c'est alors un choc.

Cette description paraîtra peut-être exagérée. Elle l'est volontairement, et à l'extrême, quoiqu'elle pourrait être illustrée d'exemples concrets ; elle ne saurait donc être généralisée. Elle est pourtant significative de l'ambiance qui règne dans le monde occidental et nous servira donc de trame afin d'en examiner certaines caractéristiques. On en proposera cinq :

1 - La première porte sur la montée du cynisme. Les raisons d'agir ont cessé de correspondre aux intentions mises en avant. Sur quelques dizaines d'années, la progression est significative. L'étudiant est supposé s'être inscrit afin d'acquérir des connaissances qui seront sanctionnées par un diplôme. C'est peut-être vrai pour tel d'entre eux, issu d'une famille à faible revenu qui sait ce qu'il en coûte. Mais pour d'autres, seul compte le diplôme et les portes qu'il est supposé ouvrir, si possible au moindre effort. Ayant été embauché, il va devoir s'intéresser à ce qui constitue l'objet social de l'entreprise qui l'a accueilli. Mais pour beaucoup, sans doute de plus en plus nombreux, il s'agit d'abord de paraître.

Il convient donc de se montrer passionné par son job, pleinement d'accord avec le fonctionnement de l'entreprise, et cela à seule fin de bénéficier d'une rémunération jugée du reste le plus souvent insuffisante, et ceci toujours en attendant de trouver mieux ailleurs. L'intéressé cherchera donc à paraître efficace, voire « passionné », comme ceci lui est demandé de paraître, et à éviter les situations qui ne le mettraient pas en valeur. C'est ainsi que sont de plus en plus délaissées les tâches de management humain, jugées trop impliquantes.

2 - Ce comportement s'inscrit dans une optique purement individualiste. Si l'école rend public un classement, ou un rang de sortie, la réussite consiste à s'imposer à l'encontre des autres. La tendance est donc d'autant plus forte qu'il s'agit d'un établissement plus prestigieux. Les « élites » ne le sont que par un combat sans répit depuis l'école maternelle pour l'emporter sur d'autres, moins doués, moins astucieux, moins encouragés ou moins travailleurs. Un tel comportement en vient à paraître naturel et il accompagne l'individu durant toute sa vie professionnelle. Ce comportement, pourtant, se trouve dissimulé avec tout le cynisme nécessaire, que celui-ci soit inconscient ou assumé. Officiellement, selon les prescriptions formulées par l'entreprise à l'intention des salariés qu'elle emploie, il sera donc question, comme l'affirment les documents qu'elle met en avant, de « projet commun partagé », d'esprit d'équipe, d'adhésion aux valeurs supposées animer l'entreprise, ou encore, de capacité de résilience et de créativité. Ce discours servira de masque qui permettra aux plus déterminés de faire discrètement ce qu'il faut pour réussir quoi qu'il en coûte et quelles qu'en soient les conséquences. Le passage du « je » au « nous » est donc rendu impossible par l'adhésion implicite au principe selon lequel « l'homme est un loup pour l'homme ».

3 – On aura compris qu'un tel comportement, pour être possible, suppose une adhésion de façade largement affichée aux normes requises par l'institution, qu'il s'agisse d'une entreprise, d'une structure associative ou d'un service public. Ce n'est que sous couvert de confidentialité, ou parce qu'il anticipe un point de vue identique de son interlocuteur, que l'intéressé admettra en chuchotant qu'il pense en réalité le plus grand mal de l'institution dont il se trouve dépendant. De là une attitude schizophrénique, le respect affiché du comportement prescrit étant plus ou moins contradictoire avec l'attitude d'esprit qui aime l'intéressé, mais celle-ci devant absolument rester cachée. On notera cependant que cette prise de distance peut être salutaire pour lui. Le comportement prescrit par l'institution peut être, en effet, en parfaite contradiction avec celui de ses dirigeants et il n'est pas besoin de chercher très loin pour en trouver des exemples. Une identification trop exclusive (bien que susceptible d'être limitée dans le temps) à l'institution et aux valeurs qu'elle met en avant risque de conduire à la création d'un « faux moi » que viendra ruiner la découverte brutale de ce qu'il ne s'agissait que d'une apparence, quand par exemple l'honnêteté ou la sincérité affichées ne fait que masquer des pratiques douteuses, mensongères ou méprisantes, et que celles-ci en viennent à apparaître comme telles. Le cynisme individuel n'est alors que la

réponse au cynisme de l'institution elle-même et de ceux qui la dirigent ou qui la représentent.

4 - Les initiatives résultant d'un tel état d'esprit s'inscrivent nécessairement sur le court terme. C'est étape par étape que l'individu poursuit ce qu'il appelle sa « réussite ». Il ne s'agit pas de s'impliquer dans une œuvre collective dont la finalité s'inscrirait sur le long terme car, sur cette période, il sera depuis longtemps passé, lui, à autre chose. Cet avenir ne le concerne pas et il ne peut y trouver intérêt que par le canal d'*incentives* liés au fait d'avoir atteint des objectifs rapprochés, voire immédiats. L'intérêt qu'il manifeste pour l'action collective à laquelle il lui est prescrit de participer ne peut donc être qu'un simulacre, qui vise à dissimuler en même temps qu'à rendre possible une visée et des objectifs beaucoup plus intéressés et qui ne concernent que lui. Et donc, il n'hésitera pas, si nécessaire, à prendre des décisions qui lui seront immédiatement profitables, en termes de gain, d'espoirs de promotion ou d'influence, même s'il sait qu'elles sont collectivement mortifères sur le long terme, considérant que cela n'est pas son affaire. On observera qu'il s'agit là d'un comportement qui n'a rien d'inhabituel, qu'il s'agisse de décisions financières ou politiques. L'avenir constitue un horizon plus ou moins clair ou plus ou moins sombre selon les cas, il est même permis pour lui de s'attendre au pire, mais c'est dans l'immédiateté que s'inscrit l'action de l'individu.

5 - Et c'est ici que se manifeste une dernière conséquence de ce comportement, et qui est peut-être la plus importante. Il s'agit de la distanciation par rapport au réel. L'élève de la *business school* est invité à s'intéresser à des matières qui lui sont présentées comme étant importantes pour sa réussite future. Ne sachant à peu près rien de ce qui l'attend dans la vie professionnelle qu'il imagine, il ne peut faire autrement que le croire, même s'il s'agit là d'un enseignement qui n'a pas grand-chose à voir avec la réalité où il se trouvera plongé. Ce décalage le poursuivra, l'amenant à concevoir le monde tel qu'il voudrait qu'il soit, non tel qu'il le découvre, *hic et nunc*. Autrement dit, ce que veut croire l'homme contemporain, dans la société techno-industrielle, diverge fortement par rapport à ce qu'il voit, et il en vient à ne plus voir que ce qui nourrit ce qu'il croit être la réalité. C'est ce qui s'appelle se trouver sous l'emprise de l'idéologie. Cette idéologie c'est ce que « on » dit dans les rues du village. Et il sait que pour réussir personnellement selon les critères admis dans les rues du village, il doit en respecter les croyances fondamentales. Ne pas les respecter, vouloir penser par lui-même, hors des règles communément admises, c'est risquer en effet des difficultés auxquelles il n'est pas forcément prêt à s'exposer. D'où ce paradoxe : l'individualisme se fonde sur le dit du village alors même que l'individu ne s'intéresse qu'à l'avenir qui lui est propre ; or, pour cela il doit suivre la foule et éviter de s'en écarter trop ostensiblement. Si des écarts lui sont permis, ils ne doivent être que secondaires.

Cynisme, individualisme, respect des formes requises, court-termisme et rupture avec le réel conduisent ainsi à une pratique massive du faux-semblant.

D'un côté ceux qui croient à ce qu'ils font, que ce soit par sens du devoir, par ignorance, par conformisme, par naïveté ou par un mélange de tout cela. De l'autre, de plus en plus nombreux, ceux qui manifestent tous les signes extérieurs d'y croire et de s'activer en ce sens, mais qui ne font en réalité que dissimuler ainsi leurs véritables intentions. Il est donc permis d'affirmer que la société techno-industrielle est largement fondée sur la pratique de la mascarade :

- l'entreprise, dans ses publicités, met en avant tous les avantages qu'elle promet à ses clients, sachant qu'elle cherche avant tout comment en tirer profit ;
- le « projet commun partagé » qu'elle met en avant, afin de susciter « l'adhésion » des salariés, dissimule la rentabilité financière qu'en attendent les investisseurs, qui se nichent peut-être quelque part ailleurs dans le monde ;
- la politique mise en avant par l'homme politique qui présente sa candidature à des élections dissimule, avant l'intérêt général qu'il met en avant aussi bruyamment que possible, le souhait qu'il a d'être élu afin de poursuivre sa carrière ;
- les politiques qu'il conduit ensuite, s'il a réussi son coup, visent à entretenir son image, quelles que soient les conséquences qui en résulteront lorsqu'il ne sera plus en poste là où il a aujourd'hui réussi à accéder ;
- slogans, messages publicitaires, propagande, désinformation, action des « influenceurs », sont autant d'informations douteuses desquelles il résulte que l'individu se trouve environné, chaque jour, par des milliers de mensonges auxquels il ne fait même plus attention.

C'est donc à partir de cette invasion des simulacres qu'il convient de s'interroger sur l'avenir et sur les comportements individuels et collectifs qui y conduisent. On observera, pour commencer, qu'ils prennent place dans des institutions. Dès que l'action collective veut s'installer dans le temps et qu'elle s'adresse à un groupe élargi, elle tend à prendre place en effet dans un cadre institutionnel moyennant des statuts, un règlement intérieur, une constitution, des usages, qui dépassent la personne de ses fondateurs, leur « bébé » échappant progressivement à ce qu'ils avaient voulu faire ensemble. Qu'il s'agisse d'une école de gestion, d'un club de foot, d'une société de pensée, d'une entreprise, d'un État, d'une ONG internationale ou d'un cercle de bridge, l'institution va sa vie d'une manière qui lui est propre. Et l'observation laisse voir plusieurs tendances dominantes :

- toute institution tend à perdurer au-delà des circonstances qui justifiaient sa création ; elle tend à se maintenir pour cette raison que certaines des personnes qui participent à son existence croient en son bien-fondé, et aussi parce que d'autres trouvent leur intérêt propre à ce qu'elle continue d'exister ;

la disparition d'une institution est toujours un drame pour ceux qui s'y trouvaient investis et qui avaient lié leur réussite personnelle à son existence et à son possible développement ;

- le fonctionnement de l'institution tend progressivement à s'écarter des intentions initiales ; elle tend à masquer des comportements et des attentes qui peuvent être contradictoires avec les objectifs mis en avant ; une association ayant pour but un objectif de bienfaisance peut abriter des intérêts solidement installés, habilement dissimulés et que d'ailleurs ignorent ses sponsors et ses donateurs, voire la plupart des salariés qu'elle emploie ou des bénévoles qui s'y activent ;
- toute institution tend à se « bureaucratiser », c'est-à-dire que son fonctionnement est à la fois de plus en plus machinal et de plus en plus insensible à son environnement. A la limite, elle peut continuer d'exister, et même de prospérer, alors que plus rien ne justifie son existence. Elle peut aussi se trouver de nouvelles raisons d'être ; quoi qu'il en soit, il devient de plus en plus difficile d'en modifier le fonctionnement, que ce soit de l'intérieur ou de l'extérieur.

Il semble bien que ces tendances vaillent quelle que soit la taille et la nature de l'institution, qu'il s'agisse d'institutions politiques, économiques ou associatives. La question qui se pose, dès lors, est de savoir ce qu'il est permis d'en attendre si l'on considère le souci de l'avenir à long terme de l'Humanité. La réponse que l'on proposera ici sera nuancée :

1 - les institutions existantes peuvent avoir leur utilité ; il s'y trouve généralement des personnes qui chercheront à orienter l'action de l'institution selon une approche prospective reposant sur une vision de l'avenir excédant l'utilité immédiate, au-delà donc des considérations à court terme ou de leurs intérêts propres ; mais il convient de bien tenir compte de ce que les institutions ont été créées, comme ceci a été observé plus haut, en fonction de considérations dont le bien-fondé a souvent disparu et qui, parfois même, peuvent, par leur simple existence, avoir un rôle contreproductif à long terme. Elles se maintiennent par le seul effet de l'habitude, de la paresse d'esprit ou de l'absence de réflexion. L'État-nation et l'idée de souveraineté nationale, par exemple, eurent incontestablement leur raison d'être au moment de leur fondation ; leur existence entre par contre aujourd'hui en contradiction avec certaines exigences liées à la maîtrise de l'évolution du climat, qui ne connaît pas de frontières autres que naturelles.

2 – L'apparition de problèmes nouveaux, tels qu'ils se posent à l'Humanité, pourraient justifier la création d'institutions nouvelles, visant à contribuer à leur solution. Leur création et leur efficacité se trouveront bien entendu conditionnées par les principes sur lesquels elles reposent, et donc sur les

idées qui animent leurs fondateurs et leur capacité à les faire partager par des *followers*. Ces derniers, toutefois, peuvent être en nombre insuffisant. Si les étudiants d'AgroParisTech, il y a quelques années, eurent le courage d'afficher publiquement leur désaccord avec les principes respectés par une école qui, à leurs yeux, contribuait à détruire l'environnement, ce n'est pas pour autant qu'ils auront réussi à en modifier l'orientation. L'action collective, en dehors des institutions existantes, trouve ainsi ses limites ; les Gilets jaunes français, en 2018, auront, par leur action, signifié leur opposition à la politique menée par les pouvoirs publics, mais ils auront échoué à faire tomber le gouvernement. Le peuple de Paris, par contre, aura réussi, en 1789, à en finir avec un régime politique dont il ne voulait plus. Ce peuple de Paris, cependant, n'aurait probablement abouti à rien si son action n'avait pas été précédée d'un large mouvement d'idées (« les Lumières ») et accompagnée par le rôle personnel d'un certain nombre de personnalités, de Danton à Robespierre, sans oublier bien entendu Olympe de Gouges.

En résumé, toute institution tend à continuer sur son ère, par simple inertie, faute de renouvellement et compte tenu de l'existence des intérêts particuliers à courte vue qui se manifestent, quoique discrètement, en son sein. Il faut, pour la réveiller, que s'expriment des individualités décidées à ne pas se soumettre à l'impératif du « on », de « ce qui se fait » et de ce qui est tenu pour « politiquement correct ». Il ne peut donc être question ici que d'individualités décidées à refuser le théâtre d'ombres qui les entoure et les mascarades qui l'accompagnent. Cela signifie que l'avenir de l'Humanité, en tant que population répartie sur le globe, sera fonction de la capacité de chacun de ses membres à préserver l'humanité qui est la sienne et qui lui est propre. Et cela demande à être examiné de plus près.

Certes, certaines institutions et l'action collective sur laquelle elles reposent, peuvent contribuer à éloigner l'Humanité de l'impasse mortifère où elle se trouve présentement engagée. De nouvelles institutions peuvent même être imaginées à cet effet. Mais derrière les institutions anciennes et vénérables ou bien nouvelles et aventureuses, il y a des personnes, qui pensent et qui agissent dans un sens ou dans un autre. Elles peuvent se contenter de suivre le dit du village, de respecter ses certitudes et de suivre ses réquisits – et ainsi avoir le sentiment d'avoir réussi. Elles peuvent aussi refuser de s'y plier, ceci au nom d'un impératif supérieur, tels Antigone refusant de se soumettre à l'ordre de Créon. Ce refus est celui du *Dasein* heideggérien, refusant de céder à ce que lui dicte le « on » du village. Il suppose, face à la réalité extérieure, l'existence d'une réalité intérieure, ou plutôt même, d'une exigence vis-à-vis de soi-même. Et cette exigence conduit au refus de la mascarade générale sur laquelle en est venue de plus en plus à reposer ce qui reste de notre civilisation, en l'état où elle est.

Cette exigence peut être facilitée, voire accompagnée, mais elle ne peut être dictée de l'extérieur. Elle est le propre de la personne elle-même. Elle peut s'exprimer sous de multiples formes : hygiène de vie, révolte, croyance en

quelque chose de supérieur, sentiment d'incomplétude. Elle peut surgir brusquement, au terme d'un *burn out* représentant une traversée du Nigredo, ou s'imposer et s'éclairer progressivement, sans nécessairement pouvoir s'exprimer par des mots. Elle peut avoir été suscitée par un événement très personnel ou par une rencontre inattendue. Mais alors elle se montre contraignante vis-à-vis de soi-même. Il y va de l'humanité de la personne, en tant que personne, mais également du devenir de l'Humanité en tant que produit de la morphogénèse. Penser l'avenir, c'est peut-être donc se penser d'abord soi-même afin d'y rechercher le Simorgh¹ nécessaire, s'il en est un, à l'advenue d'un avenir commun.

En résumé, je dirai donc ceci. Chacun d'entre nous, dans la mesure où il participe à la vie de telle ou telle institution (professionnelle, politique, associative, religieuse) est amené à recouvrir par un masque son véritable visage. En tant qu'êtres sociaux, au sens aristotélicien du terme, nous participons donc toutes et tous à des mascarades. Elles nous sont imposées de l'extérieur. Toutefois, ce port obligé d'un masque peut dissimuler plusieurs attitudes différentes :

La première consiste à s'identifier purement et simplement au masque, et donc aux usages imprimés en nous de l'extérieur, par le « on » du village. Cela nous réduit au rôle de « pieux croyants ». Nombre d'étudiants de la *business school* où je les ai fréquentés, « croyaient » dans la valeur du diplôme qu'ils espéraient recevoir et en sa promesse de réussite professionnelle et sociale. Beaucoup de salariés, au-delà du métier particulier qu'ils exercent, « croient » en l'entreprise où ils travaillent. Et il est des bénévoles, qui se sont investis dans une action associative à laquelle ils croyaient, qui peuvent en venir à se rendre compte qu'il s'agissait là d'une illusion et que le masque affiché de bénévolence que portent certains de leurs proches compagnons peuvent dissimuler des intentions plus personnelles et plus opaques. Les uns et les autres peuvent être guettés alors par la désillusion. Le risque est que, le masque tombé, il n'y ait plus dessous que du vide ou une sorte de chaos. C'est ce qui conduit au *burn out*.

La deuxième attitude est de savoir que le masque ne se confond pas avec le véritable moi. Il reste alors toujours possible de le retirer afin de se retrouver soi-même. Il s'agit alors pour l'intéressé de veiller au maintien d'une relative cohérence entre le masque et le « moi » qu'il dissimule. Il doit donc, en permanence, porter sur lui sa « lettre de démission » afin de pouvoir ôter son masque et s'en aller en pleine liberté. C'est le cas par exemple de ces managers qui, au but de longues années de « bons et loyaux services », décident de démissionner du poste avantageux qu'ils occupaient afin d'aller vivre leur vie. Ou encore, de cette jeune avocate qui quitte la robe qu'elle portait au prétoire

¹ Farid-ud-Din 'Attar (1140-1230), *La conférence des oiseaux*, tr. fr., Le Seuil, col Points Sagesses, 2014.



pour se faire apprentie charpentière et travailler le bois sur des chantiers de construction (accompagnée de son chien). Cela s'appelle : ôter son masque afin d'échapper à une mascarade dépourvue de sens (et par exemple ceci : « plaider pour des divorces à la chaîne »).

Reste une dernière attitude, qui consiste à porter le masque comme une armure qui permettra de donner le change et d'avancer dans la mise en œuvre

d'un dessein personnel qui n'a rien à voir avec ce que le masque donne à voir. Il est alors un moyen de se donner du pouvoir au sein d'une institution dont peu importe pour l'intéressé la raison d'être qui est la sienne. C'est ainsi que l'on verra par exemple un pur produit d'une grande école, animé d'une puissante volonté de réussir à tout prix et d'être reconnu pour ce qu'il croit valoir, occuper un poste en vue dans une association humanitaire et le faire largement savoir afin d'attirer ainsi les « chasseurs de têtes » et rebondir au mieux. Le masque, consciemment ou non, n'est alors qu'un subterfuge. Il vise seulement à dissimuler les véritables intentions de celui ou celle qui le porte et son mépris pour les « pieux croyants » qu'il ou elle côtoie.

Bien entendu, l'institution, et la société en général, peut être plus ou moins perméable à l'une ou l'autre de ces façons de porter le masque. Elle peut décourager ce port du masque, le tolérer plus ou moins, ou même l'encourager, soit par indifférence ou par laxisme, soit par l'exemple même de ses représentants le plus en vue. Ainsi par exemple de ce directeur de supermarché qui volait de la marchandise sans chercher à se dissimuler du regard des caissières. L'institution peut être elle-même porteuse d'un masque, les nobles intentions mises en avant dissimulant à la fois un projet plus terre-à-terre (par exemple, accumuler des profits au bénéfice de quelques-uns, ou obtenir le maintien ou l'accroissement de subventions indispensables à sa survie). L'institution sert alors elle-même de masque à ceux ou celles qui y trouvent avantage pour eux ou elles-mêmes.

Il est permis de penser que dans une société en voie de pourrissement, la mascarade tend à s'étendre aux institutions et à ceux-là qui s'y trouvent investis, ne pouvant parfois pas faire autrement. L'institution en vient alors à se donner comme seul dessein – soigneusement dissimulé - de se maintenir en vie, et avec elle les intérêts qu'elle dissimule. Quelle que soit sa nature (économique, politique, sociale, associative, religieuse, militaire), cela a pour effet de l'enfermer dans un comportement conservateur excluant toute prise de risque et toute forme de prise en compte de considération autre que les intérêts immédiats des acteurs concernés.

Cela peut durer longtemps, et parfois même des siècles. Mais il peut arriver que ce fonctionnement entre en contradiction avec le milieu extérieur où se tient le village et avec les convictions qui animent certains au moins des humains qui en sont les acteurs, directs ou indirects, conscients ou inconscients. Et c'est pourquoi cette mascarade, quand elle devient mortifère, demande à être dénoncée comme le fit Claude Eatherly dans le texte déjà cité dans l'introduction du présent ouvrage. Rappelons-le ici, tant il est important :

« Bien que n'ayant été, je l'espère, en aucun cas un fanatique religieux ou politique, je suis convaincu depuis quelque temps que la crise que nous traversons tous appelle un profond réexamen de l'ensemble de nos valeurs et de nos engagements. Dans le passé, il a parfois été possible pour les hommes de vivre "en roue libre" sans se poser trop de questions

essentielles sur leur façon de penser ou d'agir - mais il est dorénavant clair que cette époque est révolue. Je pense au contraire que nous approchons à grand pas d'une situation dans laquelle nous serons obligés de réexaminer notre désir d'abandonner la responsabilité de nos pensées et de nos actions à des institutions telles que les partis politiques, les syndicats, l'Église ou l'État ».

Le masque et le visage

La petite scène du théâtre No s'avance vers les spectateurs sous son toit en accent circonflexe. Sur la droite est assis le chœur. Au fond, un pin de l'école Kano. Sur la gauche, dans la pénombre, du fond d'un long vestibule ouvert sur le public, le hashigakari, s'avance à petits pas le shitekata, chaussé de socques et vêtu d'habits somptueux. Il porte un masque féminin. Avant de faire son entrée silencieuse, il s'est recueilli devant le miroir. Il est devenu alors ce que signifie le masque : une jeune femme éplorée par la disparition de son enfant. Quand il sera reparti, tout-à-l'heure, dans le silence de la pénombre, il retirera son masque et il redeviendra lui-même : un homme déjà âgé.

En un autre lieu dans le monde, au milieu des habitants du village Dan rassemblés autour du feu, au milieu des toits de chaume formant autant de cônes, les masques se présentent silencieusement, venus de l'ombre de la forêt sacrée. Ils sont deux, l'un derrière l'autre. Ils vont danser, faire quelques acrobaties, se lancer dans une imitation où tout-le-monde reconnaît tel ou tel. Puis ils vont repartir dans l'ombre de la forêt. Personne ne doit savoir qui est le porteur du masque, même s'il est facile de l'identifier. Tant qu'il porte le masque, il est un esprit venu de la forêt. Il a cessé d'être lui-même. Il est devenu un messager de l'au-delà.

Au Japon comme en Afrique, le masque donne à voir un autre visage. Celui qui le porte a laissé là son identité pour revêtir celle que symbolise le masque. La rupture est claire. Il pose le masque sur son visage, avec précaution ; il s'identifie à ce que signifie ce masque : un esprit venu de la forêt visiter les humains, une jeune femme éplorée qui cherche son enfant ; puis, plus tard, après être ainsi apparu, il retirera le masque et il redeviendra lui-même. Il n'y a dans ce va-et-vient aucune confusion. Le shitekaka est redevenu cet acteur, descendant d'une lignée d'acteurs de No. Le porteur du masque Dan est redevenu ce jeune du village, qui demain ira aux champs.

Le problème se pose quand cette rupture a disparu, quand le moi se dissout sous l'uniforme (vestimentaire ou non) requis par l'institution et quand le comportement requis par l'institution déborde sur l'identité personnelle jusqu'à la faire parfois disparaître. Certes, le colonel SS, intraitable sous sa casquette, peut être chez lui un excellent père de famille, soucieux de son petit chien qui s'est blessé à la patte. Il n'empêche. Dans son esprit se produit une sorte de dédoublement de la personnalité, une sorte de schizophrénie, qui résulte de ce

que ces deux rôles contradictoires se situent à un même niveau de réalité, sans transition rigoureuse de l'un à l'autre.

Ce qui n'est pas le cas du shitekata ou du porteur de masque Dan. Le masque a pour effet de les transporter l'un comme l'autre à un autre niveau de la réalité, celui où se révèle le sacré. Ils ne sont plus cet acteur ou ce villageois, mais l'incarnation d'une réalité invisible de notre monde ici-maintenant, qui n'a rien à voir avec ce qu'ils sont quand ils ont quitté la scène. Le sacré les protégeait. Mais il n'y a plus de sacré pour protéger le colonel SS après la chute du régime qu'il servait aveuglément non plus que pour le manager qui se livre à une activité dont il sait qu'elle concourt à la destruction de la planète. Alors ? Alors il va leur falloir construire un succédané de sacré. Le colonel SS participe à une cause faussement sacrée. Le manager participe lui aussi à une cause qui se veut supérieure, à laquelle l'institution a donné le nom de « projet commun partagé ». Jusqu'au jour où tout s'effondre. La construction du IIIème Reich n'était qu'une monstruosité. Et voilà que l'entreprise a licencié la manager trop confiant, lui signifiant clairement qu'elle n'a plus besoin de lui, qu'il ne sert à rien. Et c'est alors que survient le drame. Derrière le masque, il n'y avait rien. Le visage s'était identifié au masque. Et donc, face à ce risque de se retrouver sans masque ni visage, il n'y a qu'une seule possibilité : faire semblant. Manifester tous les signes extérieurs d'une pieuse croyance tout en n'en croyant rien. C'est ce qui s'appelle la mascarade. La mascarade résulte de la disparition du sacré, de l'oubli de la distinction entre différents niveaux de réalité et d'une méconnaissance du rôle du symbole.

3.1.2. En finir avec la chrématistique

Au commencement de la modernité techno-industrielle fut le verbe d'Adam Smith. L'auteur de la *Richesse des Nations* a exposé, dans un texte mémorable, ce qu'était le processus de création du monde moderne. Il s'agit d'un texte fondateur, d'un texte canonique, et donc il mérite d'être longuement cité :

Prenons un exemple dans une manufacture de la plus petite importance, mais où la division du travail s'est faite souvent remarquer : une manufacture d'épingles. Un homme qui ne serait pas façonné à ce genre d'ouvrage, dont la division du travail a fait un métier particulier, ni accoutumé à se servir des instruments qui y sont en usage, dont l'invention est probablement due encore à la division du travail, cet ouvrier, quelque adroit qu'il fût, pourrait peut-être à peine faire une épingle dans toute sa journée, et certainement il n'en ferait pas une vingtaine. Mais de la manière dont cette industrie est maintenant conduite, non seulement l'ouvrage entier forme un métier particulier,

mais même cet ouvrage est divisé en un grand nombre de branches, dont la plupart constituent autant de métiers particuliers. (...). L'important travail de faire une épingle est divisé en dix-huit opérations distinctes ou environ, lesquelles, dans certaines fabriques, sont remplies par autant de mains différentes, quoique dans d'autres le même ouvrier en remplisse deux ou trois. J'ai vu une petite manufacture de ce genre qui n'employait que dix ouvriers, et où par conséquent quelques-uns d'eux étaient chargés de deux ou trois opérations. Mais, quoique la fabrique fût fort pauvre et, par cette raison, mal outillée, cependant, quand ils se mettaient en train, ils venaient à bout de faire entre eux environ douze livres d'épingles par jour : or, chaque livre contient au-delà de quatre mille épingles de taille moyenne. Ainsi ces dix ouvriers pouvaient faire entre eux plus de quarante-huit milliers d'épingles dans une journée ; donc chaque ouvrier, faisant une dixième partie de ce produit, peut être considéré comme faisant dans sa journée quatre mille huit cents épingles. Mais s'ils avaient tous travaillé à part et indépendamment les uns des autres, et s'ils n'avaient pas été façonnés à cette besogne particulière, chacun d'eux assurément n'eût pas fait vingt épingles, peut-être pas une seule, dans sa journée, c'est-à-dire pas, à coup sûr, la deux cent quarantième partie, et pas peut-être la quatre mille huit centième partie de ce qu'ils sont maintenant en état de faire, en conséquence d'une division et d'une combinaison convenables de leurs différentes opérations.¹

Ainsi se trouve illustré le principe de la division du travail. Celle-ci peut être étendue : la Grande Bretagne vendra des épingles au Portugal, qui lui vendra des vins de Porto. Il s'agit cette fois du principe des « avantages comparatifs ». Mais il faut, pour faciliter les transactions, un « équivalent universel », susceptible, au-delà de cet échange et afin de le faciliter, de se convertir aussi bien en épingles qu'en barriques de vin. Ce sera la monnaie. Tels sont les fondements de la bible économique. Tout le reste s'ensuit, y compris ce qui n'est pas dit. Et ce qui n'est pas dit, ce sont notamment deux choses :

- en premier lieu, l'ouvrier, sur sa chaîne de production d'épingles, est-il plus heureux que l'artisan dans son atelier ? Ceci mérite sans doute discussion. Sociologues et philosophes, trop nombreux pour être cités ici, ont affirmé depuis plus de deux siècles que ce n'est certainement pas le cas. Quel serait pour lui l'avantage de travailler à la chaîne ? Gagner davantage d'argent et, ainsi, mieux vivre ? Mais est-ce le cas ? Inutile ici de citer Marx.

- en second lieu, la question se pose de savoir d'où viennent le fer et l'énergie nécessaires à la fabrication de tant d'épingles et où repartent les résidus

¹ Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des Nations* (1776)

et les déchets issus à la fois de la fabrication et de la consommation d'une telle quantité d'artefacts ? La réponse va de soi. L'humain prélève autour de lui ce qu'il juge lui être nécessaire et rejette ce dont il n'a plus besoin. Mais cela invite à se poser deux autres questions. L'énergie prélevée à la planète terre est-elle ou non compensée par l'énergie qui lui parvient chaque jour sous forme de rayonnement solaire ? Et ne risque-t-on pas un épuisement des matières utilisées de façon croissante ? Ceci sans compter, à l'autre extrémité du cycle, ce que deviennent les résidus rendus à la planète terre. Nombre d'entre eux présentent en effet un caractère dangereux. Ils contribuent à empoisonner les eaux, les sols et les airs au détriment de la vie.

Inutile de développer tout ceci, qui a été suffisamment documenté et proclamé en tous sens. La réponse qui nous est proposée depuis quelques décennies déjà par les institutions dominantes est connue. Il est question de « développement durable », de « croissance sobre », de promotion des « énergies renouvelables ». Avec quel résultat ? Inutile d'insister. Et donc, il convient de se demander quels sont les raisons d'un tel échec. On en désignera deux.

1 – Et d'abord, le fonctionnement des institutions existantes. Comme ceci a été dit plus haut, toute institution tend à persévérer dans son être au-delà des raisons qui sont à l'origine de sa création. Cela se comprend aisément : indépendamment de sa raison d'être, elle mobilise des intérêts personnels et de l'énergie en ce sens. Le politicien, au-delà du programme dont il se recommande, défend son avenir politique ; le fonctionnaire, au-delà du service public, défend son emploi et sa carrière ; le salarié de telle association caritative défend son emploi et son salaire indépendamment de l'objet même de l'institution. Les dirigeants de telle grande entreprise extractive d'énergie savent que la fonction qu'ils occupent dépend d'abord de la rentabilité qu'ils assurent à leurs actionnaires et il en va ainsi, tout au long de la chaîne de commandement, jusqu'à l'agent d'entretien. Les intérêts des uns et des autres, indépendamment du discours qu'ils tiennent publiquement, se situent sur le court terme. L'immédiateté des résultats domine, aussi bien pour le ministre qui ne sait pas si dans trois mois il sera encore en poste ou pour le président-directeur général qui sait qu'il peut être démis de ses fonctions à la prochaine assemblée générale ordinaire, et peut-être même avant. Dans ces conditions, les effets de son action personnelle et de celle de l'institution dont il dépend pour son confort n'importent que très secondairement et dans la seule mesure où il peut en résulter des conséquences négatives immédiates pour lui. Toute institution existante, quelle que soit sa raison d'être, a donc un comportement conservateur. Une association dédiée à l'éradication de telle calamité cherchera à se maintenir, même si celle-ci a disparu grâce à l'efficacité de son action – il lui suffira de modifier légèrement l'intitulé de la raison d'être qu'elle met en avant afin d'attirer la générosité du public.

Il ne faut donc pas trop compter sur l'action des institutions pour se situer au niveau global qu'exigerait la situation qu'elles ont-elles-mêmes contribué à

provoquer en tant qu'effet secondaire de leur action. Il convient ici d'aller plus loin. Comment en effet nommer l'intérêt personnel qui anime chacun des acteurs au sein de l'institution ? Revenons à la *doxa* économique. La finalité de l'agir économique, nous apprend-t-elle, consiste à créer de la valeur. Pour une certaine école, la valeur est fondée sur l'utilité de ce qui a été créé. Pour une autre, c'est le travail qui est à l'origine de la valeur, y compris les outils mis en œuvre, qui sont eux-mêmes le produit d'un travail. Le mérite de la manufacture d'épingles, c'est donc qu'elle crée beaucoup plus de valeur que les artisans isolés chacun dans son échoppe. Il y a eu progrès de la productivité, et le progrès va consister à accroître sans relâche cette productivité et, ainsi, la somme de valeur créée.

Mais ici encore, deux observations. Tout d'abord, ne sera prise en compte que la valeur créée. La *doxa* économique est à peu près silencieuse sur la valeur détruite en contrepartie de la valeur créée. La Terre serait en droit d'exiger que soit prise en compte la valeur détruite par la consommation des réserves de pétrole ou de charbon qu'elle avait emmagasiné pendant des millénaires. Et elle serait également en droit d'exiger compensation pour les dommages qui lui sont occasionnés par le rejet de matières polluantes et qui tendent à l'empoisonner durablement. Il serait donc légitime de se demander si la quantité de valeur créée est réellement supérieure à la quantité de valeur détruite. Le principe de la néguentropie permet d'affirmer que le bilan est négatif : l'*homo economicus* crée moins de valeur qu'il n'en détruit. Et l'apport d'énergie apporté journallement par le rayonnement solaire à la planète terre est aujourd'hui inférieur à la somme d'énergie consommée par la somme des activités humaines. La « destruction créatrice » de Schumpeter est en réalité une « création destructrice » de valeur. La valeur économique présente donc un caractère relatif.

C'est un premier point. Le second, c'est que la valeur économique est loin d'être la seule forme de valeur concevable. C'est une qualité accordée à un objet. « Cette pierre, dira-t-on, est d'une grande valeur ». Maintenant, pourquoi a-t-elle de la valeur ? Est-ce parce qu'elle est rare, est-ce parce qu'il a fallu beaucoup de travail pour la trouver et la façonner ? Est-ce parce qu'elle est très belle ? Est-ce parce que, sur le marché, un client en donnerait un prix élevé ? Il y a donc différentes formes de valeur, et celles-ci se trouvent en quelque sorte entrelacées. La valeur peut être fonction du caractère esthétique, ou bien de la rareté. Le dénominateur commun qu'est la monnaie réduit les différentes sources de valeur possibles à la valeur sur le marché, c'est-à-dire à une valeur économique. Mais cette valeur économique se rapporte à autre chose, à savoir à l'intérêt que l'être humain porte à ceci ou à cela. *La Richesse des Nations* ne fait que suivre la *Théorie des sentiments moraux*.

Antérieurement à la valeur accordée à un objet, toutefois, figure la valeur accordée à une personne. « Cette personne est valeureuse », dira-t-on. Cette valeur personnelle change selon les âges. Ce peut être l'habileté à manier une épée ou celle consistant à écrire un algorithme informatique. Selon les circonstances, elle accordera plus ou moins d'importance à différentes sortes

d'objets. Elle façonnera ainsi le monde qui est le sien, ce qui y a de l'importance ou non - et cela selon ce qu'elle est elle-même. L'un s'intéressera aux épées, l'autre aux algorithmes. Mais il ne s'agit pas seulement d'une préférence personnelle telle qu'elle conduit tel ou tel à choisir un métier plutôt qu'un autre. Il s'agit également, et sans doute d'abord, d'une préférence collective correspondant à une société donnée. Telle société accordera de l'importance, donc de la valeur, à la création d'artefacts toujours plus perfectionnés techniquement ; une autre accordera sa préférence au soin apporté à la préservation des équilibres naturels ; une autre encore se souciera d'abord de préserver la qualité de ses relations avec les esprits supérieurs. Il en résulte évidemment que la valeur économique telle qu'elle a une signification relevant de l'évidence pour l'Occidental contemporain n'en a aucune pour le pygmée dans sa forêt tropicale.

Est-ce à dire que le pygmée est un imbécile qui ne sait pas accorder leur valeur aux choses ? L'Occidental moyen l'aurait affirmé sans aucun scrupule voici quelques décennies encore ; il l'aurait qualifié de « primitif ». L'Occidental se concevait comme étant le représentant d'une civilisation supérieure, qui savait donc mieux que d'autres ce qui a de la valeur ou ce qui n'en a pas. Des doutes, pourtant, se sont installés dans son esprit. Il voit bien qu'il y a quelque chose qui ne va pas, que la température, l'été, devient insupportable, que l'alimentation industrielle n'est pas la plus goûteuse, ni même parfois la plus saine. Ces doutes, pourtant, ne s'expriment encore qu'à la marge. Ils ne remettent pas en cause, dans leur ensemble, la domination d'une conception économique de la valeur. Ce qui a de la valeur, c'est ce qui a été produit afin de répondre à un besoin, ce qui est utile, ce qui a demandé du travail. Voici, dans cette île grecque, un paysage sublime ; cependant l'île a besoin d'énergie électrique ; des ingénieurs venus d'ailleurs vont donc planter une gigantesque éolienne et le paysage s'en trouvera détruit ; mais l'énergie qu'elle produit possède une valeur qui peut être exprimée en termes monétaires ; la beauté du paysage, elle, ne l'est pas. Et il ne va donc pas de soi de choisir de préserver celle-ci au détriment de l'énergie produite et que réclament à grand cri les promoteurs immobiliers, sans compter les hommes politiques dont ils sont les électeurs.

Et voici donc que se posent ici plusieurs questions. Faut-il faire confiance à la monnaie, en, tant qu'équivalent universel, pour mesurer la valeur et distinguer ce qui en a de ce qui n'en a pas ? Et faut-il – c'est une deuxième question – faire confiance à quiconque s'en tient à la valeur monétaire et aux institutions visant à en créer ?

En tant qu'équivalent universel, la monnaie n'accorde aucune importance à ce qui est de l'ordre de la qualité, seule la quantité important à quiconque l'utilise. Elle compte des choses supposées équivalentes et supposées interchangeables. Une épingle peut être additionnée à une autre et cela fera deux épingles. De même, le nombre de kilowatts-heure produits par l'éolienne peut être évalué, mais non la beauté du paysage qui se trouve ainsi enlaidi. Il faudra

alors évaluer le manque-à-gagner de l'industrie touristique pour lui attribuer une valeur. Et de même, il faudra calculer le coût de son éducation pour attribuer une valeur à la vie (ou à la mort) d'un être humain. L'usage et l'accumulation de la monnaie représente donc implicitement une vision réductionniste du monde. Le réel peut s'énoncer en chiffres. L'on a parlé de « financiarisation » des relations économiques ; mais il ne s'agit pas là d'un phénomène nouveau ; aussi préférera-t-on ici parler de « chrématistique ». La chrématistique, depuis Aristote, consiste en la préférence donnée une accumulation de monnaie par rapport à la simple gestion de ce qui est matériellement indispensable à une « vie bonne ». Il est donc permis d'affirmer que notre civilisation est aujourd'hui fondée sur le primat de la chrématistique par rapport aux autres dimensions de l'existence humaine.

Ce primat de la chrématistique se trouve garanti, directement ou indirectement, par la plupart des institutions qui structurent la société technico-industrielle. C'est le cas, bien entendu, des entreprises, et plus particulièrement des entreprises constituées, sur le plan juridique, sous forme d'une société de capitaux. Mais c'est également le rôle de l'État dans la mesure où il assure les services nécessaires au bon fonctionnement de « l'économie nationale » sous une forme éventuellement démocratique destinée à rendre supportable la pression qu'il exerce sur les citoyens. Et c'est enfin le cas de nombre de grandes associations dont le fonctionnement ne peut être assuré que par les financements qu'elles obtiennent des pouvoirs publics. Tout ceci aussi a été largement documenté, et il est donc inutile d'insister. On retiendra seulement ceci : il est inutile d'attendre des grandes institutions qu'elles mettent en oeuvre un programme qui aboutirait à mettre fin au principe fondateur de la chrématistique. Il est donc permis d'affirmer que les idées de « développement durable », de « croissance vertueuse » ou de développement des « énergies renouvelables » ne sont qu'un masque visant à maintenir l'essentiel. Aussi n'aura-t-on pas à s'étonner de ce qu'elles ne soient jamais considérées comme une priorité absolue destinée à préserver un avenir viable à nos éventuels descendants.

Ceci nous conduit à la conclusion suivante : il ne faut pas compter sur les institutions, telles qu'elles servent et préservent un ordre économique fondé sur la chrématistique, pour imaginer ce que pourrait être un avenir viable pour l'Humanité et le vivant sur la planète Terre. Ce qui demande à être revisité, c'est le principe illustré par Adam Smith à travers l'exemple de la manufacture d'épingles. Et cela risque de nous conduire très loin :

- Et d'abord, est-il vraiment nécessaire qu'une journée de travail, dans une manufacture, permette à l'ouvrier de produire 4800 épingles là où l'artisan en aurait produit « à peine une vingtaine » ? A quoi servira une telle accumulation d'épingles ? Peut-être à les échanger contre du vin de Porto. Mais alors il faudra produire davantage de vin afin de pouvoir l'exporter. Et ainsi de suite. Le monde entier se trouve mis en mouvement dans le but de produire toujours davantage et de permettre au manufacturier anglais et à l'exportateur de vin de Porto

d'accumuler davantage de numéraire.

- Mais l'ouvrier vivra-t-il mieux d'une telle façon que l'artisan fabriquant une vingtaine d'épingles par jour dans son atelier ? Adam Smith n'en souffle mot. Son raisonnement est un raisonnement idéologique : il faut produire davantage car la prospérité permettra *ipso facto* à l'Humanité de vivre mieux. Oui da, mais alors qui vivra mieux ? Cela, il ne le dit pas. Or, l'observation de la vie nous apprend que ce n'est pas ainsi que les choses se passent. Les progrès de la productivité et des échanges fondés sur les « avantages comparatifs » profitent aux uns au détriment des autres.

- « Au détriment des autres », mais aussi de l'Humanité tout entière s'il en résulte une destruction des conditions mêmes de la vie et de l'environnement qui la rendent possible, à la fois présentement et en considérant l'avenir, ceci compte tenu de la raréfaction des ressources disponibles et de l'accumulation des déchets toxiques.

- A quoi il convient d'ajouter ceci : l'installation d'éoliennes ou de champs de cellules photovoltaïques permet de créer une valeur économique qui peut être multipliée par de nouvelles implantations, mais les paysages ainsi détruits ne sont pas reproductibles à la chaîne. Et les vies ainsi gâchées par le « progrès » ne peuvent, pour les personnes qui en sont victimes, être compensées par d'autres vies – à moins de considérer qu'une vie en vaut une autre, voire plusieurs autres, ce qui constitue une négation de l'humanisme.

Et donc, c'est la *doxa* économique elle-même, telle qu'elle a été initiée par Adam Smith (et quelques autres), qui demande à être revisitée. Sans doute n'est-elle pas sans valeur. Mais cette valeur doit être considérée à l'intérieur de certaines limites. Elle ne saurait être considérée comme ayant une valeur absolue par rapport à d'autres façons de considérer le monde. Elle présente un caractère mortifère dès lors que ces limites sont franchies – et il est clair qu'elles le sont, non seulement pour les communautés humaines qui en sont victimes ailleurs dans le monde et qui ont dû se plier à une telle logique au détriment de leur mode de vie, mais également pour celles de ces communautés qui croient bénéficier du « progrès » tel qu'il leur est présenté par les institutions qui structurent leur société. Il ne s'agit donc pas de « réformer » la pensée économique et les pratiques qui s'ensuivent en l'ornant de menues considérations relatives à l'environnement, mais de se placer à un autre niveau de réalité. Et c'est à cet autre niveau de réalité seulement qu'il sera possible de penser le monde et l'agir humain qui lui correspond.

On notera ici que la *doxa* économique se veut « scientifique » mais qu'elle est fondée sur de nombreux présupposés qui sont indémontrables. Parmi eux, figure, comme fondement de la valeur, l'idée d'utilité. L'agir économique consiste à créer de la valeur, et toujours plus de valeur (mesurable selon l'équivalent universel que constitue la monnaie) conformément au principe selon lequel ce qui est produit doit être utile et que c'est ce qui est utile qui fonde le

bonheur humain. On n'entreprendra pas ici une analyse de ce qu'on a appelé « l'utilitarisme anglais ». Retenons de celui-ci qu'il donne la priorité à l'utile par rapport à l'inutile. L'utile est mesurable, au moins par comparaison avec quelque chose d'autre. L'inutile ne l'est pas. Un bouquet de roses à l'étal du fleuriste a une utilité, donc une valeur et un prix, car le chaland peut l'acheter afin de l'offrir en cadeau à la personne dont il désire se faire bien voir. Ceci lui est utile. Mais cette rose que voici, là devant moi, et que décrit Silésius, n'a ni pourquoi, ni utilité, ni donc de valeur. Elle est. Et pour moi qui la contemple, elle est incomparable, sans prix, d'une infinie valeur à mes yeux – et totalement inutile. Or, c'est en dépit de cette inutilité même qu'elle importe à mes yeux. Il existe ainsi au moins deux façons de considérer le monde : l'utile, communément considéré comme tel selon le « on » du village, et l'inutile - mais qui peut-être importe plus que tout à mes yeux, et seulement à mes yeux.

Et voilà qui conduit à reconsidérer la définition que l'on peut donner de la valeur. La valeur ne se réduit pas à l'utile, considéré comme tel selon la *doxa* économique et les principes de la Cité contemporaine. Il s'agit là d'un réductionnisme propre à notre époque et auquel il n'est pas certain que Heidegger lui-même ait échappé totalement lorsqu'il affirme que le *Dasein* ne perçoit du monde-là-devant-lui que ce qui lui est utile. Or, le monde, c'est aussi l'inutile, non quantifiable et peut-être même qui ne peut se dire par les mots de la Cité. C'est aussi l'ineffable, le dedans des choses, ce qui permet au monde d'advenir et à la vie de se perpétuer. Cela donc, que dissimule le voile, peut être tenu pour infiniment précieux puisque c'est cela même qui permet au monde d'être tel qu'il nous paraît être constitué d'objets utiles.

Cette valeur non quantifiable aura, selon les cultures et les traditions, porté différents noms. Peu importe lesquels ; ils se rejoignent. Et cela que nous dissimule l'attention unique prêtée à l'utile est peut-être ce qui doit d'abord être préservé comme étant ce qui conditionne tout le reste. Cela signifie qu'il importe d'abord de prendre soin.

Prendre soin de notre humanité personnelle.

Prendre soin de chacun d'entre nous.

Prendre soin de la communauté humaine en laquelle nous sommes immergés.

Prendre soin de l'Humanité en tant qu'Humanité.

Prendre soin du vivant.

Prendre soin de notre « maison commune » qu'est la Terre.

Cela invite à se poser nombre de questions en des termes nouveaux. Prenons un exemple. Un « agent d'entretien », dans une maison de retraite pour personnes âgées dépendantes est payé par l'institution qui en assure la gestion pour passer la serpillière dans un nombre convenu de chambres. Mais voilà qu'il s'attarde pour échanger quelques mots avec une personne en fin de vie et qui cherche, une dernière fois, à se confier à quelqu'un. C'est, selon l'institution, une

perte de temps. Il ne peut réaliser ses objectifs et il sera donc licencié pour « insuffisance professionnelle »¹. Il aurait pu, à moindre coût, être remplacé auprès du mourant par un « robot conversationnel ». Voilà donc à quoi conduit la logique de l'utilité mesurable par opposition au soin, qui ne l'est pas. La mère prend soin de son enfant. Cela n'a aucune valeur. L'assistante maternelle exerce une tâche utile. Cela a de la valeur. Que la mère confie son enfant à une assistante maternelle afin d'exercer elle-même un métier représente deux emplois et la création de valeur correspondante, telle qu'elle peut être mesurée par le montant de leurs salaires respectifs. Telle est la logique économique qui surplombe le monde moderne issu de la révolution industrielle, telle que celle-ci est animée par les principes de l'économie politique.

Le respect de cette logique est imposé par les institutions qui reposent sur elle : entreprises soucieuses de rentabilité et organes politiques et administratifs chargés de créer et maintenir les conditions de leur activité, globalement mesurée en termes de PIB et de croissance économique. Or donc, c'est à ces mêmes institutions qu'il conviendrait de faire confiance afin de prendre les initiatives qui permettraient de restaurer les conditions de la vie sur terre ? On aura compris qu'il s'agit là d'une illusion pour les uns, d'un subterfuge permettant de ne rien faire de dérangeant pour les autres. J'ai montré ailleurs² comment, dès le début de la première révolution industrielle, l'implantation d'usines insalubres, dangereuses et polluantes dans des environnements urbains, a constamment été imposée par les pouvoirs publics contre les souhaits de la population et à son détriment, cela au nom du « progrès » et des bienfaits qui en résulteraient car telle était l'acte de foi exigé des victimes.

L'économie du soin repose ainsi sur un principe humaniste qui va à l'encontre des principes de l'économie tels qu'ils ont été mis en oeuvre à partir de la philosophie utilitariste de ses fondateurs. Elle exige une défiance absolue à l'égard des dispositifs institutionnels, y compris de ceux qui se prétendent les plus bienveillants. Il n'y a pas de différence entre une maison de retraite gérée par telle association humanitaire et une maison de retraite gérée par une entreprise à but lucratif : les financements en sont les mêmes et identiques les règles administratives de fonctionnement qui leur sont imposées. Seul comptent les personnes telles qu'elles se comportent, et de ce point de vue peu importe si l'institution ayant licencié l'agent d'entretien évoqué plus haut fut une association ou une entreprise à but lucratif.

On ne s'attardera donc pas ici sur les « réformes institutionnelles » qui seraient nécessaires. Des réformes qui soient autre chose qu'une démarche cosmétique imposeraient d'abord une modification de notre regard. La chrématistique, telle qu'elle en est venue à s'imposer tout naturellement, doit être perçue comme telle afin que s'entrouvre le voile qui permettrait d'accéder à une

¹ Cet exemple est inspiré d'un fait réel.

² Hubert Landier, *Du dit du village à la parole de la forêt*, L'Harmattan, 2025.

autre vision du monde fondée sur l'exigence du soin. « La porte du changement s'ouvre de l'intérieur », écrivait mon ami Jacques Chaize¹. Il s'agit, autrement dit, de passer d'un système de croyances dominant à un autre système de croyances et à une autre vision du monde. Ce changement ne peut passer que par une perlaboration engageant chacun d'entre nous. Il s'agit d'échapper à l'enfermement dans le dit du village. Et il ne peut s'agir là pour chacun et chacune d'entre nous que d'une démarche personnelle consistant à aller vers cela qui n'a pas de nom dans le dit du village.

Échapper à l'enfermement dans le discours économique

La « science économique » est de création récente (fin du XVIII^{ème} siècle). Elle coïncide avec l'avènement, d'abord en Angleterre, d'une vision du monde désormais focalisée sur la recherche d'une prospérité croissante telle qu'elle s'ensuivrait nécessairement de la mise en oeuvre du progrès technique, de l'amélioration de la productivité et d'une recherche permanente de l'avantage concurrentiel. Cette recherche de l'abondance fondée sur l'exploitation des richesses naturelles, et notamment du sol et du sous-sol terrestres, devait désormais constituer la préoccupation principale de l'humanité.

En tant qu'économiste moi-même, j'ai longtemps enduré une certaine solitude intellectuelle en prétendant qu'il s'agissait là d'un discours profondément réducteur, résultant d'une histoire particulière et d'une vision du monde spécifique. Ce fut la fréquentation de syndicalistes qui me fit comprendre que la façon dont j'envisageais les relations économiques, telles qu'elles m'avaient été enseignées, n'avait pas grand-chose à voir avec l'image qu'eux-mêmes en avaient, et qui pourtant était tout aussi pertinent au regard de leur point de vue. Le discours économique devenait ainsi un fait anthropologique et ce fut l'objet de ma thèse de doctorat d'État, soutenue en 1975 à l'Université de Paris I devant un jury présidé par le Pr. René Passet. Il ne m'était plus possible d'envisager le discours économique et les faits économiques indépendamment de leur contexte philosophique, anthropologique, culturel et social.

Cette vision critique s'est trouvée alimentée non seulement par l'observation des faits sociaux, dont j'avais fait mon métier, et par une réflexion sur l'ordre du monde, mais également par de nombreuses lectures, bien au-delà du champ académique de la science économique. Je retiendrai ici quatre d'entre eux :

Nicholas Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process* (Harvard University Press, 1971), traduit en Français sous le titre *La décroissance* (Editions Sang de la terre, 1995. Ce livre, totalement hétérodoxe et injustement négligé, fonde son raisonnement sur la deuxième loi de la thermodynamique. Si l'on considère l'énergie consommée, les activités industrielles, observe l'auteur, créent de la valeur, mais cette valeur est inférieure à la valeur détruite dans

¹ Jacques Chaize, *La porte du changement s'ouvre de l'intérieur*, Calmann-Levy, 1992.

l'environnement planétaire (consommation de matières non renouvelables, pollutions, etc.). Dit autrement, la quantité d'énergie consommée chaque jour par les activités humaines est supérieure à la quantité d'énergie captée par la terre en provenance du soleil et représente par conséquent à une diminution du stock d'énergie capitalisé par la planète depuis ses débuts. Dès lors, les activités économiques ne peuvent en aucun cas présenter un caractère « durable », quels que soient les efforts pour réduire la consommation d'énergie qu'elles représentent.

Dans *L'économie et le vivant* (Payot, 1979), le Pr. René Passet s'interroge lui aussi sur les relations entre l'économie et la biosphère. Il fait observer que le calcul de la valeur produite ne prend pas en compte la destruction de valeur représentée par la consommation de matières premières et d'énergie, ce qui en vient ainsi à appauvrir l'humanité et non pas à l'enrichir. La comptabilité économique est donc parfaitement fallacieuse. Elle obéit à des présupposés qui masquent la réalité d'un processus devenu mortifère.

Dipesh Chakrabarty, dans *The climate of history in a planetary age* ((University of Chicago press, 2021, traduit en français sous le titre *Après le changement climatique, penser l'histoire* (Gallimard, 2023), s'interroge sur le décalage entre le temps historique de l'Humanité et le temps long de la planète. La « mondialisation » entre donc en contradiction avec les rythmes planétaires, ce qui doit nous conduire à repenser l'histoire par référence à ces derniers et à développer en conséquence une nouvelle « anthropologie philosophique. ». On ne s'étonnera pas que ce livre se conclue sur une conversation entre l'auteur et Bruno Latour.

Fredrik Albritton Jonsson et Carl Wennerlind, enfin, se sont demandé, dans leur ouvrage publié, dans sa traduction française, sous le titre *Politiques de la rareté, des origines du capitalisme à la crise écologique* (Flammarion, 2026) par quels cheminements le monde contemporain en est venu à la conception qui est la sienne de la rareté. La rareté, en effet, ne se limite plus au rapport plus ou moins stable entre besoins humains et ressources disponibles mais résulte de la nécessité d'un accroissement indéfini des ressources, sous l'effet du progrès technique, en vue de satisfaire des besoins humains sans cesse grandissants.

Les deux auteurs fondent leur analyse sur le concept de rareté. Il est également possible de partir de la notion de valeur. C'est ce que j'ai tenté de faire dans un certain nombre de textes, dont les suivants :

- La fin de l'économie, De la création de valeur actionnariale à la destruction de valeurs communes, *Mélanges en l'honneur de François Silva*, éditions EMS, 2021
- Au-delà de l'ordre économique, le retour de la gratuité, *communication au 4^{ème} colloque international sur l'innovation, le management et l'entrepreneuriat, organisé par l'université de la Manouba, 17-18 décembre 2021, Hammamet/Tunis*
- L'idée de valeur : un concept mortifère, *Communication à la 27^{ème} université*

de printemps de l'audit social, Brest, 27 mai 2021, (Im)Pertinences, revue de l'Académie de l'Ethique, n°12, Hiver 2021-2022

3.1.3. En finir avec le mensonge

L'être humain, dans la société techno-industrielle, se trouve soumis chaque jour à des milliers, sinon des dizaines de milliers de mensonges. Ces mensonges lui sont tellement familiers qu'il n'y fait même plus attention. Parfois, il se rend compte de ce que sont des mensonges, parfois il s'y laisse prendre. Dans tous les cas, il s'agit de le manipuler, de l'influencer, de lui faire prendre des vessies pour des lanternes, d'obtenir de lui qu'il se comporte de la façon telle que les détenteurs du pouvoir de mentir souhaiteraient qu'il réagisse. Prendre son indépendance par rapport au « on » du village, c'est d'abord prendre conscience de l'énormité et de la généralité du mensonge.

Et pour commencer, le mensonge publicitaire. Il ne s'agit plus de m'informer de l'existence d'un produit ou d'un service qui pourrait m'être utile, mais de m'inciter, par des techniques éprouvées, à me le procurer, et ceci bien entendu au détriment d'autres possibilités d'utiliser mon argent. Le VPN qui me permet de logger mon identifiant de connexion à Internet dans un autre pays que ceux de l'Union européenne (un pays du Sud) m'affiche qu'en quatre mois il a bloqué 43801 publicités et traqueurs indésirables ainsi que plusieurs sites Web malveillants. Que dire du spectacle de la rue, de l'auditions des chaînes de radio, de la TV, des occasions que nous avons de « communiquer », ou plutôt, de nous laisser communiquer des messages intéressés.

Pour acheter, il faut en avoir les moyens. Voilà donc la grande affaire. Pour cela, il faut travailler. Pour travailler avec le maximum de profit, il faut avoir la qualification voulue, et donc, être en mesure de produire un diplôme supposé garantir la maîtrise de certaines compétences. L'on va signer un contrat de travail, le plus avantageux possible. Cela ne garantit pas à l'employeur que l'intéressé va mettre un maximum d'énergie dans l'accomplissement de la tâche qui lui a été confiée, qu'il ne va pas le plaquer dès que possible pour un emploi plus avantageux pour lui. Il lui faut donc convaincre le salarié qu'il est au mieux là où il est. L'employeur fera donc appel aux valeurs morales qu'il croit être celles du salarié : « esprit d'équipe », « valeurs partagées », « projet enthousiasmant », « autonomie », « possibilités d'initiative ». Il faudrait détailler ici tout le vocabulaire des consultants en ressources humaines (ressources qu'il s'agit pour l'employeur de se procurer au moindre coût). On parlera donc d'une « amélioration des conditions de travail », voire de « bonheur au travail ». On installera un babyfoot dans le hall devant le bureau du DRH (dont on sait que la porte toujours ouverte). Il s'agit de suggérer en permanence que l'intéressé ne peut rien attendre de mieux, que s'il rencontre un problème, dans ce monde lisse et sans aspérités, c'est sa faute et qu'il ne peut s'en prendre qu'à lui-même. Et si

vraiment, il n'est pas possible de faire autrement, l'employeur va lui promettre de pouvoir gagner plus. Mais pas immédiatement : il s'agira de participation aux résultats ou de possibilités d'une « évolution professionnelle » ; et enfin, enfin seulement, on évoquera une augmentation de salaire, concédée sous couvert d'une négociation avec les représentants du personnel.

Passons à la sphère politique. L'image du candidat s'étale sur les affiches, il enchaîne les passages à la télé, son programme se veut séduisant. Il s'agit pour le citoyen de se prononcer en faveur de celui qui lui paraît le plus proche de l'intérêt général et, subsidiairement, de ses propres intérêts. La démocratie a ainsi bon dos. Elle est en effet le masque aimable de comportements qui n'ont pas grand-chose à voir avec la recherche de l'intérêt général. Disons qu'elle constitue une mascarade. Le programme mis en avant afin de remporter l'élection, dès lors que celle-ci est remportée, sera vite oublié. Il s'agit pour l'impétrant d'accéder à un pouvoir convoité, puis de s'y maintenir, ce qui est une autre affaire. Son horizon se limite donc au temps de son mandat. Ses succès doivent être magnifiés, ses échecs dissimulés et leurs conséquences confiées à la sagacité de ses successeurs.

En attendant, il s'agit de communiquer. C'est là qu'interviennent les médias. Il s'agit pour les détenteurs du pouvoir politique de faire en sorte qu'ils soient contrôlés par des amis, c'est-à-dire par des oligarques qui trouvent intérêt dans la politique menée par les détenteurs de ce pouvoir politique. Et c'est ainsi que, pour quiconque ne veut pas s'en tenir à la propagande qui lui est servie en guise d'information, il est devenu extrêmement difficile de se tenir au courant de ce qui se passe de significatif, que ce soit dans l'espace national ou dans l'espace international. Ce n'est pas par hasard si je me suis équipé d'un VPN et d'un identifiant de connexion basé quelque part ailleurs dans le monde. Toute la difficulté en effet est, là encore, d'échapper à l'enfermement où l'on voudrait vous contraindre.

Imaginons une situation complexe, aux données peu connues mais aux enjeux d'une brûlante actualité pour les détenteurs du pouvoir. Ouvrons une chaîne de télé ou un journal. Ils diront tous à peu près la même chose, quelle que soit leur orientation (droite ou gauche), parfois même en des termes identiques. C'est qu'ils ont puisé leurs données aux mêmes sources, selon le même processus de contrôle. On y trouvera donc mêlés *fake news*, informations partielles ou partiales, faits bruts et commentaires « pédagogiques », silences (mensonge par omission), déformations (volontaires pour les uns, involontaires pour ceux qui les reprennent), interprétation selon un « narratif » jamais présenté comme tel, et tout ceci de telle sorte que quiconque se croit informé a de grandes chances de ne l'être pas et d'être manipulé en fonction d'intérêts qu'il ignore.

La désinformation est donc proportionnelle au degré de sophistication des moyens d'information. Il faut alors être animé par une attitude fortement volontariste pour varier les sources, échapper à la censure (d'où le VPN), évaluer le degré de fiabilité des unes et des autres, faire attention aux « experts » de

circonstance mis en avant par les médias, mesurer l'ampleur de ce que l'on ignore, élaborer des hypothèses, reconstruire un narratif qui ne sera pas celui qui vous est servi. Mais c'est là une démarche dangereuse car elle vous éloignera du lecteur docile du JT de 20h. Refuser le mensonge est un geste subversif. Il va plus loin que la mise en cause du dit du village et des croyances de quiconque s'en tient là. C'est se demander, au-delà, quel est le mensonge qui conduit au mensonge médiatique, au mensonge publicitaire, et aussi au mensonge politique.

Et d'abord, le dit économique. A la première page de ma thèse de doctorat d'État, soutenue avec succès devant le Professeur René Passet, hélas récemment décédé, je citais un économiste américain, le Pr. Jacob Viner : « l'économie, disait-il, c'est ce que disent les économistes ». L'économie, ce serait donc une redondance, bouclée sur elle-même. Et par conséquent, pour lui échapper, il convient de se demander comment « on » - le grand « on » qui anime les conversations sur la place du village - en est arrivé là.

Au commencement, donc, était Adam Smith et ses recherches sur la richesse, comme ceci a été dit plus haut. Avant lui, les économistes aujourd'hui reconnus comme tels ne le furent que *post mortem*. L'économie, comme discipline, n'existait pas, ou alors elle se limitait à la conduite matérielle de la maisonnée ; ce n'est qu'à la fin du XVIII^{ème} siècle qu'elle a été inventée en tant que discipline à part entière. Et donc, il est permis de dater cette apparition à la parution du livre d'Adam Smith. Adam Smith était, avec sa *Théorie de sentiments moraux*, d'abord un moraliste et un philosophe. On ne retiendra ici que la morale de sa fable de la fabrique d'épingles, qui a déjà été examinée plus haut. Les progrès de la productivité, grâce au progrès technique et au machinisme, joints à la liberté des échanges, permettront, voulait faire comprendre l'auteur, un surcroît de prospérité, et donc de bonheur pour l'Humanité. C'est de là que l'on en est arrivé à ce qu'elle est aujourd'hui devenue.

Le problème, c'est que le modèle économique libéral, tout autant que le contre-modèle marxiste, ne vaut que dans le cadre de certaines limites et d'une certaine vision du monde. Cette vision du monde, on la connaît : elle se fonde sur le progrès technique et la chrématistique. Ses points aveugles sont ceux-ci : l'ouvrier d'usine est-il vraiment plus heureux que son ancêtre l'artisan ? Et la néguentropie économique l'emporte-t-elle sur l'entropie qu'elle provoque en retour ? Cependant il faut aller plus loin : ce que dans ce qui suit l'on appellera le « paradigme économique » en est venu à s'imposer à tout le reste. Un emploi est jugé selon le salaire auquel il est payé, autant au moins que pour son intérêt propre. Le dirigeant d'entreprise est jugé habile ou non selon les résultats financiers auxquels il parvient. Le politicien est jugé sur la valeur de la politique qu'il mène, mesurée par le taux de croissance qu'elle a suscité. Chacun court après l'argent.

La transformation de la planète en fonction de ce paradigme est loin d'avoir été de soi. Il a suscité beaucoup d'opposition. Il a provoqué des guerres. Il a anéanti des cultures. Mais il est devenu une norme universelle. Or, c'est là

qu'il y a mensonge. Ne parlons pas de la promesse de prospérité et de bonheur, dont chacun pourra juger. Le mensonge, c'est l'idée selon laquelle l'argent constitue un équivalent universel. Cela revient à dire, en effet, que ce qui ne peut s'acheter n'a pas de valeur et n'a pas à être pris en considération. Cela seul existe ce qui est quantifiable. Le reste ne compte pas. Ce présupposé est d'une violence telle qu'elle devrait susciter un sentiment universel d'abomination. Il est proprement abject. C'est pourtant sur lui que se fonde la « vie économique ». Or, je pense, comme Mariana Thieriot-Loisel, qu'un beau lever de soleil vaut plus que n'importe quel prix qu'un marchand en voudrait donner. Ce qui compte, c'est ce qui ne se compte pas. Ce qui ne compte pas, c'est ce qui se compte.

Mais ces comptes eux-mêmes sont-ils justes ? Je suis économiste. Mes premiers travaux ont porté, pour le compte d'une organisation syndicale, sur les indices de prix, et donc j'en doute. L'outil, mis au point au lendemain de la Deuxième guerre mondiale et perfectionné depuis, consiste à calculer les prix à la consommation sur la base du budget du Français moyen. Le Français moyen est un être bizarre qui est propriétaire d'une moitié de son logement et locataire de l'autre. Il s'agit en outre de comparer pour lui le prix du moulin à café à manivelle d'hier avec le moulin électrique d'aujourd'hui. En bref, quelle que soit l'honnêteté des statisticiens qui le calculent, l'indice des prix est affecté d'une multitude de biais qui, tous, tendent à réduire le taux d'augmentation des prix. Or, c'est sur ce fondement qu'est elle-même calculée l'augmentation de la production nationale, c'est-à-dire le taux de croissance. Il en résulte donc que ce taux est systématiquement surévalué et qu'une croissance de 2% l'an peut en réalité dissimuler une décroissance de 2%.

Si maintenant l'on s'intéresse au contenu de cette « production de biens et de services », on constate qu'elle peut être, selon les cas, constituée de choses très différentes. Il peut en résulter qu'une baisse de la production industrielle soit plus que compensée par une augmentation du nombre des agents de l'État (visant par exemple à contrôler les conditions de production) et que ceci débouche ainsi, au moins statistiquement, sur une croissance positive. Cette augmentation du nombre des agents de l'État correspond-elle à une amélioration de conditions de vie ? Chacun en jugera, sachant là encore que les services échappent largement aux progrès de productivité sur lesquels se fonde le paradigme de la manufacture d'épingles d'Adam Smith.

C'est ce taux de croissance pourtant qui, les modalités de son calcul ayant été oubliées, sert de référence pour juger de la qualité d'une politique. Plus le taux de croissance est élevé, plus cela veut dire que la population navigue vers l'abondance – donc vers le bonheur – et que la politique menée par le Gouvernement doit être saluée comme une réussite, surtout si ce taux est supérieur à celui concernant le pays voisin. Bien entendu, les économistes savent que ce modèle peut être amélioré. Le taux de croissance ne correspond pas nécessairement à une augmentation du « bonheur national brut ». La hausse des prix à la consommation ne correspond pas forcément à ce que croit constater la

ménagère quand elle fait ses courses. Beaucoup de choses ont été écrites à ce sujet. Il faut observer cependant que leur notoriété ne dépasse pas de beaucoup le tirage de la *Revue française d'économie politique*. Ce système de repères – sous-évaluation de la hausse des prix et surestimation du taux de croissance – sert en effet le dessein des détenteurs du pouvoir – du pouvoir politique d'abord, et ensuite des intérêts économiques que cautionne celui-ci.

Il s'agit donc d'un mensonge. Mais il faut aller plus loin. Célébrer le taux de croissance comme l'objectif ultime que doit se donner l'État, c'est s'agenouiller au pied d'une nouvelle déité. Le culte de cette déité, les sacrifices qu'elle exige, la confiance qu'elle requiert, la mobilisation des efforts de toute la population en vue d'atteindre le Graal de la prospérité, constituent aujourd'hui la religion fondatrice de la modernité occidentale et techno-industrielle. Il n'est pas certain qu'elle suscite encore une foi religieuse sans partage. La mondialisation heureuse a du plomb dans l'aile. Ce qui est en cause ici, c'est non seulement l'hégémonie occidentale exercée par les États Unis pour le compte des Européens, mais le principe même de l'économisme issu de la pensée utilitariste d'Adam Smith et de ses successeurs.

A cela est venue s'ajouter l'apparition d'une nouvelle déité aux côtés de celle que nous connaissions avec la fée Économie, telle qu'elle tendait à s'épuiser et à épuiser ses charmes. Cette nouvelle déité, c'est l'« intelligence artificielle ». Je précise. Comme d'autres, que je suis un grand utilisateur de l'outil numérique. Je m'en sers pour traduire des textes, pour participer à des visioconférences ou en organiser, pour obtenir un résumé immédiat de ces visio-conférences, pour rechercher rapidement de la documentation, et même pour résumer certains textes. Voilà pour le côté positif, parce que ce n'est pas tout. Je dois, pour accéder à ma compagnie d'assurance ou une administration quelconque qu'il m'est absolument nécessaire de joindre afin de faire valoir mes droits, je dois, dis-je, me connecter à son site Internet puis, ayant indiqué mon « identifiant » et mon code secret (que j'ai bien entendu perdu, ce qui m'oblige à engager toute une procédure afin de le retrouver), suivre un « menu déroulant », ceci pour découvrir que mon cas n'a pas été prévu par l'algorithme et, au bout d'un bon quart d'heure, être « redirigé » vers la case départ. Toutefois, une voix féminine, impersonnelle mais toujours aguichante, m'apprends, alors que je me débats après m'être perdu dans ce labyrinthe digital, que tout ce dispositif a été prévu en vue d'une « amélioration de la qualité de service ». Et voilà où commence le mensonge informatique.

Ce mensonge commence par l'emploi abusif de certains mots dont le sens a été détourné. J'en prendrai trois :

1 - Il est partout question d'intelligence artificielle. Ceci invite à se demander en quoi consiste l'intelligence. Je proposerai donc la définition suivante : l'intelligence désigne la capacité d'un organisme vivant à anticiper une modification de son milieu vital afin de s'y adapter et, ainsi, de se maintenir en vie. Revenons ici à l'IA :

- elle consiste en un dispositif artificiel visant à produire un certain *output* en fonction d'un certain *input* moyennant un certain nombre de procédures précisément spécifiées,

- elle ne vise pas à survivre à une modification de son milieu mais à répondre à une requête dépourvue d'ambiguïté, d'une façon en principe reproductible,

- son « enrichissement » lui vient d'une impulsion extérieure, traitée par un certain algorithme, sans aucune possibilité d'échapper d'une façon créative au déterminisme qui lui est imposé par celui-ci.

2 - L'outil informatique est supposé être doté d'une « mémoire », ce qui entraîne une analogie avec la mémoire vivante. C'est oublier que la mémoire vivante ne consiste pas en un stockage d'informations mais en un rappel, lorsque les circonstances l'exigent, d'une expérience passée. La « mémoire » digitale consiste par contre en un simple stockage de *data* que l'algorithme ira rechercher dans ses fichiers sans pour cela prendre en compte la signification spécifique qu'ils peuvent avoir dans le cas d'espèce qui a entraîné leur recherche. L'IA peut donc aboutir à des résultats exacts (au moins à l'intérieur de certaines limites) mais ils sont toujours dépourvus de sens.

3 - Le fait d'évoquer la possibilité même d'un « dialogue » homme-machine est dépourvu de signification dans la mesure où tout dialogue porte sur les relations entre un humain et un autre humain (voire, dans une certaine mesure, avec un vivant non-humain), non sur la relation entre le vivant et l'outil qu'il utilise. Je ne dialogue pas avec ma tondeuse à gazon (et d'ailleurs, je n'en ai pas) ; je me contente de l'utiliser conformément à l'intention qui est la mienne et à son mode d'emploi. Évoquer un « dialogue » entre un humain et une machine revient à confondre le vivant avec le non-vivant et à réduire l'être humain au statut d'une machine. Or, tel est bien l'enjeu : réduire le sujet humain au seul statut d'appendice de la machine et de la méga-machine.

Le mensonge relatif à l'IA ne porte donc pas seulement sur l'équilibre des possibilités qu'elle offre et des servitudes qu'elle impose au sujet humain, mais sur la possibilité même d'existence de celui-ci au sein de la méga-machine. Or, il est à craindre qu'il soit, en tant que personne (avec son histoire et tout ce qui lui est propre), réduit à un « individu », perdu dans la masse, au même titre que le « français moyen » des statisticiens. Il n'existe plus qu'en tant que consommateur, salarié en charge d'une certaine fonction rigoureusement définie, agent de santé tenu de respecter un protocole très exactement défini par l'agence nationale de santé, enseignant chargé de la transmission de compétences moyennant un programme et une méthodologie précisément spécifiée (contrôles à l'appui), et ainsi de suite. Le sujet, avec ses états d'âme, les sentiments qui l'animent, le sens qu'il donne ou non à ceci et à cela, sa capacité à dialoguer avec autrui, à exprimer son expérience personnelle, à échanger des idées, à aimer, n'existent plus. Prétendre que la méga-machine est placée à son service constitue par conséquent un mensonge absolu. Elle représente, avec la monnaie, une autre

sorte d'équivalent universel. Dans cette perspective, un « conducteur de machine », selon la définition de fonction qu'il doit respecter, n'en vaut pas plus qu'un autre à partir du moment où il en respecte les prescriptions. La « chair à canon » sur le champ de bataille n'a pas besoin d'identité. Il y a, dans cette perspective, et comme le disait Günther Anders, « obsolescence de l'Homme ».

Et donc, revenons donc à cet équivalent universel. Il tient pour nul ce qui ne peut être quantifié. Peter Drucker, l'un des maîtres à penser de la gestion des entreprises, affirmait que « ce qui ne se calcule pas n'existe pas ». Le monde doit donc pouvoir être exprimé en unités monétaires. C'est bien d'un surcroît de prospérité en termes de monnaie qu'évoquait Adam Smith. Mais la monnaie aura eu, depuis deux cents ans, une drôle d'histoire. Vers le milieu du XIX^{ème} siècle, l'État avait eu l'idée, afin de financer certains « grands travaux » qui excédaient les possibilités d'une fortune isolée, de créer la « société anonyme ». L'actionnaire, selon cette formule innovante, par rapport aux vieilles « sociétés de personnes » qui étaient le résultat d'une association entre plusieurs investisseurs qui se connaissaient et partageaient les risques de l'affaire, détenait une part du capital qui ne l'engageait pas au-delà de la valeur mise, et qu'il pouvait revendre à tout moment, éventuellement en tirant un bénéfice de cette revente, parfois immédiate, le temps de mettre en œuvre un simple algorithme. Ce commerce des actions en vint progressivement à se développer sans rapport avec les biens qui en constituaient la contrepartie. Le *trader* d'aujourd'hui fonde sa réussite sur des algorithmes qui n'ont plus qu'un rapport très éloigné avec cette contrepartie, dont il ignore d'ailleurs la nature car la rapidité des opérations qu'il effectue ne lui en laissent pas le temps. L'activité financière, telle qu'elle surplombe et conditionne l'activité réelle, en vient ainsi à constituer une sorte d'hyper-réalité, une réalité nominale, qui existe par elle-même et qui a cessé de correspondre à l'objet quelconque sur lequel porte par ailleurs l'activité économique. D'où il résulte qu'il est possible de s'enrichir par le seul effet, habilement saisi au vol, d'une vague de spéculation. La vie économique, parvenue là, s'exerce dans un monde virtuel, un monde de pure convention, qui n'est plus celui dans lequel l'homme vit physiquement. Ce qui se passe dans le monde physique n'est plus que le prétexte de cette circulation, devenue autonome, d'un équivalent monétaire plus ou moins privé de substrat.

Mais il faut aller plus loin, et ceci nous ramène à l'outil digital. L'outil digital se fonde sur le traitement de quantités. Il représente l'ultime étape de cette « dématérialisation » de l'économie, et plus fondamentalement, de la société techno-industrielle. Le monde pourrait se traduire en lignes de code tout comme la vie économique peut se traduire par un cours en bourse, lui-même évalué, au terme de lignes de code. Et ces lignes de code parviennent à des résultats qui sont toujours d'une parfaite exactitude au regard des *data* sur lesquels ils se fondent et des opérations logiques auxquelles celles-ci ont été soumises conformément à une certaine logique, à un certain protocole et à certaines procédures. Mais cette exactitude est indépendante de tout degré de vérité dans la mesure où ces

opérations logiques se fondent sur des signes et non sur le réel lui-même. Et là se trouve peut-être l'ultime mensonge : celui qui nous fait prendre les signes pour le réel et confondre les grandeurs et les quantités avec ce qu'est la vie.

Dans l'existence de tous les jours, chacun se livre à ses occupations, qui le mettent aux prises avec le monde tel qu'il est autour de lui. Par exemple, il y a du soleil - alors que le bulletin météo avait annoncé de la pluie pour aujourd'hui. Il fait chaud, il fait froid, et ainsi de suite. Ceci a toujours existé, mais ce n'est pourtant pas dans ce monde-là que se meuvent les acteurs les plus décidés de la société techno-industrielle. Ce qui compte à leurs yeux, ce n'est pas le soleil qui m'éblouit au point d'avoir été obligé de baisser le volet de ma fenêtre, c'est le bulletin météo et les algorithmes sur lequel il se fonde, tel qu'il est diffusé par les médias entre deux « messages publicitaires » pour de la poudre à laver. La réalité, à leurs yeux et tels qu'ils s'efforcent de l'imposer, est une réalité d'un autre ordre. C'est une réalité réduite à sa dimension économique et à ses codes algorithmiques. Et c'est cette réalité seconde qui tend à s'imposer comme étant le dit du village et le cadre de notre manière d'agir tel qu'il nous est imposé avec notre consentement implicite, en même temps qu'à l'Humanité tout entière – au risque qu'elle y perde son humanité.

Or, cette réalité seconde est entièrement fondée sur le mensonge. Elle m'oblige à croire ce que « on » dit. Elle oblige les peuples soumis à croire ce que l'envahisseur leur impose de croire indépendamment de ce qu'ils sont dans la profondeur de leur histoire. Ce mensonge, cet oubli de l'être du monde, cette préférence donnée à un monde artificiel fondé sur des considérations et sur des intérêts qui m'échappent, je puis les accepter comme si cela allait de soi, tout en soupçonnant la catastrophe qui s'ensuivra pour l'Humanité et pour l'humanité. Mais alors, je cesse d'être moi-même pour n'être plus qu'un individu parmi d'autres dans la masse entassée sur la place du village ou, plus vraisemblablement, à l'écoute du « journal télé ».

Et je me dis ainsi que partir à l'aventure dans la forêt, c'est refuser un ordre mensonger afin de retrouver ce qui constitue la texture de l'existence. « L'aimant du monde nous mène dans ces directions que nous ne savions pas », écrit bellement Edouard Glissant¹. Il y va de l'être en mouvement que je suis, et il y va de l'être en mouvement de l'Humanité elle-même, de ce qu'elle pourrait être demain, dans son milieu vivant, dans sa propre vérité.

La perversion du pouvoir

L'exercice du pouvoir répond le plus souvent, pour celui qui l'exerce, à une finalité personnelle qui n'est pas celle qu'il met en avant afin de le justifier. Ce décalage est d'autant plus considérable qu'il y trouve davantage d'intérêt

¹ Edouard Glissant, *Philosophie de la relation*, Gallimard, 2009, p. 20.

personnel et qu'il s'exerce dans un cadre qui ne permet pas de contrôler correctement sa contribution à la finalité collective sur laquelle il prétend se fonder. Ce décalage, qui sera qualifié ici de « perversion du pouvoir », peut être inconscient ou consciemment assumé par l'intéressé ; et il peut être ignoré ou accepté, faute d'une capacité d'agir suffisante, par ceux et celles sur lesquels il s'exerce. La perversion du pouvoir, enfin, se trouve contrariée ou favorisée par le cadre institutionnel, légal, réglementaire et coutumier (éthique et « *common law* ») dans lequel il s'exerce.

L'exercice du pouvoir suppose non seulement qu'il soit légal, mais aussi qu'il soit légitime aux yeux de ceux et celles sur lesquels il s'exerce. C'est ce qui s'appelle l'autorité. Le titulaire de ce pouvoir (ou son dépositaire) doit donc mettre en avant des justifications fondées sur une finalité en termes de bien commun de la collectivité concernée et qui soit propre à lui assurer l'autorité qui lui est reconnue en ce sens. A défaut de celle-ci, le pouvoir est subi par ceux et celles sur lesquels il s'exerce. Cette raison officielle de l'exercer et la façon dont il s'en acquitte peuvent correspondre effectivement aux raisons personnelles qui animent celui qui l'exerce. Mais elle peut également s'en éloigner très sensiblement.

Cette raison officielle, souvent accompagnée d'une argumentation en ce sens, peut n'être alors qu'une mascarade. L'intéressé peut en effet s'abuser lui-même sur les intentions qui motivent son action. Elle peut être en outre un mensonge dans le cas où, loin de s'abuser lui-même, il se comporte ainsi par pur cynisme, avec l'intention d'abuser ceux et celles qui doivent l'être afin de lui permettre d'imposer ainsi son pouvoir en vue de bénéficier ainsi des avantages personnels qu'il en attend. Le cadre institutionnel se réduit alors à ses yeux à un système de contraintes et d'opportunités qu'il s'efforcera de manipuler au mieux de ses intérêts. Il s'agit là d'une subversion de ce cadre institutionnel dans la mesure où celui-ci trouvait sa légitimation dans la poursuite du bien commun (ou de l'intérêt général).

Cette analyse un peu théorique permet de mieux comprendre certains aspects importants de la vie économique et politique contemporaine et de son évolution :

- subversion progressive du cadre légal et institutionnel du pouvoir au bénéfice personnel de ceux et celles qui l'exercent,
- dévalorisation de ce cadre et tendance à une moindre légitimité des bénéficiaires du pouvoir,
- développement d'une forme de cynisme, venant des uns et des autres, au détriment de l'esprit des lois, des règles et des usages, qui se trouvent manipulés et dévalués au statut de simples instruments,
- domination des intérêts particuliers (souvent à court terme et toujours à courte vue) par rapport à l'intérêt général et à la vision large que celui-ci exigerait face aux grands problèmes nécessitant une action collective.

Globalement, il y a là l'origine d'une progression de la force brute, sous ses différentes formes et aux différents niveaux auxquels elle est susceptible de

s'exercer, au détriment des règles négociées afin de réguler les intérêts en, présence et faire prévaloir un intérêt supérieur à celui de acteurs en présence. Il en résulte que la préparation de l'avenir ne saurait être fondée sur de tels pouvoirs pour autant qu'ils sont fondés sur la mascarade et le mensonge.

3.2. Une pérégrination dans la forêt

**Retrouver ce que je suis
Laisser fleurir l'Être en moi
Cette profondeur de l'Être
Dans l'incertitude
De la Vie.**

3.2.1. Prendre possession de son intériorité

*Le multiple est illusoire. (...).
Le tout et le rien sont semblables.
La fin et le commencement sont deux mots dénués de sens.
Farid-ud-Din 'Attâr*

Voici un peu plus de deux mille ans, un Rabbi originaire de Galilée, à l'est de la Méditerranée, proclama à ceux qui voulaient bien l'entendre : « Je suis la Vérité et la Vie ». Cette formule a été depuis lors reprise à leur compte par les Églises chrétiennes. L'enchaînement logique aura été le suivant : Jésus aurait affirmé (Matthieu, ch. 16, v. 18) à l'un de ses disciples, Simon, qu'il serait le chef de la future communauté chrétienne. L'Église ainsi fondée représentant Jésus sur terre, il s'ensuit qu'elle détient « les clés » de la Vérité et de la Vie. Il s'agirait donc de respecter ses prescriptions pour être assurés du Salut dans la « vie éternelle ».

Telle est l'interprétation triviale de cette formule : « Je suis la Vérité et la Vie ». On observera seulement qu'elle assure le pouvoir de la hiérarchie ecclésiastique, à laquelle il suffirait pour le fidèle de simplement respecter les prescriptions qu'elle impose pour qu'il soit assuré du bonheur éternel. Cependant, il n'est pas pour autant définitivement certain que la mission qui aurait été, selon l'Écriture, confiée par Jésus à ce Simon-Pierre l'ait historiquement été. Les évangélistes, en effet, paraissent avoir accordé au moins autant d'importance à ce qu'il s'agissait pour eux de justifier et d'illustrer qu'à la vérité historique, dont ils avaient (ou n'avaient pas) connaissance ; et leur imagination, guidée par l'opportunisme, ne semble pas avoir été mince¹.

¹ Reza Aslan, *Le Zélote*, Gallimard col. Folio, 2015. Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, *Jésus après Jésus, les origines du christianisme*, Le Seuil, col. Points, 2005.

Faut-il pour autant rejeter la formule : « Je suis la Vérité et la Vie ». Il n'en est rien, à condition cependant de la considérer autrement. Mais cela suppose toutefois de s'attarder sur la signification des quatre mots qui la composent :

- Que faut-il entendre par « Je ».
- Que faut-il entendre par « être ».
- Que faut-il entendre par « Vérité ».
- Que faut-il entendre par « Vie ».
-

Alors, commençons.

Le « Je » occidental est un « je » individualiste, enfermé en lui-même indépendamment de ce qui est là autour de lui. L'illustration classique en est la formule de Descartes : « je pense, donc je suis ». A l'autre extrémité du monde, se trouve l'idée selon laquelle le « je » n'existe que par ce qui l'entoure et par le contexte dans lequel il se trouve jeté. C'est à cela que conduit, par exemple, la culture japonaise, qui est une invitation à « enfoncer le clou qui dépasse ». J'ai montré ailleurs comment Martin Buber ou Emmanuel Lévinas affirment, de leur côté, que le « Je » ne peut exister sans le « Tu » (Buber), et qu'il doit être recherché dans le regard de l'Autre (Levinas)¹.

Le « je », donc, ne va pas de soi. Il s'agit d'un produit culturel et il se construit peu à peu par intégration de pulsions et d'expériences qui meublent son inconscient et garnissent ses rêves. Dire « Je » est d'une suprême audace : qu'est-ce qui parle en effet en moi lorsque je prétends ceci ou cela ? Ce processus d'intégration et d'unification est le travail d'une vie et il est sans cesse à refaire, par inclusion progressive d'éléments nouveaux qui, parfois, viennent chambouler la construction à laquelle « je » était parvenu. Il s'agit donc d'un « je » instable, qui tend vers ce qu'il ne sait pas qu'il est, vers ce que ne peuvent exprimer que la poésie et la musique. Et ceci sans compter que ce « je » prend place à l'intérieur d'un « nous ». L'absence de ce « nous » représente une catastrophe. Le psychologue évoquera une socialisation ratée. Chacun pour soi. En l'absence de tout projet commun qui ferait sens et pourrait susciter l'engagement de chacun, le « je » alors ne trouve plus hors de lui matière à réagir, à s'appuyer et à se construire. Le développement du « je » implique l'existence d'un « nous ».

Le risque alors est qu'il en vienne à se diluer. Martin Heidegger l'a bien montré en désignant le « on »². Le « on », c'est ce que j'ai appelé ailleurs le « dit du village »³. Le dit du village, c'est un ensemble d'habitudes, de règles, implicites et explicites, de certitudes empruntées, de croyances non réfléchies,

¹ Hubert Landier, *L'un et l'autre, essai sur la médiation*, préface de Mariana Thieriot-Loisel, L'Harmattan, 2024.

² Martin Heidegger, *Être et Temps*, tr. fr. par François Vezin, Gallimard, 1986, ch. 5, § 35.

³ Hubert Landier, *Du dit du village à la parole de la forêt*, une vision transdisciplinaire de l'avenir de l'humanité, préface de Marc-William Debono, L'Harmattan, col. Interfaces et Transdisciplinarités, 2025.

que chacun se contente de suivre parce que « c'est comme ça » et que « c'est ça qui se fait ». Ce « on » conduit ainsi parfois à l'émergence d'un « soi » artificiel, une figure où se noie le « je » : se présenter par exemple comme « world HR general manager » de telle entreprise auquel le sujet (ou ce qui en reste) cherche à s'identifier. Il se laisse alors conduire, que ce soit comme touriste vaguement intéressé à ce qui lui est montré d'excursion en excursion, comme heureux possesseur du nouveau SUV « d'exception » que ne possède pas encore son voisin, ou comme téléspectateur passif du « journal de 20h ». L'individu, alors, n'est plus que le vague reflet de ce qui se passe ou de ce qui se dit autour de lui. L'esprit critique lui fait défaut et il s'indigne que l'on puisse penser différemment. Nombre de politiciens apprécient que se comportent ainsi leurs électeurs. Nombre de « managers » n'attendent que cela de leurs collaborateurs. Ce ne sont pas de tels individus qui s'en iront saccager les temples et en expulser les marchands qui n'ont rien à y faire.

« Je » ne se compte pas

« Je » désigne le sujet qui a conscience de vivre. Il n'a qu'une vie, qu'il essaye d'habiter comme il peut, au-delà des multiples contraintes et des multiples conditionnements qui l'affectent, consciemment ou inconsciemment. « Je » n'ayant qu'une vie, qui est la sienne, il en résulte que : un « je » plus un « je » n'égalent pas deux « je », car cette opération conçue à l'extérieur du « je » aurait pour effet de réduire celui-ci à un objet (et même à un objet quelconque), et donc de le détruire en tant que sujet vivant. C'est donc une absurdité.

Les sciences quantitatives ne peuvent donc pas porter sur la vie, mais ne peuvent concerner que ce qui soutient la vie. Elles ignorent le « je » et leur activité porte sur des objets. De même en va-t-il des sciences fondées sur des statistiques ou sur des algorithmes. Les statistiques portent sur des objets, ou sur des sujets réduits à l'état d'objets. Les algorithmes portent sur des fréquences et ignorent le territoire qu'ils auraient pour but de parcourir et de définir. Leur champ de calcul est pauvre par rapport à l'immensité et à l'incomplétude de la vie.

De même l'exercice du pouvoir, dans la mesure où il porte sur une multitude de « je » peut bien se conformer au respect d'une légalité formelle, il n'est pas pour autant légitime pour chacun des « je » sur lesquels il s'exerce. Antigone n'accorde aucune légitimité à Créon, quelle que soit la légalité de son pouvoir au regard des lois de la Cité. Le pouvoir peut chercher à enfermer « je » (à l'intérieur de barbelés, entre quatre murs, au-dedans de certitudes légales ou culturelles, ou encore, de dogmes religieux), ce n'est pas pour autant qu'il pourra enfermer le « je ». C'est ce qui s'appelle la liberté du « je » et c'est, pour celui-ci, ce qui compte vraiment.

Voilà donc pour le « je ». Passons maintenant à l'« être », ou à l'« Être ». Notre civilisation nous rend plus ou moins exclusivement attentifs à l'être-là, tel qu'il se trouve placé devant nos yeux, et auquel nous trouvons une utilité. Et du monde qui nous entoure, nous pouvons être enclins à ne prêter attention qu'à cela à quoi nous trouvons sens en termes d'utilité et à laisser le reste dans l'ombre. Or donc, il est permis d'affirmer qu'il s'agit là d'un enfermement du « on » lui-même, et non plus seulement de ceux qui le suivent. Et d'abord : cette chose qui est là devant moi ne me livre que son apparence, mais cette apparence résulte du regard intéressé que je porte sur elle, et cela compte tenu de ce qui compte pour nous en tant que membres du « on ». Et donc le marchand d'art ne verra d'abord du tableau, là devant lui, que le prix qu'il pourra en tirer. S'il est aussi amateur d'art, cela vient après ; ce n'est pas ce qui fonde la pratique de son métier, ou ne l'est que secondairement.

Ensuite, ce qui est là devant moi ne se limite pas à son immédiateté. L'être-là vient d'un passé et tend vers un avenir. Ce n'est pas le comprendre que négliger ce passé et cet avenir. Et cela pose deux questions :

- La première porte sur l'origine de l'Être. Par origine de l'Être, il faut entendre non pas l'évolution visible entre ce qui était là hier et ce qu'est devenu cet être là aujourd'hui - et qui peut être suivi pas-à-pas. C'est là ce qui s'appelle un « changement ». Il faut entendre par « origine » la profondeur ontologique de l'Être, cette autre dimension qui lui donne sa consistance.
- La seconde question porte sur le destin de l'Être. Vers quoi se dirige-t-il ? Quelle est, disaient les scolastiques de l'Occident médiéval, sa « cause finale » ? Et y a-t-il une telle cause ou n'est-elle que le produit du hasard ou d'un déterminisme aveugle ? Sur cela, notre savoir scientifique demeure à peu près silencieux : il nous entretient sur le processus qui a conduit à ce qui est là-devant. Il en décrit l'enchaînement, mais il ne saurait placer ce savoir et les hypothèses qu'il développe dans le cadre d'une vision du monde qui se situerait sur le plan ontologique et non plus sur celui de la manifestation de l'être telle que nous le voyons, directement ou par le canal de nos outils d'observation, tel ensuite que nous l'imaginons. Galilée mettait en avant une hypothèse intéressante, mais qui n'avait pas – et n'a toujours pas – le statut d'une certitude absolue. Bellarmin était donc fondé à lui demander un peu plus de modestie. Que « on » ait imaginé que c'est Galilée qui avait raison et que Bellarmin n'était qu'un « obscurantiste » représente donc la manifestation d'un enfermement dans un savoir scientifique culturellement enchâssé dans une culture qui n'est elle-même fondée que sur une interprétation particulière de l'Être. Or, il est d'autres niveaux de l'Être que celui que nous suggère le « on » généré par la civilisation techno-industrielle qui est la nôtre. On y reviendra un peu plus loin.

Venons-en à la Vérité.

Ce que nous considérons être vrai peut consister seulement en la certitude ou aux conséquences des certitudes qui nous ont été imposées par « on ». « On »

m'a longtemps affirmé que « j'irais en enfer si je n'allais pas à la messe le dimanche ». J'aurais pu m'en tenir là et cette certitude m'aurait alors tenu lieu de vérité. Je puis également me fier à ce qui se dit sur la place du marché de ce qu'il faut penser des Russes ou des Américains. Une telle conception de la vérité revient à la réduire à l'ensemble des préjugés dont chacun peut avoir connaissance dans le cadre de la communauté qui est la sienne. Il convient d'observer que cette conception de la vérité, dans la mesure où celle-ci se veut complète et indiscutable, constitue le fondement des conflits qui peuvent survenir entre une communauté et une autre, dès lors qu'elles font étalage de vérités différentes et contradictoires. Il faudra alors, afin de s'accorder, se situer à un autre niveau de réalité pour s'échapper de ces vérités tenues pour complètes et indiscutables par les locuteurs ou les acteurs en présence. Ceci est loin d'aller de soi et suppose, préalablement à tout effort de médiation, une quête personnelle douloureuse en termes de remise en cause de certitudes, qu'elles soient personnelles ou partagées avec le « on », et qui est sans cesse à approfondir sans aucune certitude d'aboutir à autre chose que de nouveaux questionnements.

Une seconde forme de vérité peut être qualifiée de vérité logique ou idéologique. Une certaine conception de la logique, d'inspiration platonicienne, admet que la vérité est la conclusion de prémisses admises elles-mêmes comme vraies au terme d'un raisonnement (ou d'un syllogisme) admis comme valide. Cette sorte de vérité est alors indépendante du contenu des items qu'elle met en relation. « Deux plus deux font quatre » indépendamment de ce que désignent les nombres mis en présence. Reste à savoir ce que désignent ces nombres et s'ils se rapportent à quelque chose dont l'être humain peut avoir l'expérience autour de lui. Une telle conception de la vérité la fait dériver du formalisme logique dont elle constitue l'aboutissement. Elle implique la cohérence de tout ce qui aboutit à cette conclusion qui sera tenue pour « vraie ». La question qui se pose alors est donc de savoir si la cohérence de ce raisonnement est pertinente par rapport aux objets qu'il met en relation.

La « vérité » se présente ainsi comme l'aboutissement d'une idéologie, c'est-à-dire d'un système holistique de compréhension du monde, communément admis par « on » et qui est propre à lui conférer un sens et à attribuer une signification à ce qu'en retient la perception que « on » en a, ceci au terme de critères d'appréciation jugés universellement et définitivement pertinents. Il n'est pas de civilisation qui ne soit fondée sur une idéologie ; c'est elle qui constitue le lien qui donne forme à la communauté. Ce peut être une idéologie religieuse, faisant appel à un nombre plus ou moins grand de déités ; ce peut être une idéologie philosophique, comme le système de Kant ou celui de Hegel ; ce peut être une idéologie politique, comme celle des « droits de l'homme » et qui met en avant l'idéal démocratique. Ce peut être, enfin, une idéologie économiste et scientiste telle que celle qui anime présentement l'Occident. Quelle qu'elle soit, l'idéologie se transforme vite en un système clos de certitudes adossées les unes aux autres de façon à former un tout cohérent, dont « on » pourra se recommander

comme relevant de l'évidence et du sens commun.

Il n'y a là aucun problème tant que ce système de compréhension du monde demeure compatible avec la réalité à laquelle il se rapporte et qu'il désigne d'une façon jugée correcte. Les principes de la « mondialisation libérale » allaient de soi voici peu encore pour quiconque s'en recommandait et s'y reconnaissait. Mais tout commence à aller de travers dès lors que ce système d'interprétation du monde entre en contradiction avec la réalité, et par exemple quand les ressources terrestres s'épuisent visiblement et que les pollutions se multiplient, empoisonnant la planète. Alors de deux choses l'une : ou bien le système idéologique se transforme afin de se reconstituer à un niveau de complexité supérieure intégrant les « bruits » (raréfaction des ressources, pollutions, etc.) qui lui parviennent de l'extérieur de façon à rétablir sa pertinence par rapport à ses conditions d'application ; ou bien il n'y parvient pas et il s'effondre. Chacun jugera de la situation dans laquelle se trouve aujourd'hui l'idéologie techno-industrielle. Et donc, la question qui se pose est la suivante : est-il possible d'échapper à la pression du « on » et à l'emprise du dit du village, tel que celui-ci débouche sur une vérité qui ne saurait être considérée ni comme universelle ni comme définitive ?

La réponse à cette question, telle qu'elle se pose à chacun, ne peut être d'abord qu'une réponse personnelle et c'est celle-ci qu'envisage Heidegger quand il désigne le *Dasein* comme devant tenter d'échapper au « on » en lequel il s'est trouvé jeté. La recherche de la vérité ne peut donc être alors qu'un acte personnel, au-delà du « dit du village » et qui entend lui échapper. La vérité n'est pas une chose objective qui pourrait être possédée une fois pour toutes et rangée avec d'autres certitudes dans une armoire bien close. C'est une dynamique. Mais ce n'est pas non plus une réalité purement subjective qui risquerait de se confondre avec une illusion. Réalité ni objective ni subjective ? Sans doute faut-il ici se situer à un autre niveau que le dualisme tel qu'il nous guide sans même que nous nous en apercevions. La vérité pourrait dès lors être considérée comme le produit de l'expérience personnelle d'une réalité transpersonnelle et donc communicable, au moins partiellement. Une vérité qui se découvre peu à peu, mais qui à certains ne se découvrira jamais, étant voilée à leur entendement par leur attachement au dit du village, à l'impératif du « on » et à la facilité qu'offre le « journal télévisé ».

Et voilà qui conduit à s'interroger sur ce que c'est que « la Vie ». La Vie n'est pas l'existence. Je puis exister, ici et maintenant, porteur d'une identité sociale, d'une histoire acceptée, d'un dessein assumé, mais ne pas vivre pour autant. Vivre, dira-t-on, c'est cheminer. Cheminer, c'est marcher de lieu en lieu, de découverte en découverte, ouvert à la surprise de ce qui nous est nouveau, à la joie de se laisser surprendre par la survenance de paysages jusque-là inconnus de nous, et ceci sans pour autant négliger les dangers du chemin, les obstacles à surmonter, les impasses à éviter, les mauvaises surprises desquelles se garder.

Ce cheminement, à tâtons dans ce qui nous est inconnu, plus ou moins

obscur, tissé de contradictions et de fantômes venus d'un passé lointain et inexprimable, n'est pas propre au seul être humain. Le petit chat découvre la vie et s'en va donner un coup de patte sur la truffe du gros chien qui dort paisiblement au soleil ; il cherche à savoir ce qui va se passer ; l'ayant appris, il ne recommencera probablement jamais ; mais il a compris quelque chose et il va maintenant s'en aller vers d'autres découvertes. Les humains aussi sont des animaux avides d'explorer et de découvrir. Et donc, quand ils ont renoncé à avancer, à se laisser surprendre, à s'indigner, à s'enthousiasmer, à s'émerveiller, c'est qu'ils ont cessé de vivre. Ils existent, ils sont là, peut-être en bonne santé, mais ils sont cessés de vivre.

Ici s'impose une observation. Les disciplines scientifiques, telles qu'elles se font entendre à notre époque, sont incapables de comprendre la vie. Elles peuvent nous livrer de précieuses informations sur les prérequis et les conditions de l'existence, nous aider, disent-elles, à « mieux vivre ». Mais elles ne peuvent pénétrer le cheminement propre à chacun. Elles peuvent décrire ce que c'est qu'une rose, les conditions propices à sa floraison, les effets d'une taille maladroite, mais elles ne peuvent rien dire de la rose qui est là, devant moi, à nulle autre pareille et dont je crains qu'elle ne se fane trop vite. Et c'est un effet de ce que j'ai appelé « l'aplatissement du monde » que d'imaginer que le chercheur puisse appréhender la vie, car la vie se situe à un autre niveau de réalité que la chose dont il examine les conditions d'existence et d'interaction avec d'autres choses.

La vérité face à la logique

La logique offre des aperçus fascinants sur ce qu'elle entend par « vérité ». La question initiale est la suivante : la vérité résulte-t-elle de la cohérence des propositions et des énoncés qu'elle met en relation ou résulte-t-elle, en outre, de l'adéquation entre ces énoncés et les réalités qu'ils désignent en dehors du langage par lequel nous les exprimons ?

Le logicien et mathématicien polonais Alfred Tarski, à cette question, propose une réponse distinguant le langage-objet, sur lequel portent les opérations de la logique, et le métalangage, tel qu'il surplombe ce langage-objet. « Tarski veut définir un prédicat de vérité qui s'applique aux énoncés d'un langage donné (...). Il formule deux réquisits que doit satisfaire toute définition de la vérité : elle doit être "formellement correcte" et "matériellement adéquate" »¹. C'est pour cela qu'il distingue ces deux niveaux de langage : celui dans lequel nous nous exprimons couramment – le métalangage - et celui moyennant lequel nous utilisons les opérateurs logiques. Se posent alors deux problèmes : celui des

¹ Mikaël Kozic, in *Philosophie de la logique, Conséquence, preuve et vérité*, textes réunis par D. Bonnay et M. Cozic, Vrin, 2009, p. 247.

conditions logiques de la correspondance entre l'un et l'autre et celui de la correspondance entre le métalangage et cela qu'il désigne. Ce qui le conduit à affirmer : « la vérité est une notion préthéorique ou intuitive, et l'objectif d'une définition de la vérité est de capturer cette notion préthéorique. C'est cela qu'exprime l'exigence d'adéquation matérielle, qui trouve son inspiration dans une intuition "correspondantiste" que Tarski fait remonter à Aristote »¹, ceci par opposition aux platoniciens, qui entendent se passer de cette correspondance. On notera que cette conception tarskienne s'oppose tout à la fois au platonisme, qui se passe de toute correspondance avec le réel, et au pragmatisme qui, partant du réel, constate que « ça marche », sans en rechercher le ressort logique.

Cette idée de « niveaux de langage », par ailleurs mise en avant en son temps par Bertrand Russell, rejoint bien entendu l'idée de niveaux de réalité telle que celle-ci constitue l'une des trois intuitions sur lesquelles repose la transdisciplinarité. Notons au passage que les guillemets qui, dans le présent texte, entourent nombre de vocables, reposent sur ce concept de « niveaux de langage ». Ce que contiennent les guillemets est d'un autre niveau que le texte où cela vient s'insérer. Notons par ailleurs que l'expression de la vérité est inséparable de son outillage sémantique et linguistique, ce qui exclut par avance toute valeur universelle qu'il serait tentant de lui attribuer.

Reste alors à déterminer comment peut être dite la vie. La vie, dis-je, se situe au-delà de l'étant-là-devant auquel nous sommes tentés de la limiter. Elle se situe également au-delà de la raison raisonnante par laquelle nous analysons « scientifiquement » cet étant-là-devant et qui en ignore les autres dimensions. Et donc, comment exprimer ce qui, ainsi, ne peut être dit selon le vocabulaire logique et conceptuel de la raison raisonnante qui est le nôtre dans les rues du village occidental et techno-industriel ? La réponse à cette question suppose de se porter à d'autres niveaux de réalité que celui-là où se tient la raison raisonnante. Et là se dévoilent de multiples façons d'exprimer ce qui ne peut être dit.

La première d'entre elles, puisqu'il faut bien lui donner un nom, est l'expression artistique. Contemplez cette toile de Georges de La Tour. Elle représente un sujet. Mais ce n'est pas ce qu'elle représente qui compte. Ce qu'elle tente d'exprimer, c'est autre chose, mais qui ne peut être dit, qui ne peut qu'être suggéré à travers les ombres que provoque la lumière d'une chandelle. Tout ce qui ne me dirige pas vers ce non-dit, me trouvant là-devant le tableau, a été effacé comme inutilement distrayant de ce que l'artiste veut exprimer. Ne reste que l'essentiel. Quelle serait la signification d'une toile de de La Tour si elle n'emmenait pas celui-là qui s'arrête devant elle vers cet autre niveau de l'être ? Et que dire encore de la musique, sinon qu'elle nous transporte vers cela qui

¹ Op. cit. p. 248.

importe mais qui ne peut être formulé par des mots ? Et comment donc imaginer que l'on puisse se comprendre, d'une civilisation à une autre, d'un temps à un autre temps, dans ce qu'a voulu dire l'artiste, sinon que l'on rejoint ce qu'il a voulu exprimer et qui nous est commun au-delà de ce qui nous sépare et peut-être nous divise, voire, nous oppose ? L'art dans son extrême diversité, porte l'être humain que je suis, ici et maintenant, vers ce qu'il y a de commun à l'Humanité d'une culture à une autre, d'un temps à un autre. Il rapproche, par-delà ce qui divise.

L'art conduit ainsi vers une autre dimension de l'être humain que nous appellerons, faute de mieux, la dimension spirituelle. Notre passé se perd dans l'ombre des lointains, par-delà les collines qui sont de nous bien connues. Comment donc dire ce passé et cela qui nous dépasse ? La raison raisonnante montre là ses limites et son impuissance. Elle ne peut dire ni d'où nous venons ni vers quoi nous allons ni ce que sont pour nous les réalités, vivantes et non vivantes, du monde qui est le nôtre. Il nous faut, pour dire cela, des images, des figures, des métaphores, des mythes que l'on se raconte sans toujours vraiment y croire et qui donnent sa signification à l'être vivant que nous sommes. Et ces images, ces figures, ces mythes, sont, dans leur expression à travers l'Humanité présente et passée, d'une infinie diversité, et cela tout en nous ramenant à ce qui fait son unité.

On ne saurait bien entendu les dire toutes : le Couple originel dogon, la Terre-Mère amérindienne, la Bharavad-Gîtâ indienne, le Ciel chinois, la déesse japonaise Amaterasu, le Panthéon grec, le Dieu barbu des Chrétiens et son angélogologie, l'infinité des divers noms d'Allah selon la spiritualité musulmane, en sont autant d'expressions, parfois poétiques, parfois dogmatiques. Et l'on ne saurait bien entendu, sans un inacceptable réductionnisme, affirmer quelle d'entre elles correspondrait à la « vraie foi » des Chrétiens ou des Musulmans et celles d'entre elles qui, selon eux, ne seraient que des idoles à brûler, c'est-à-dire tout le reste. Et donc, comment s'en sortir ?

Une première voie est celle qui a été formulée par les Ismaéliens : « Dieu n'est pas Dieu est ». Indécision radicale. Le dieu que nous imaginons ne peut être Dieu ; mais Dieu ne peut pas ne pas être. Ici peut se glisser la formule du Tao : « la voie qui se dit la Voie n'est pas la Voie ». La seconde possibilité est de se tourner vers les premiers mots de la Torah hébraïque à condition d'adopter la traduction d'André Chouraqui, non celle qui aura été imposée par des générations d'interprètes qui étaient plutôt des commentateurs inspirés par leur dogme que des traducteurs attachés à la lettre du Livre et à ce qu'il signifie :

« *ENTÊTE Elohims créait les ciels et la terre* » (*Genèse, 1.1*)

Et donc, retenons d'abord ceci : Elohims est un pluriel. Il n'est pas un dieu unique, qui exclurait tous les autres ; il est un dieu pluriel, qui englobe tous les autres, laissant chaque communauté choisir le nom qui lui convient. Et ainsi le Peuple juif s'abstiendra de donner un nom au Dieu qui est le sien, YHWH – un nom imprononçable et conçu pour être imprononçable, non exclusif d'autres

noms, ailleurs à travers le monde. Et ceci, ensuite : « Entête ». Ce n'est pas de la création qu'il s'agit ici mais du statut du texte qui suit, et du caractère allégorique de la description qui est donnée ensuite de l'origine de la terre, du vivant et de l'Homme.

Il s'agit là d'une vérité qui se veut inclusive, et non exclusive, d'une vérité qui est à redéfinir chaque fois que se dévoile une autre façon de la concevoir, d'une vérité qu'aucun langage du monde ne peut contenir, comme l'affirme la démarche apophatique. Et donc, cela conduit à s'interroger de nouveau sur ce qu'il faut entendre par cette idée de « vérité ». La vérité ne peut résulter de la seule démarche raisonnante, elle ne peut être réduite à une voie qui rendrait par avance fausses toutes les autres, elle ne peut être non plus réduite à une réalité « objective », extérieure à toute forme de subjectivité, elle ne peut être tenue pour définitive dans la représentation que l'on s'en fait ici ou là ni dans l'expression que chacun en propose. Et donc, qu'en reste-t-il ?

Ce qu'il en reste, c'est la possibilité d'une quête personnelle, c'est-à-dire d'une démarche résultant d'un choix, d'une responsabilité vis-à-vis d'abord de soi-même, un cheminement jamais achevé et qui ne s'interrompt que pour verser dans l'erreur de certitudes stériles. Ce cheminement dans l'incertitude, pourtant, dispose d'un orient. Ce n'est pas un cheminement à l'aveuglette dans les sentiers obscurs de la forêt. Quelque chose pointe à l'horizon vers lequel chacun se dirige et qui est de lui-seul connu ; cet horizon, s'il s'en rapproche, lui permet d'affirmer de lui-même, pauvre voyageur cherchant à s'orienter : « Je Suis la Vérité et la Vie ».

3.2.2. L'épreuve du *Nigredo*

Ce qui donc est aujourd'hui en cause, c'est la vie, et la possibilité même de la vie sur terre. « Ce n'est qu'en prenant soin les uns des autres que nous parviendrons peut-être à relever le défi immense que doit affronter l'humanité. (...). Une sagesse nouvelle peut encore s'inventer »¹, postule un juriste devenu chamane. Il nous faut « sortir du huis clos », affirme Baptiste Morizot, car « une fois le vivant avili ontologiquement, c'est-à-dire considéré comme doté d'une existence de second ordre, de moindre valeur, de moindre consistance, donc transformé en 'choses', l'humain s'est trouvé seul à exister vraiment dans l'univers »². Et Morizot, le pisteur de loups, d'ajouter la nécessité de « nous faire sentir et vivre comme vivant parmi les vivants, comme eux pris dans la trame, partageant des ascendances et des manières d'être vivant, un destin commun, et une vulnérabilité mutuelle ». En bref, « ce dont il s'agit ici, ce n'est ni plus ni moins qu'une transformation de notre compréhension de nous-mêmes : car le

¹ Iwan Asnawi, *L'esprit de la Jungle*, PUF, col. Nouvelles terres, 2019, p.123.

² Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant, enquête sur la vie à travers nous*, Babel, 2022, p. 37. Voir aussi Eduardo Kohn, *Comment pensent les forêts, vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Zones sensibles, col. Points, 2017.

souci politique des interdépendances écologiques n'est pas qu'une stratégie pour réagir à la crise écologique systémique, c'est aussi l'expérience d'une autre réponse à la question de savoir qui nous sommes, c'est-à-dire de quoi nous sommes faits »¹.

La technoscience contemporaine se fonde sur une ontologie implicite qui réduit l'Être à ce qui est là-devant. Elle se trouve entièrement tendue vers le « progrès », c'est-à-dire le dessein qu'elle assigne à l'Homme. Elle ne voit, dans le monde, que des choses utiles. Le reste ne compte pas. Ancrée dans l'immédiateté, le regard tourné vers le futur, le passé a cessé d'exister pour elle. Lui aussi est devenu plus ou moins inutile. Il cesse d'être le lieu d'où nous venons en tant qu'humains, duquel nous sommes issus, cela pour se limiter à un réservoir dans lequel puiser ce qui peut l'être quand ceci est nécessaire. Le passé n'est plus un reliquaire, mais une carrière de matériaux. Les traditions et les savoirs traditionnels sont réduits à l'état d'archaïsmes « dépassés » par le « progrès » que représentent les technosciences telles qu'elles sont été portées depuis cinq siècles par l'Occident. Si ces choses venues du passé demeurent, c'est à titre de curiosités ou d'attractions touristiques.

Que donc l'Occident soit en crise, que la « mondialisation heureuse » ait fait long feu, il n'est pas nécessaire de le redire ici. Ce qu'il importe de souligner, en revanche, c'est que l'idée de « développement durable », ou de « croissance sobre », ou d'autres encore, ne sont que des palliatifs destinés à préserver l'ordre existant et à nous dispenser d'une réflexion plus poussée. Or, ce qui demande à être rejeté, de la religion contemporaine du progrès, c'est la croyance selon laquelle le monde tel qu'il est et la vie telle qu'elle nous est donnée pourraient être maîtrisés par le seul recours de la raison et de ce que l'Homme s'efforce de construire afin de s'imposer à ce qui lui est extérieur. Le monde, en effet, est plus vaste que ce que peuvent contenir nos crânes étroits. La conscience humaine ne serait pas sans le monde plus vaste d'où elle tente de se dégager. « Nous ne sommes jamais en mesure, affirme Jung², d'indiquer la manière dont, en définitive, le monde en lui-même est fait », et la conscience que nous en avons plonge dans un inconscient qui nous échappe.

Cet inconscient, l'Homme contemporain cherche à la refouler, ou à s'en débarrasser. Et pourtant, il est là. Or, il ne parvient plus à le canaliser, ou à l'exorciser, en donnant à ses pulsions une forme qui permettrait de les entrevoir. L'animiste africain laisse venir de la forêt sacrée des masques porteurs d'esprits en lesquels il se reconnaît. Le mystique hindou donne une image des forces dont il sait qu'elles existent, bien qu'échappant aux sens. Le Chrétien orthodoxe baise l'icône de la Vierge ou du Pantocrator. Le Grec ancien se racontait la vie des dieux en lesquels se reflétaient ses propres passions et dont il savait bien qu'ils n'étaient qu'une transposition. Mais cela, l'Homme contemporain, réellement

¹ Op. cit., p. 275.

² C. G. Jung, *Les racines de la conscience*, tr. fr., Buchet/Chastel, le Livre de poche, 1990.

contemporain, le rejette comme étant la manifestation d'autant de superstitions que vient contredire la raison sur laquelle il prétend s'appuyer. Et c'est ainsi qu'il se trouve à court d'images, de symboles, qui lui permettraient de dire ce que la raison lui interdit d'exprimer mais qui cependant est là en lui. Et lui échappe ainsi ce qu'il est en profondeur, en-deçà et au-delà de ce que lui désigne la raison sur laquelle il se fonde, débarrassée, croit-il, de ce qui serait irrationnel et qui, ainsi, lui échapperait. En termes transdisciplinaires, on dira qu'il ne parvient plus à se tenir à d'autres niveaux de réalité que celui des théories qu'il formule à partir de ce que lui inspire la « raison », ni même à les imaginer.

Et pourtant, même en Occident, il n'en a pas toujours été ainsi. En témoignent les débats, rappelés plus haut, entre Bellarmin et Galilée, et entre Kepler et Newton. Bellarmin refuse, à juste titre, d'admettre la théorie de Galilée comme « vraie », définitivement vraie, indépendamment de l'ensemble du Logos de l'époque. Il ne lui reconnaît que le statut d'hypothèse, certes séduisante, mais qui n'est qu'une hypothèse, contrairement à ce que prétend Galilée, avide de publicité et de financement pour ses télescopes, qui se fait gloire d'avoir « découvert la vérité ». Kepler refuse l'ontologie de Newton, qui réduit la Divinité au rôle purement mécanique d'un horloger. Ainsi se produit ce divorce entre le savoir scientifique et le savoir venu de la tradition. Et Galilée et Newton, l'ayant emporté sur Bellarmin et Kepler, d'affirmer désormais que ce sont eux et leurs semblables qui détiennent la vérité, non plus les porteurs de savoirs traditionnels, désormais qualifiés d'obscurantistes. C'est donc, pour sortir de l'impasse contemporaine et de la catastrophe vers laquelle se dirige l'Humanité, vers ces savoirs traditionnels, d'avant le XVII^{ème} siècle de notre ère, qu'il conviendrait de se tourner, à une époque où l'ésotérique et l'exotérique ne faisaient pas l'objet d'une claire distinction.

Parmi les grandes traditions ésotériques, on retiendra ici celle des alchimistes. Il est de bon ton, dans le dit du village contemporain, de présenter l'alchimie comme un tissu d'absurdités et une manifestation d'obscurantisme. On notera au passage qu'il s'agit là d'une manifestation de cette tendance de l'homme technoscientifique à rejeter comme dépourvu de sens ce qu'il ne comprend pas et qui ne lui convient pas. Ce qu'il ne comprend pas, dans le cas de l'alchimie, c'est cette indivision entre l'interne et l'externe, entre le fait matériel et le fait immatériel, entre l'esprit et le corps. Or, vouloir transformer un métal vil en or, pour l'alchimiste, ne se réduit pas une opération matérielle de transsubstantiation, même si certains d'entre eux ont pu croire cela possible. Il s'agit, au fil de patientes opérations, d'aller d'un état à un autre état de l'être, cet état n'étant pas tant celui de la matière que celui de l'âme. Vouloir s'en tenir à la production de matière précieuse, tel l'acier au sortir d'un haut-fourneau, c'est donc n'y rien comprendre à la démarche de l'alchimiste dans la mesure où la discipline qu'il s'impose vise, tout autant qu'à une transformation de la matière minérale, à se transformer lui-même.

En tant que tradition non seulement occidentale, mais égyptienne,

grecque et peut-être même chinoise, l'alchimie ignore en effet la distinction entre le dedans et le dehors. Le dedans s'exprime à travers le dehors et le dehors exprime le dedans. Ainsi ce texte daté de 1619, que cite Jung :

Si l'on te présente un tableau noir et un tableau blanc, et que l'on te demande lequel des deux, à ton avis, est noir et lequel est blanc ; si la connaissance des deux couleurs distinctes ne préexistait pas en toi, tu saurais seulement débattre péniblement devant moi les questions qui t'ont été posée, à partir des objecta ou tableaux simples et muets, puisque la connaissance ne peut pas reconnaître d'elle-même à partir des tableaux (qui sont muets et morts) mais prend son appui et sa source dans le savoir inné en toi et exercé chaque jour. Sans doute les objecta (comme on l'a déjà pensé) meuvent les sens et leur font connaître que la connaissance ne leur livre pas du néant, mais elle doit provenir du dedans de celui qui connaît, et la science de telles couleurs vient de celui qui juge et sort de lui¹.

Et donc, ce point essentiel ayant été précisé, on retiendra que la démarche de l'alchimiste comporte trois phases : l'Oeuvre au noir (le Nigredo), l'Oeuvre au blanc (l'Albedo) et l'Oeuvre au rouge (le Rubedo)². Or donc, commençons par le Nigredo. Voici ce qu'en dit l'ésotériste Jean Biès :

L'alchimiste descend donc dans sa profondeur (interiora) pour passer en revue ce qui s'y trouve, le diluer, le délier. Il accomplit une descente, une "catabase", dans l'angoisse de l'analysis ; pour dénombrer et et dévisager les "péchés capitaux", dit le Livre de la Sainte Trinité, les passions, pulsions, instincts, désirs (inferiora), allant, écrit Ibn Arabî dans le contexte alchimique qui est le sien, jusqu'à "devenir un animal sans restriction".

Ce démembrement du moi, cette mort au moi, c'est ce que signifie déjà le travail devant l'athanor, exigeant une vigilance épuisante. Les forces vitales, les fonctions psychiques sont attaquées de toutes parts durant ces jours et ces nuits où surveiller la fusion, peser les métaux, doser les mélanges. Le moi se trouve déjà déstabilisé, perdant ses points d'appui, ses repères, jusqu'aux confins de la mort. Les dissociations qu'il subit peuvent entraîner des troubles psychiques de toutes natures, réduire aux seules fonctions végétatives, comme l'indiquent certains symboles : boue, excréments, ossements rongés par les corbeaux, etc.

Mort au moi, disons-nous, qui détache l'alchimiste de son existence, des jeux du mental, des fantasmagories du paraître, le rend cruellement

¹ C. G. Jung, op. cit., pp. 229-230.

² Je me fie, dans ce qui suit, à ce qu'en dit Jean Biès dans *Les Alchimistes*, Éditions su Félin, 2000.

conscient de l'échec de ses travaux ; Tandis que les autres sont inconscients de leur état par ignorance, infantilisme, dans une fausse allégresse se croient exemptés de "problèmes". (...). Cet état de désagrégation dont il ignore encore qu'il sera le point de départ vers sa renaissance, culmine dans un état particulier, la "mélancolie".¹

Laissons ici de côté la variété et la richesse inépuisables des images, des métaphores et des archétypes auxquels se réfère le discours alchimiste. Il s'agit de celui de son époque. Allons donc à l'essentiel, dans le vocabulaire qui est le nôtre :

1 - Le Grand oeuvre porte à la fois sur la manipulation des métaux et sur l'intériorité de l'alchimiste. Il ne saurait s'agir, soit d'une action portant sur des objets extérieurs à la personne de l'alchimiste, soit d'une action qui porterait seulement sur sa propre *psyché* ; la dimension extérieure et la dimension intérieure se confondent. Il faut, pour le comprendre, renoncer au dualisme qui, pour l'Homme technoscientifique, semble aller de soi : ou bien agir sur le monde qui nous entoure, ou bien agir sur soi-même. Or, si l'on envisage l'avenir de l'Humanité, ceci est de la plus grande importance. La tentation est grande, en effet, de s'en remettre à l'action sur le monde extérieur (promotion du « développement durable », par exemple) pour provoquer la métamorphose en « l'or » recherché. C'est une erreur grave si rien ne bouge en l'intérieur de la *psyché* elle-même, des pensées identiques aboutissant à des solutions identiques. Mais c'est une autre erreur que d'imaginer que la métamorphose intérieure suffirait à changer le monde extérieur et à enrayer sa marche vers la ruine. « Je me suis construit en construisant des temples », fait dire Paul Valéry à *Eupalinos, l'Architecte*. Et de même, pour le jardinier, le travail de la nature est-il une méditation tout comme le fait de peindre pour l'artiste ou d'écrire pour le romancier.

2 - Ce « travail », à la fois sur la matière et sur soi-même, est un dur travail. Il se heurte à de la résistance. La matière résiste aux fusions et aux mictions que lui fait subir l'alchimiste. Cela prend du temps et il doit s'y prendre parfois à plusieurs fois, tâtonnant d'erreur en erreur, ignorant s'il parviendra à ses fins. Mais il ne s'agit pas seulement de chimie. La résistance est également une résistance en lui-même. Des certitudes s'effondrent, et elles doivent s'effondrer pour laisser place à autre chose. L'alchimiste, ainsi travaillant dans son obscur laboratoire, entouré de mystère, est seul avec lui-même et avec le plomb ou le mercure qu'il cherche à transformer. Personne ne peut l'aider en cela. Et ce à quoi il parvient est largement incommunicable, comme le démontrent à l'envi les grimoires où il tente d'exprimer son expérience tout en en conservant le secret à l'abri des ignorants qui s'en moqueraient ou l'utiliseraient à mal escient. Il ne peut alors s'exprimer que par une multitude de vocables polysémiques, par

¹ Op. cit., p. 181.

analogies, symboles et métaphores. Ce qu'il risque, c'est de n'être pas compris. C'est pourquoi il lui faut apprendre à se protéger. Il encourt toujours le risque d'être considéré comme un sorcier. Risque toujours actuel : il est toujours imprudent d'affronter la *doxa* « politiquement correcte » et c'est ainsi pourtant que la transformation collective peut espérer advenir.

3 - L'étape du Nigredo est d'abord un « démembrement », c'est-à-dire, pour employer un terme plus contemporain, une déconstruction. C'est aussi une descente dans l'obscurité, l'obscurité des commencements en même temps que de notre inconscient. Tous se disperse, tout s'embrouille. Mais c'est aussi une rencontre avec l'inattendu et l'indicible, avec ce qui échappe à sa conscience et au dit du village. L'alchimiste s'est perdu dans son labyrinthe ; dans l'ombre, il découvre en désordre ce qui lui échappait. S'il s'en tient là, il sombre dans la « mélancolie ». Il lui faut donc à toute force avancer. Ce que peut-être il ne sait pas, c'est que c'est là une étape nécessaire de sa recherche. Il lui faut en effet se débarrasser des préjugés qui l'encombrent comme autant de scories. Cela ne va pas de soi. Elles lui collent à la peau, elles résistent à l'arrachement. Il s'agit pourtant d'une épreuve indispensable s'il veut progresser dans sa quête, tant matérielle qu'intérieure. C'est cet arrachement, ce démembrement, qui le conduiront à la deuxième étape du Grand oeuvre : l'Albedo.

Et voici ce qu'en dit Jean Biès :

A un premier degré, l'Albedo est oeuvre de réconciliation des dualités contraires, des tensions qui se nouent et se dénouent, s'enfantent et se détruisent l'une l'autre. (...). A un second degré, l'Albedo est oeuvre de réintégration : elle ramène les éléments à leurs symboles et à leurs archétypes. Comme elle est intermédiaire entre l'oeuvre initial et l'oeuvre final, et joue un rôle de médiation, son domaine correspond aussi à un inter-monde entre esprit et matière. (...). Ce qui est sûr, c'est que l'Albedo est rupture de niveau¹.

La transdisciplinarité se reconnaît en cette description - et ce n'est pas un hasard si Jean Biès cite par ailleurs Stéphane Lupasco dans son livre. Ce qu'il faut comprendre, en effet, c'est que par rapport au Nigredo, le Rubedo, qui suit l'Albedo et constitue l'aboutissement au moins provisoire de la démarche, se situe à un autre niveau de réalité et que l'Albedo se trouve à la transition entre ces deux niveaux. Je prendrai ici le passage de l'Empire romain au Moyen-âge occidental. Dans les décennies qui précèdent le sac de Rome par Alaric en 410 de notre ère, les déchirures s'accroissent, le trouble s'installe, à la fois sans la réalité extérieure et dans les esprits, les contradictions se multiplient, l'insécurité gagne sans cesse du terrain. Ce n'est que lentement que va s'installer une réalité différente, qui ne trouvera sa stabilité que de nombreux siècles plus tard. Mais

¹ Op. cit., p. 185.

l'essentiel est là :

- cette transformation ne consiste pas seulement en un changement des institutions existantes ; il s'agit aussi d'un changement dans la façon dominante de concevoir le monde ; le monde antique et son panthéon de divinités venues de partout dans l'Empire a laissé place à la croyance en le Dieu unique des Chrétiens ; les lieux de pouvoir se déplacent ; d'anciens matériaux de construction font l'objet d'un réemploi dans un édifice spirituel, culturel, politique et social dont la structure est pourtant entièrement différente.

- ce passage d'un moment de l'Histoire à un autre aura été difficile. Beaucoup n'en comprennent pas la portée ; ce qu'ils voient, c'est que le collecteur d'impôts impérial a cessé de passer et que le préfet a laissé place à un évêque. Elle donne lieu à de furieuses controverses, qui amplifient les contradictions matérielles. Ce qui était interdit devient obligatoire et inversement. Le pluralisme religieux et le centralisme politique laissent place à un centralisme religieux et à un pluralisme politique. Ce n'est plus au nom de l'Empereur que s'effectuent les conquêtes mais au nom de « la vraie foi ».

- au terme de cette période de transition qui va du bas-empire à ce qu'on appellera le haut moyen-âge, les modes de pensée ne sont plus les mêmes. Platon et Aristote reviennent en force, s'amalgamant au dogme chrétien en une synthèse originale qui formera désormais le cadre des débats d'une université à l'autre. Ce n'est que bien plus tard, à partir du XVI^{ème} siècle qu'apparaîtront les fissures qui conduiront à un nouveau Nigredo, à une nouvelle tentative de synthèse qui aura conduit de glissement en glissement à la situation où se trouve aujourd'hui le monde, avec son mélange de préjugés et d'incertitudes.

On en tirera la conclusion suivante : c'est une illusion majeure que d'imaginer que la sortie de l'impasse dans laquelle se trouve aujourd'hui engagée l'Humanité puisse se faire à moindre coût, sous la direction éclairée des institutions existantes et dans le cadre du mode de pensée qui nous semble aller de soi. Le dit du village, tel qu'il est professé par les pouvoirs institutionnels, représente au contraire l'obstacle majeur à toute véritable transformation. Tout détenteur d'un pouvoir, aussi minime soit-il, se préoccupe d'abord de le conserver et, pour cela, son horizon se limite à un horizon rapproché et familier. On ne saurait lui reprocher, mais il s'agit là clairement de la limite de sa capacité à modifier le cours des choses au-delà de cet horizon restreint.

Ce dit du village, qui fait obstacle à un changement qui serait autre chose que le rafistolage de l'existant, s'en tient à l'être-là matériel et à un progrès qui tend à nier la dimension intérieure de l'Être, et notamment de l'être humain. Il s'en tient à la surface des choses et tend à refouler de la conscience tout ce qui lui vient du passé à la fois morphogénétique, culturel et personnel de l'Être, ceci désignant tous les mythes porteurs des grands archétypes qui structurent l'être humain. Ainsi, selon Jung encore :

L'archétype est tout d'abord bien moins un problème scientifique qu'une

question immédiatement pressante d'hygiène mentale. Même si nous manquions de toutes les preuves de l'existence des archétypes et si tous les gens intelligents nous démontraient de façon convaincante qu'il ne peut absolument rien exister de semblable, il nous faudrait pourtant les inventer afin de ne pas sombrer dans l'inconscience de nos valeurs les plus hautes et les plus naturelles. Si, en effet, elles tombent dans l'inconscient, la puissance élémentaire d'expériences originelles disparaît avec elles. (...) ; Nous sommes bel et bien ligotés à la ratio humaine et condamnés dès lors à croire exclusivement ce qui est raisonnable. (...). La déesse Raison étend une lumière trompeuse qui n'éclaire que ce que l'on sait déjà, mais qui recouvre d'obscurité ce qu'il serait par-dessus tout nécessaire de savoir et de rendre conscient¹.

Volonté d'ignorance de ce qui se cache dans l'ombre, en deçà de la surface du monde tel que nous le voyons, enfermement dans le déjà-là que nous décrit la science rationaliste : voici que cette négation du sacré débouche sur la création d'une nouvelle déité, à savoir la Déesse Raison. Mais alors que penser d'une telle conception du monde ? Voici ce qu'en dit Jung :

Non seulement une conception du monde ou une organisation sociale qui sépare l'homme des images primordiales de la vie n'est pas une civilisation, mais c'est en outre une prison ou une étable².

C'est cette conception du monde, pourtant, qui a conduit là où l'Humanité se trouve aujourd'hui. Ce n'est plus une civilisation. Il ne s'agit plus que des décombres d'une culture qui se perd progressivement dans l'oubli et que les détenteurs du pouvoir au sein du village s'efforcent de confiner dans des musées et des conservatoires bien clos sur soi, laissant place à une multitude d'idéologies tout aussi éloignées de la vie les unes que les autres. C'est pourquoi la dimension intérieure, en prévision de l'avenir, doit aujourd'hui être valorisée par rapport à la dimension « scientifique » et à l'emprise qu'exerce celle-ci sur la société techno-industrielle. Et c'est pourquoi aussi il importe de se tourner vers les différentes traditions qui sont, aujourd'hui encore, porteuses de cette intériorité de l'Être, non pour s'y tenir comme dans un dogme mais afin d'y rechercher les racines de ce que pourrait être demain une vision renouvelée de l'Être de l'Homme. C'est ce qu'on appellera ici, face à la démarche scientifique dominante, la nécessité d'une démarche poétique.

La raison scientifique se fonde sur le dénombrement et sur les quantités. « Une rose plus une rose font deux roses ». Le dénombrement exige le passage par la création de catégories, de genres, de classes, d'espèces comparables les uns

¹ Op. cit., p. 129.

² Op. cit., p. 130.

aux autres, et donc de définitions et de concepts. De cela, les logiciels informatiques sont parfaitement capables. Il suffit de leur proposer des vocables qui soient absolument purs de toute connotation et de toute ambivalence. La démarche poétique est autre : elle se fonde sur la perception d'images. « Cette rose que voilà, tout juste déclore », ainsi que l'évoque Ronsard, n'est semblable à aucune autre et lui rappelle la femme bien-aimée. Cette image, telle qu'elle s'impose à moi comme d'une évidence, ne peut être dite. Je dois, pour la décrire, avoir recours à des modèles et à des approximations.

Ces modèles, ce sont les archétypes, tels qu'ils s'expriment à travers les mythes que reprennent à leur façon les enseignements religieux. Ronsard ne peut se faire entendre que parce qu'il se fonde sur des archétypes, et ce sont ces archétypes qui cinq siècles plus tard me permettent de comprendre, même imparfaitement, ce qu'il a voulu exprimer. C'est également la raison pour laquelle je puis entendre la poésie chinoise de l'époque des Song ou ce que disent les masques de mon petit peuple de la forêt africaine. Rien de compliqué en cela : il suffit de laisser venir ce qui s'en vient à nous de ce qui est là- devant et que nous dissimulent les certitudes dont nous sommes pleins au point de ne plus rien voir ni entendre. C'est là ce que j'entends par la nécessité de s'éloigner du dit du village et d'aller se perdre dans la forêt, la forêt sacrée des origines.

Et donc, comment décrire ce que doit être cette démarche poétique, telle qu'elle pourrait équilibrer la raison raisonnante, tel que l'Homme technindustriel croit pouvoir s'y fier, ignorant qu'ainsi il reconstitue une nouvelle mythologie, quoique plus ou moins dépourvue de profondeur ? Autrement dit, comment dire la rose avant qu'elle ne soit saisie et défigurée par le mot qui prétend en rendre compte et qui s'imposera ensuite en tant que concept ?

Démarche scientifique et voie artistique

La démarche scientifique, telle que celle-ci est entendue dans la société technindustrielle, et la voie poétique, telle que nous l'ont transmises les traditions dont l'humanité a hérité, sont-elles compatibles au sein d'une unique vision du monde ? Probablement oui, mais ceci nécessite quelque explication.

La démarche scientifique s'inscrit aujourd'hui dans un cadre institutionnel qui a pour effet de la mettre, aux yeux de ses promoteurs et de ses financeurs (qui sont souvent les mêmes), au service de l'ordre civilisationnel qui a placé le monde dans l'état où il se trouve aujourd'hui. Cette démarche se fonde sur la Raison, ou plutôt, d'une certaine conception de la Raison à laquelle il serait probablement vain de prétendre conférer un caractère universel, même si ceux qui s'en prévalent tiennent ceci pour assuré. Ceci demanderait bien entendu à être développé.

La voie poétique s'exprime de multiples façons, venant de traditions d'une grande diversité, et elle prend la forme d'activités artistiques et spirituelles qui sont elles-mêmes d'une grande diversité. Ces traditions ont en commun de subordonner

l'agir humain à une vision plus large, plus profonde que la Raison, et qui l'enveloppe de toutes parts. La voie poétique s'intéresse à la rose de Silesius, qui est là, sans nom et sans pourquoi, alors que la démarche scientifique se fonde sur des catégories, des classements aussi précis que possible, la recherche de causalités et la mesure de quantités, ce qui la conduit à compter le nombre de roses que l'on trouve dans un bouquet et à rechercher pourquoi et comment elles y ont été placées.

La démarche scientifique en est venue aujourd'hui à refouler la voie poétique à la marge de la vie en société, comme une sorte de distraction ou de décoration extérieure à ce qui importerait le plus. Affirmer que c'est là une dérive mortifère a-t-il pour conséquence une condamnation définitive de la démarche scientifique, qui devrait alors laisser place à une réhabilitation de la voie poétique sous ses différentes formes ? Bien entendu, il n'en est rien. Il ne s'agit pas de substituer une démarche à une autre mais de se situer, selon l'approche transdisciplinaire, à un autre niveau de réalité et de compréhension de la réalité. C'est à cet autre niveau que la contradiction trouvera sa résolution.

Ceci implique toutefois un refus de subordonner l'approche transdisciplinaire aux exigences académiques imposées par notre environnement institutionnel, même si une telle démarche se réclame de la transdisciplinarité. Il s'agirait en effet d'une dérive qui aurait pour effet de ruiner l'idée même de transdisciplinarité. Celle-ci exige ainsi de ne pas céder à la tentation d'en faire une nouvelle discipline, qui serait simplement inscrite dans notre contexte académique actuel. Ce serait nier là son potentiel de transformation radicale par rapport à l'étant-là et la fenêtre qu'elle représente sur un avenir qu'il n'est pas possible de se représenter, sinon d'une façon apophasique.

La démarche poétique, quelle que soit sa nature et la tradition dans laquelle elle s'inscrit, revient à exprimer ce qui ne peut pas l'être par le raisonnement. Il est alors nécessaire de faire appel à des images et ainsi de s'adresser aux sens, non à la raison. C'est ce qu'essayent de faire les poètes. « La terre est bleue comme une orange » n'a pas pour signification que la terre est d'une telle couleur, même si l'astronaute, paraît-il, la voit ainsi. Ce que Paul Éluard veut signifier est autre chose, de beaucoup plus vaste et qui excède à la fois notre compréhension commune et l'expression qui pourrait être donnée de ce que ressent l'auteur. Une vision peine à être enfermée dans des mots. Elle se situe dans un au-delà de l'immédiateté matérielle et logique. Il est nécessaire, pour y accéder, d'abandonner derrière soi ce qui semblait familier, accepter de ne pas s'habituer à l'évidence, de se laisser surprendre.

Tel est le rôle des différentes formes que prend ce que nous appelons « l'art ». L'artiste est un découvreur et il essaye d'exprimer ce qui se découvre devant lui. Dès lors qu'il se contente de répéter ce qu'il a déjà exprimé, ou ce que d'autres ont cherché à exprimer avant lui, ce n'est plus un artiste. Ce qu'il produit

alors est un plagiat, voire un autoplagiat. Ce qu'il s'agit en effet pour lui d'exprimer, c'est ce que personne avant lui n'avait vu, quitte, pour le dire, à utiliser les moyens de son époque. Et donc, il invente le monde, le sien et celui qu'il partage avec d'autres membres de la communauté humaine à laquelle il appartient et qui est celle du monde dans lequel il vit. Mais évidemment, ce n'est pas seulement à travers les mots que s'expriment ces découvertes, ce peut être aussi par les couleurs, par les formes et par les sons, par ce que perçoivent nos sens, autrement dit, et qui entre en résonnance avec ce que nous portons en nous, consciemment ou inconsciemment.

Et donc, le scientifique lui-même, dans sa démarche, peut se comporter en artiste, dans la mesure où il laisse aller son imagination créatrice. Et ici, il convient de noter quelque chose d'important. La démarche scientifique, telle qu'elle est aujourd'hui institutionnalisée, tend à perdre toute créativité. Elle n'est que la répétition du même. Ce qui est demandé au chercheur, dans son laboratoire, c'est de perfectionner ce qui existe déjà en se conformant à des protocoles bien établis, qui ne laissent plus aucune place au hasard ou à l'improvisation. Il ne s'agit plus de chercher afin de découvrir mais de chercher afin de trouver une nouvelle application à exploiter d'une façon qui permette de rentabiliser l'investissement représenté par les coûts du labo. La recherche enferme plus qu'elle n'ouvre sur autre chose. Le « scientifique » d'aujourd'hui ne peut faire preuve de créativité et découvrir quelque chose de réellement nouveau que par erreur ou à titre personnel, en se tenant en dehors des protocoles qui lui sont prescrits. Jamais Einstein n'aurait pu aboutir à la Relativité en se tenant dans les canons d'un chercheur actuel du CNRS. Et c'est en s'exprimant à l'extérieur du CNRS que Bassarab Nicolescu aura de même formulé ses « théorèmes poétiques ».

Ce à quoi conduit l'expression artistique, c'est donc à autre chose, qui échappe au dit du village techno-scientifique. C'est quelque chose qui exprime une autre dimension de l'Être. Cette dimension ne peut s'exprimer directement. Il n'est possible que de l'approcher, et avec prudence. Cette approche passe par l'existence de métaphores, d'archétypes et de mythes. Les mythes ne sont pas des illusions, et les mythes fondateurs ne sont pas des superstitions, même s'ils s'accompagnent le plus souvent, au niveau le plus superficiel de leur compréhension, de telles superstitions. L'existence de ces mythes fondateurs est universelle et ils sont aussi variés que l'est elle-même l'Humanité dans sa diversité. La Terre-Mère, le Père-du-Ciel et le Couple fondateur se retrouvent dans toutes les traditions. Ces images sont une invitation à s'élever, ou à descendre, vers d'autres dimensions de l'Être qui échappent à la raison analytique. Elles sont autant d'expression de la Vie, telle qu'elle échappe à la raison et à la « science » qui s'en recommande. Ce sont là autant de voies qui seules peuvent nous aider à cheminer dans le profond de ce qui échappe au dit du village et à ses certitudes, y compris à ses certitudes religieuses, telles qu'elles sont tissées de dogmatisme et de retour au même.

Et donc, il serait vain d'attendre l'avenir du dit du village et des pouvoirs qui nous y maintiennent enfermés. Le « développement durable » ou la « croissance sobre » ne sont que de simples simulacres visant à maintenir le monde en l'état. J'ai emprunté aux vieux alchimistes ce qui me semble être une démarche nécessaire : refuser comme autant d'artifices la distinction entre l'extérieur et l'intérieur, entre la matière et l'âme, entre l'esprit et le corps ; refuser toute forme de réductionnisme à la raison, telle qu'elle prétend s'imposer au détriment de toute forme de poésie ; imaginer l'avenir en dehors de ce qui peut nous sembler raisonnable et qui, demain, pourra peut-être sembler déraisonnable ; laisser gambader l'imagination vers d'autres formes de l'Être qui seront peut-être le salut de l'Humanité. Mais il faut pour cela aller jusqu'au bout du Nigredo, passer par la Nuée, la Nuit, l'Airain, la Tête de corbeau, l'Horreur du sépulcre, l'Enfer¹ ; atteindre, au prix d'un travail soutenu et épuisant, la noirceur du plomb, mettre à mort le Dragon, ceci dans l'espoir de déboucher sur l'Albedo, puis sur le Rubedo ; ou, comme le chante Farid-ud-Din 'Attâr dans sa *Conférence des oiseaux*², partir à la recherche du Simorgh sans se douter que chaque Humain le porte déjà en soi.

3.2.3. Se tourner vers l'unité de l'Être

... C'est d'abord une brume stérile où tout est obscur et indéterminé ; puis elle se peuple de possibilités ou de conjectures intuitives, et seule est tracée la « forme » du monde précisément en tant que « monde ».

L'environnement indéterminé s'étend d'ailleurs à l'infini. Cet horizon brumeux, incapable à jamais d'une totale détermination, est nécessairement là.

Edmund Husserl³

Imaginer ce que pourrait être le monde demain exige, comme on l'a vu, de tenter de s'extraire de ce qu'il est aujourd'hui. Ce qu'il est aujourd'hui, c'est un monde dominé par l'Occident, fort de ses techniques et de ses certitudes, animé par la conviction d'être inspiré par des valeurs universelles. Or, cet universalisme est en cours d'implosion. L'Occident – c'est-à-dire les États Unis d'Amérique et ses *dominions* occidentaux - n'ont plus la force, ni morale, ni matérielle, de le porter. Peut-être laissera-t-il place à un monde multipolaire ou à une sorte d'archipel ; peut-être sera-ce une nouvelle puissance impériale, qui sera fondée sur des principes d'action différents. Il s'agit là d'un problème qui relève

¹ Il s'agit là d'autant de dénominations appartenant à la tradition alchimiste, telle que décrite par Jean Biès, op. cit.

² Farid-ud-Din 'Attâr (1140-1230), *La conférence des oiseaux*, tr. fr., Le Seuil, col Points Sagesses, 2014.

³ Ideen I, tr. par Paul Ricoeur, § 27.

de la géopolitique.

Ce qui par contre est certain, c'est que la civilisation techno-industrielle laissera place à autre chose parce que les effets qu'elle entraîne sont incompatibles avec le maintien de la vie sur terre. Les discours sur le développement durable et les énergies renouvelables ne sont qu'une façon de justifier à la fois l'inaction et l'incapacité à imaginer qu'il puisse en aller autrement. Ce sont d'aimables promesses, vite oubliées dès que quelque chose de plus urgent se présente pour les pouvoirs politiques et économiques qui se disputent la planète. S'ils sont inopérants, c'est parce qu'il se situent au même niveau de compréhension du réel que ce à quoi ils prétendent vouloir se substituer.

Le dit du village est ainsi enfermé sur lui-même. Il faut, pour imaginer l'avenir, abandonner la fausse sécurité de ses murs et s'en aller, par la forêt, par les déserts et par la montagne, vers d'autres horizons. Il faut échapper au pouvoir des habitudes et des intérêts, à l'emprise mimétique de la foule, mais aussi au pouvoir des mots. Ces mots de tous les jours, en effet, appartiennent en grande partie au passé. Ils expriment notre incapacité à concevoir autre chose que ce qui a déjà été dit. Il nous faut donc les abandonner, et avec eux toutes les illusions qu'ils expriment, afin de se porter à un autre niveau de l'être. Et là, dans l'ombre, prennent forme d'autres réalités. Ces réalités, toutefois, nous n'avons pas de mots pour les dire. Elles sont d'une autre nature que ce que désignent le discours scientifique et le verbiage administratif. Elles se découvrent, là sous nos pas, au fur et à mesure que progresse chacun d'entre nous sur le chemin qui lui est propre.

Ayant franchi naguère la grille des champs et les ronces qui l'obstruaient, je me suis éloigné vers un ailleurs incertain, jalonné de découvertes qui ne se trouvent pas dans les livres et qui ne peuvent pas toutes être dites. J'ai souvenir, par exemple, à l'extrême sud du mont Athos, entre deux monastères intemporels, de ce sentier muletier à flanc de montagne, sur lequel je cheminais, sous le soleil d'été, depuis plusieurs heures déjà ; une silhouette se profile, venant vers moi, penchée sur les cailloux du chemin ; je suis heureux d'enfin rencontrer une présence humaine, de pouvoir engager la conversation ; la silhouette sombre me croise ; je ne suis même pas certain qu'elle m'ait vue. Elle sera restée pour moi la figure de l'Autre, dans son absolue différence. De quelle sorte d'humanité était cette ombre, si différente de ce que je suis au point d'ignorer ma présence alors que nous nous frôlions après des heures de solitude ?

J'ai souvenir de ce spectacle de No à Tokyo. Une très petite salle garnie de tatamis. Dans la pâleur ambiante, il (elle) s'avance, à pas menus, glissant silencieusement sur la scène, telle un spectre. Il y a là, en l'espace de trois mètres, ce qui pourrait être un cours d'eau, une barque et, sur l'autre rive, ce qui apparaît comme une sépulture. Les quelques mots qu'elle prononce, repris par le chœur qui est là dans l'ombre, veulent vaguement dire quelque chose (mais que je ne sais pas quoi, car je ne parle pas le Japonais). Et donc, lentement elle traverse le cours d'eau. Le temps n'existe plus. Elle atteint la sépulture, qui se révèle être

celle de son enfant. Une voix frêle s'en échappe. L'enfant en sort et s'enfuit. Elle le poursuit. Il s'échappe encore. La scène s'obscurcit. Elle disparaît silencieusement dans l'ombre. La salle reste silencieuse. Longuement. La traversée du cours d'eau s'est accomplie en un peu plus d'une heure. Dehors, avenue Omotesando, il pleut.

Et ceci, encore : traversant les monts du Taurus, le train s'était arrêté entre deux tunnels. Sur le ballast, au milieu de nulle part, des familles miséreuses. Et voici qu'une petite fille me lance, par la fenêtre de mon compartiment, la fleur qu'elle avait piquée dans les cheveux. Quel était le message ?

Quelque part dans la brousse africaine, maintenant. Tout au bout d'un long chemin pierreux, difficilement carrossable, dans le vallon, à l'ombre des grands arbres et non loin du marigot, quelques dizaines de toits circulaires et pointus, certains dont fume le chaume. Sur un espace de terre rouge, quatre vieux assis sur leurs talons autour de trois pierres plates. Une offrande de noix de cola arrosées de vin de palme. Des incantations. Les noix de cola seront partagées. J'ai depuis lors conservé celle qui me fut offerte. Le soir, dans l'ombre, venus de la forêt sacrée, apparaîtront les masques au milieu du cercle des habitants, jeunes et vieux, grands et petits, massés autour d'un grand feu. Ils multiplieront les signes, qu'il s'agira de comprendre, puis s'en retourneront dans le mystère de la nuit. Au petit matin, les poules caquèteront sur les toits, les femmes feront retentir le bruit sourd du pilon, les hommes se prépareront pour aller aux champs, les enfants feront retentir leurs joyeux éclats de voix, la grand-mère bercera le bébé sur ses genoux. La vie.

A l'autre bout du monde, maintenant, dans l'ouest américain, quelque part dans le désert du Nevada, dont les colons blancs venus d'Europe ont fait une réserve indienne parce qu'il ne s'y trouvait vraiment rien qui ait à leurs yeux de la valeur. La *sweat lodge*, une hutte circulaire et bombée comme un œuf où l'on entre en se courbant très bas dans l'obscurité. On amène dans le creux aménagé en son centre une pierre chauffée qui va rougeoyer dans le noir absolu. La température monte à un degré tel que nous sortons de nous-mêmes. L'officiant – il s'appelle Adam Fortunate Eagle – verse un peu de liquide (de quelle sorte ?) sur le foyer. J'ai essayé ailleurs, en me fondant sur ma mémoire, de traduire ses invocations¹ :

Frères et sœurs, souvenons-nous.

Souvenons-nous de la terre dont nous sommes faits et qui porte nos pas.

Souvenons-nous du ciel si bleu, qui nous surplombe et nous protège.

Souvenons-nous du soleil brillant, qui nous éclaire et qui nous réchauffe.

¹ Hubert Landier, *Sous le grand ciel vert*, uchronie, BoD, 2019.

Souvenons-nous de la lune, qui nous guide la nuit et qui veille sur notre sommeil.

Souvenons-nous des étoiles, qui parsèment la voute céleste et en sont l'ornement.

Souvenons-nous de l'air si pur, sans lequel nous ne pourrions pas respirer.

oOo

Souvenons-nous des montagnes abruptes et des collines ondulantes qui agrémentent notre paysage.

Souvenons-nous de la pluie bienfaisante, des sources fraîches et des lacs paisibles qui apaisent notre soif.

Souvenons-nous de cette glaise où se nourrissent toutes les plantes de la nature et dont nous faisons nos maisons.

Souvenons-nous des pierres, qui nous enseignent la dureté et la durée.

Souvenons-nous du vent, des tornades, des typhons, des orages, des tempêtes de sable, qui nous rappellent combien puissante est notre Mère la Terre.

oOo

Souvenons-nous des herbes, hautes ou moins hautes, comestibles ou non comestibles, qui recouvrent la terre.

Souvenons-nous des graines que nous semons et des racines comestibles que nous faisons pousser.

Souvenons-nous des arbres, d'où vient le bois dont nous construisons nos toits et dont nous nous chauffons.

Souvenons-nous des fleurs, qui ornent les collines et nous disent le retour des beaux jours.

Souvenons-nous des fruits délectables et des légumes nourrissants qui nous aident à reconstituer nos forces.

oOo

Souvenons-nous de notre frère, le loup des grandes plaines, et de tous les animaux sauvages, avec qui nous partageons la terre.

Souvenons-nous des animaux qui nous sont familiers, les chèvres, les moutons, qui nous regardent avec confiance et affection.

Souvenons-nous de l'aigle des montagnes et des oiseaux du ciel, dont les chants gracieux nous annoncent le lever du jour.

Souvenons-nous des poissons argentés qui peuplent les eaux et les rendent vivantes.

Souvenons-nous de toutes les petites bêtes fragiles et des insectes minuscules qui peuplent la verdure.

oOo

Souvenons-nous.

Souvenons-nous des femmes, des hommes et des enfants qui nous entourent. Souvenons-nous de ceux et de celles qui nous ont quitté et qui demeurent parmi nous par la pensée.

Souvenons-nous de nos amis, de ceux et de celles avec lesquels nous nous sommes réjouis, avec lesquels nous avons peiné, que ce soit pour construire nos maisons ou pour récolter notre nourriture.

Souvenons-nous de nos parents, sans lesquels nous ne serions pas sur cette terre, et aussi des parents de nos parents, et de tous ceux qui nous ont précédés, que nous ne connaissons pas et que nous ne connaissons jamais.

Souvenons-nous aussi de ceux qui nous succéderont, que nous ne connaissons jamais mais à qui nous aurons à cœur de laisser cette terre aussi belle que nous l'avons trouvée.

oOo

Frères et sœurs, souvenons-nous de notre Mère la Terre, à qui nous devons d'être là, qui nous a beaucoup donné et à laquelle nous avons fait beaucoup de mal.

La cérémonie se termine. Certains sont en larmes. Ensuite viendra la

quête de la vision : seul ou seule, dans l'immensité, astreint à se tenir à l'intérieur du cercle étroit délimité, aux quatre points cardinaux, par des rubans noir, blanc, rouge et jaune. Seul, durant des heures sous le soleil qui brûle, le temps de faire silence et de se relier au monde.

Et aussi, la rencontre, récente, avec Cheikh Hamdi Ben Aïssa, dont rien ne sera dit ici.

Tout ceci pour en arriver à quoi ?

J'aurai eu la chance, dans mes pérégrinations, de passer au travers de plusieurs mondes. Cela me donne le droit d'affirmer que celui dans lequel nous vivons n'est pas le seul possible, ni même qu'il est le meilleur des mondes qui puisse être. Nos croyances sont des constructions mentales. Elles nous ont jusqu'à présent permis de vivre, mais elles pourraient bien nous entraîner vers la catastrophe. La « science » traite de choses, non de la vie. Et elle ne vaut qu'à l'intérieur de certaines limites paradigmatiques. Le « progrès » dont nous nous recommandons ne vaut que par l'effacement de ce que nous ne voulons pas voir en d'autres domaines de l'existence. Nos enfants savent distinguer différentes marques d'automobiles, mais combien savent distinguer un moineau d'un rouge-gorge ? Le monde dans lequel nous vivons est devenu un monde artificiel, peuplé d'artefacts qui font système et nous éloignent du sol où sont pourtant posés nos pieds. C'est un monde irréel, réduit à la raison, à l'utile, au calcul, à la vitesse et à la démesure. La rose de Silésius n'y a pas sa place. Seule compte l'éolienne, quelle que soit son « impact » sur l'harmonie du paysage qu'elle a détruit par sa présence.

Malheureusement, il est à craindre que la rencontre avec « l'autre » n'y ait plus non plus sa place. Rencontrer l'autre, c'est accepter qu'il existe, tel qu'il est, infiniment différent de nous, avec son expérience à lui, avec ses certitudes, ce qui compte pour lui et ce qui compte moins, avec ses bizarreries incompréhensibles et qui néanmoins vont de soi pour lui comme lui semblent bizarres nos propres certitudes. C'est le considérer dans son mystère, tout autant que je peux sembler mystérieux à ses yeux. Or, cela ne va pas de soi. J'ai dû, à Boni, abandonner mon nom et adopter celui que les jeunes décidèrent de m'attribuer. J'ai dû vivre comme les gens du village, tout en restant moi-même. J'ai dû manger le riz avec les doigts et laver mon linge au marigot, suscitant les hurlements de rire des femmes devant ma maladresse. J'ai dû, un jour de fête, me taire devant la pierre tâchée d'un peu de sang et de plumes, au détour du chemin dedans le bois sacré où l'on m'avait conduit. Mais j'ai dû aussi me laisser entraîner par les enfants qui voulaient absolument me montrer la cabane qu'ils avaient édifiée un peu à l'écart du village. Et, avec les jeunes, nous avons bien ri du vieux jaloux qui cherchait partout dans le village sa jeune épouse qui avait disparu. Nous avons fait société. Or, dans le village mondial d'où je viens, nous savons de moins en moins faire société. Trop d'automatismes, trop d'algorithmes. Nous ne sommes plus des personnes mais, chacun d'entre nous, un élément dans la masse anonyme, interchangeable. L'identité qui est propre à chacun d'entre

nous, ce qu'il est - lui, et non un autre - se perd dans les statistiques, les règlements et les usages que nous sommes tenus de respecter parce que « on » sait que « c'est comme ça ». Günther Anders, déjà cité, avait raison d'évoquer « l'obsolescence de l'homme ».

Voilà pour les humains. Passons au vivant non humain. Avez-vous déjà engagé la conversation avec un chien, là dans le parc, qui venait à votre rencontre ? Il faut d'abord se présenter, lui tendre le dos de la main et se laisser flairer afin qu'il puisse vous identifier. Si ensuite il dépose à vos pieds sa balle de caoutchouc et s'en va se poster à trois mètres de là en vous regardant attentivement et en remuant la queue, vous serez un imbécile si vous ne comprenez pas qu'il s'agit d'une invitation à une joyeuse partie de balle. Les végétaux, maintenant. Ils n'en font qu'à leur tête, vous narguent et ne vous obéissent jamais. Il faut, me disait un bonzaïka, savoir non tant leur parler que les écouter. Il écoutait attentivement, me disant cela, l'abondante forêt d'érables hauts de quarante centimètres qui se trouvait près de lui. Nous partageons un monde qui nous est commun. Les uns et les autres doivent tenir compte du comportement qui est le nôtre à leur égard ; toutefois, nous devons nous aussi aller vers eux et les respecter comme tels sous peine de catastrophe. Il est triste de les détruire par notre indifférence ou notre seule attention au monde dans lequel nous nous sommes enfermés. Mais vouloir les mettre en rang selon l'image que nous en avons n'a aucun sens non plus. Il n'y a rien de plus triste qu'un gazon anglais après que son propriétaire vous a assourdi avec le bruit de sa tondeuse motorisée. Mais comment le taxer ensuite d'impérialisme sans se faire traiter de fou ou d'extrémiste ?

Et voilà, pensant à l'avenir, ce qui se trouve en jeu. Il faut, pour cela, abandonner la chrématistique, la mascarade et le mensonge. Il faut nous tourner vers un autre chose. Vers quoi, je ne saurais le dire, au moins dans un premier temps. J'eus la chance, cheminant ici et là, de faire quelques heureuses rencontres. De certaines, je ne dirai rien. Il est clair à mes yeux qu'elles ont contribué, les unes et les autres, à me transformer. Et donc, quelles conclusions tirer de ce qui vient d'être dit de ce que j'ai vécu ?

La première, c'est que notre monde occidental et techno-industriel n'est ni le seul possible ni même le plus abouti. La multiplication des artefacts n'est pas le signe d'une meilleure adaptation au milieu en lequel se meut l'Humanité. La pelleteuse mécanique est un outil très puissant pour construire les fondements d'un supermarché ou d'une autoroute, elle ne l'est pas s'il s'agit de préserver un paysage ; elle n'est absolument pas un signe de supériorité de la civilisation occidentale par rapport au pygmée qui se faufile pieds nus entre les arbres de sa forêt. L'Occident a longtemps cru que le traceur de lignes de chemins de fer à travers les grandes plaines américaines était « supérieur » à l'Indien qui y vivait paisiblement en compagnie du peuple des bisons. Il nous faut reconnaître que ce n'est pas vrai. La technologie aura largement contribué à abîmer, voire à dévaster cela sans quoi l'Humanité ne saurait exister. Il est donc urgent de se tourner vers

l'Indien afin de comprendre le monde qui est le sien et comment il s'y tient.

Il ne s'agit pas pour l'Homme de la civilisation techno-industrielle d'oublier qui il est ni d'où il vient. Il s'agit de dépasser le moment mortifère – le nigredo – où il se tient, celui où tout se brouille, afin d'accéder à autre chose. Cet autre chose, ce n'est pas l'oubli d'Homère, de Mozart ou de Newton, c'est le refus d'une réduction du monde à sa seule dimension instrumentale et quantitative et de l'illusion d'une domination par l'Homme du monde qui en résulte. Nous ne pouvons pas formuler ce que sera le monde de demain ; la seule chose que nous pouvons en dire, c'est qu'il sera fondé sur tout autre chose que ce qui occupe aujourd'hui le village. L'Humain devra se tourner vers un autre horizon que le souci de la croissance industrielle, du progrès technique, du pouvoir d'achat et *tutti quanti*.

Et quoi, donc ? Je ne saurais le dire par les mots qui se comprennent dans le village et qui y font sens. Le merveilleux masque africain qui me fait face cependant que j'écris ces lignes, et qui a été rafistolé avec grand soin par ceux qui le portaient avec le respect dû à son caractère sacré, est pour moi un objet d'art ; mais c'était pour eux un objet de culte, qui leur permettait d'entretenir leur relation au tout du monde qui était le leur. Ce n'était pas une œuvre d'art, que l'on met dans un musée ou sur l'étagère d'une bibliothèque¹. Et donc, ce vers quoi l'Humain devra se tourner, au-delà de la civilisation mortifère où il s'est installé, ne peut être dit autrement que cela qui fait sens pour moi, ici et là où je suis, avec les mots qui sont les miens – et non ce qui appartient à d'autres lieux ou à d'autres temps. Puisqu'il le faut, j'utiliserai donc ici deux d'entre eux, sachant qu'ils me trahissent dans ce que je veux exprimer et que je les trahis dans ce qu'ils peuvent signifier : le mot « poésie » et le mot « spiritualité ».

Le poème, a-t-il été dit quelque part, c'est ce qui reste quand les mots se sont envolés. Un regard. La construction d'un monde qui se laisse entrevoir au-delà de la place du village. Un monde que je peux dire mien et que je propose à l'Autre, qui peut s'en détourner, le négliger, ou bien au contraire y reconnaître quelque chose de lui-même qu'il ignorait. C'est mon regard sur cette rose-là, devant moi, et qui n'a rien à voir avec les fleurs ainsi dénommées sur l'étal du fleuriste. Ainsi va l'artiste : il invente chacun de ses pas au fur et à mesure qu'il progresse, avec le souci, avoué ou inavoué, d'y entraîner d'autres à sa suite. Et donc, le regard de l'artiste doit rencontrer celui de l'Autre, là, qui lui fait face. C'est la relation, l'éclat de leurs yeux qui se rencontrent, qui sera le fondement du monde de demain. La Chine évoque ici la nécessité d'une harmonie : harmonie entre les regards qui se rencontrent - et harmonie ultime entre le Ciel et la Terre. C'est d'une telle harmonie que l'Humanité a besoin pour se survivre à elle-même. C'est l'ordre du monde qui demande à être changé, et cela d'abord dans la conscience que nous en avons. Disons-le autrement : il nous faut ensemble construire la vérité de ce que sera notre monde, celui de demain.

¹ Photo : masque Dan, nord-ouest de la Côte d'Ivoire, photographie de l'auteur



Spiritualité : ne veux pas dire ici la nécessité d'appartenance à une religion constituée et la pratique d'un rituel obligé, qui peuvent être la manifestation de l'enfermement du *Dasein* dans le dit du village. Tout cela, qui est souvent respectable, nous vient du passé. Je ne suis pas certain toutefois que l'image du « bon pasteur conduisant son troupeau » soit l'image appropriée de nos jours pour conduire le regard vers ce qui est au-delà. Comment accéder à

l'être-du-monde qui est là devant nous et à l'être-du-monde qui est là en chacun d'entre nous ? J'en arrive à cette conclusion : pour « construire » le monde de demain, il s'agit d'abord, pour chacun d'entre nous, de se construire soi-même, par les chemins qui lui sont propres. Il ne s'agit pas de réfléchir sur les conditions d'un « développement durable » ou d'une « croissance vertueuse », mais de nous interroger sur ce que nous voulons être au-delà des artefacts industriels sur lesquels se concentrait notre attention. Cela signifie qu'il faut tenter d'échapper au « on » du village, à réfléchir à la nature de l'Être et de la Relation, puis, à partir de là, à tenter de faire société, de construire un nouveau village.

Ce village, je le vois bien, là-bas dans sa clairière. Je n'en connais pas les mots. Les rituels m'on sont inconnus. Les croyances m'en paraissent incompréhensibles. Et pourtant, il me semble que ce village m'est familier. Il y a cet enfant qui pleure parce qu'il a perdu le jouet que par inattention il avait lâché et qui s'est envolé. Il y a cette jeune mère qui tient à me présenter son bébé au motif que nous portons le même nom. Mais il y a plus : je crois discerner, ici et là, des mots qui me sont familiers. Ce n'est pas un village totalement nouveau ; c'est un village qui a repris à son compte ce qu'il y avait à conserver de ce qui l'a précédé afin de l'incorporer dans la vision du monde qui est la sienne, qui lui est propre et qui n'était pas celle des villages qui l'ont précédé. Et ces choses, venues de son passé, et donc de notre époque, me sont familières. « Être ou ne pas être ? ». L'avenir de l'Humanité ne sera pas un *reset* à la dimension de la planète ; ce sera, si l'Humain survit à sa démesure, une autre étape de son histoire, ou de ses histoires, d'une communauté à l'autre, chacune l'ayant vécue et la poursuivant à sa façon.

Remerciements

Tout en étant le fruit d'une réflexion personnelle poursuivie durant plusieurs dizaines d'années de rencontre en rencontre et de découverte en découverte, il n'aurait pas été tel sans mes discussions nombreuses dans le cadre du CIRET. Que Mariana Thieriot-Loisel, qui y a guidé mes premiers pas, Florent Pasquier, son président, qui a su maintenir et développer l'acquis après l'effacement de son fondateur, Cristina Hélène Popa Tache, que je remercie pour la magnifique préface dont elle a bien voulu m'honorer, et tous les autres membres du conseil d'administration soient ici remerciés. Mais également les membres assidus de nos rencontres par Zoom et de nos échanges par emails, membres et amis du CIRET, et notamment : Alain Depaulis, le Pr. Paul Shrivastava, le Pr. Paolo Orefice, Marc-William Debono, Paul Ghils, Emmanuel Chouraqui, Wafaa Adyadou, Vladimir Moki, Martine Boudet, Michèle Duzert, Jean Frayssinhes, Lucia Muresan, le Dr. Laurent Zhara, Patricia Fetman, Natalia Abdel Fattah, Margaret Hiro Kimishima, Maiko Sawada, Marcel Comby, Jean-Luc Martin-Lagardette, Julieta Haïdar+, Jean Villemaire et d'autres, dont l'avis aura compté pour moi et dont je m'excuse auprès d'eux de ne pas pouvoir tous les citer.

Que soient également remerciés les membres du conseil scientifique et mes collègues de l'Institut Psychanalyse et Management (IPM), à commencer par son infatigable président, Daniel Bonnet, qui ont encouragé mes travaux « hors-piste », ainsi que Emmanuel et Anne-Lise Diet, gardiens vigilants des valeurs humanistes qui les animent et qui nous animent. Les colloques et les échanges au sein de l'IPM me sont précieux pour avancer en territoire largement inconnu de moi. A quoi s'ajoutent les échanges promus par le Pr. Dominic Drillon, notamment dans le cadre des JIRIA (Journées internationales de recherche sur l'intelligence artificielle), où il m'a donné l'occasion de défricher un sujet aujourd'hui essentiel en me permettant de présenter une communication en 2024, puis en 2025.

Que soient également remerciés mes camarades volontaires de la Croix Rouge française, qui m'ont appris ce que, très concrètement, « prendre soin » veut dire et en quoi les zones sombres de notre société appellent une action à la fois personnelle et collective, que fondent les sept principes de la Croix Rouge : Humanité, Impartialité, Neutralité, Indépendance, Volontariat, Unité, Universalité.

Et enfin, je ne saurais oublier mon épouse, Marie-Christine, pour les longues heures qu'elle m'autorise à passer derrière mon ordinateur, lui laissant implicitement le soin d'organiser la logistique de la maison et de réserver les places de concert.