

YVES DORION

Alain
et
la théorie des idées
dans les
Entretiens au bord de la mer

à Robert Bourgne
en vif souvenir
des leçons d'autrefois

L'entendement, fils de la mer

(PREMIER ENTRETIEN)

On peut se demander si le nom d'entretien définit assez clairement la forme dans laquelle l'auteur expose en ces quelques dizaines de pages sa philosophie. Il en a ailleurs et ordinairement pratiqué une autre qui ne s'éloignait guère du propos inventé par lui. Mais cette fois c'est de la forme platonicienne qu'il se rapproche, sans cependant s'y identifier. Ce qu'un entretien vulgaire a de commun avec le dialogue vulgaire c'est l'échange des idées émanant de deux ou de plusieurs points de vue. Il y a là en même temps ce qui les distingue le plus profondément du dialogue platonicien. Lorsque Socrate s'entretient avec Phèdre ou avec Théétète, le lecteur ne rencontre pas une opposition entre le point de vue de ces derniers et celui du philosophe. Socrate n'a pas de point de vue. Le dialogue tient en ceci que Socrate y procède à l'examen impitoyable de la doctrine qui lui est proposée par son interlocuteur. La manière d'Alain est assez proche : ici il y a bien des interlocuteurs qui les uns et les autres exposent des idées, mais leurs réflexions sont convergentes et, sans jamais s'affronter, ils soumettent quelque point à une discussion sereine mais tenace, l'un essayant telle idée, l'autre la saisissant et la prolongeant.

Il serait par conséquent illégitime de prétendre que l'un est le porte-parole de l'auteur, tandis que les autres exprimeraient des doctrines à combattre. Il s'agit plus d'un dialogue intérieur, chacun des intervenants étant en quelque manière le représentant de l'auteur lui-même. Comme Polyeucte ou Auguste ont leurs stances, Alain sans cesser d'être lui-même réfléchit, se propose des idées et les soumet à l'attention la plus vigilante. Les *Entretiens au bord de la mer* sont des monologues d'Alain. Ce n'est qu'en apparence que les interlocuteurs sont autres que lui... en même temps que ce n'est qu'en apparence qu'ils sont lui. Lebrun semble être le plus extérieur. Mais, si Alain n'a assurément jamais été polytechnicien, il y a pourtant en lui pour les mathématiques, les sciences et les techniques une part d'aptitude et de goût, qui aurait éventuellement pu aboutir à faire de lui un ingénieur, voire une part de regret de n'avoir pas suivi la carrière du béton armé. Réciproquement Lebrun ne manque pas de philosophie ; ça le distingue de ses collègues. Il a reçu les leçons du maître. Le lecteur ne tardera d'ailleurs pas à s'apercevoir qu'il fallait que participât à cet entretien un homme de formation scientifique. Le

narrateur, puisqu'il s'exprime à la première personne, parce qu'aussi il est nommé Alain par les autres, donnerait facilement à croire qu'il est l'auteur. Mais il n'est que l'auteur des "petites feuilles" (p 10), c'est à dire des Propos, tels que la presse quotidienne les publiait. Sans qu'on doive l'assimiler à la part journalistique d'Alain, car il est manifestement aussi professeur de philosophie, il est l'auteur dans sa jeunesse, lorsqu'il n'avait pas encore publié de livre, quoiqu'il fût un professeur réputé, avant la guerre (celle de quatorze dix-huit) car ce n'est pas lui qui l'évoque mais Lebrun, ce qui confirme que celui-ci également est bien une part de l'auteur. C'est un Alain prompt à la polémique philosophique, "trop professeur", trop politique aussi, même si le temps des Universités populaires est passé. Il est le radical au sens de la fin du dix-neuvième siècle, c'est à dire le républicain sans concession. Ce n'est pas que l'âge permette de déguiser les concessions sous l'apparence flatteuse de la sagesse. Cependant l'auteur est enfin dans le personnage du vieillard par la distance que prend celui-ci à l'égard de la philosophie des écoles en même temps que de la politique : la passion autrefois éprouvée pour les choses de la cité s'est apaisée. L'engagement militant s'est éteint. La raison de cette mutation n'est pas tant la déception que l'exigence philosophique qui situe la pensée politique au niveau où elle est vraiment... et la philosophie au sien ! Il ne faudrait pourtant pas n'identifier l'auteur qu'au vieillard, car celui-ci n'exprime qu'une tendance, qui a elle aussi son excès dans un retrait du monde qui n'est pas le fait de l'auteur en 1929. Il n'est pas encore le vieillard. Quant à la muse de style italien, indice autobiographique, elle n'appartient pas seulement au peintre aux cheveux tout blancs.

Ainsi la pluralité des vrais interlocuteurs, qui éloigne l'entretien du dialogue platonicien, est en même temps ce qui l'en rapproche, puisque c'est une seule pensée qui s'y soumet à l'examen le plus attentif. Le narrateur étant nommé Alain, et l'auteur étant manifestement ailleurs, je me tiendrai pour désigner celui-ci à cette seule qualité. Peut-être puis-je ajouter sans verser dans l'anecdote qu'il y a entre lui et le narrateur la même relation qu'on trouve en certains dialogues entre Platon et Socrate jeune, guidé par un interlocuteur tel que Parménide ou l'Etranger d'Elée, dont le vieillard serait ici en quelque sorte l'analogue. Mais Lebrun l'incarne encore plus jeune et c'est lui qui au cinquième Entretien sera le répondant.

Il n'est nullement indifférent que les entretiens se déroulent au bord de la mer. Ce rivage océanique a beaucoup plus d'importance que n'en ont les rives de l'Ilyssos dans le dialogue de Socrate avec Phèdre. On serait tenté de dire que c'est un hommage de l'auteur à la Bretagne. Mais ce n'est pas l'un de ces goûts dont on ne discute pas qui le portait vers elle ; c'est parce que la mer rend hommage à l'entendement qu'Alain a aimé la Bretagne et choisi ce pseudonyme

celtique. Il y a donc un lien intime entre ce qui fait l'objet des entretiens et leur cadre. Sans pouvoir l'expliquer pleinement, il faut cependant tenter de l'éclairer dès à présent en anticipant l'analyse qui va suivre. Une philosophie qui entreprend une "recherche de l'entendement", comme l'annonce le sous-titre, est une philosophie qui ne cherche plus à saisir un objet quelconque (le monde, l'histoire, l'homme), mais qui s'interroge sur ce qui rend possible de saisir un objet quelconque. Elle ne peut pourtant aboutir qu'à la condition de ne pas le quitter. Tout objet peut être compris : si complexe qu'il paraisse et qu'il soit, l'entendement est capable de le rendre intelligible. Comme le remarquait aussi Einstein, dont la physique sera examinée plus loin, "il n'y a qu'une seule chose au monde qui soit inintelligible, c'est que le monde soit intelligible". Est-ce miraculeux ? Comment l'entendement rend-il le monde intelligible, telle est la question à laquelle ce livre veut répondre. La référence à Platon n'est donc pas que de seule forme. C'est le fond de la philosophie exposée qui est platonicien. L'auteur écarte deux types de réponse qui, par des voies diverses cependant, aboutissent à chosifier l'entendement. L'une porte au compte d'idées éternelles l'accord du monde et de l'entendement (le spiritualisme), l'autre l'attribue à une nature (le matérialisme). Elles se trompent l'une et l'autre en ce qu'elles attribuent aux idées une raideur et pour tout dire dans les deux cas une réalité, à laquelle peut bien conduire la considération des choses de la terre et de la pierre, mais dont détourne à l'inverse le spectacle de "la mer sans moissons". C'est pourquoi les Entretiens ont pour cadre un sentier de douanier, le village dans le dos et l'océan en face.

Ce n'est pas seulement de la terre et de ses idées figées dont on se détourne, c'est aussi de la cité. Le narrateur indique dans quelles circonstances il a connu son ami Lebrun. Il n'est nullement anecdotique de renvoyer aux Universités populaires. Comme leur nom l'indique, en un temps où les études secondaires ne concernaient que les enfants des classes aisées, ces initiatives visaient à donner aux ouvriers une formation qui fût plus élevée que celle qu'ils pouvaient atteindre par la simple fréquentation de l'école primaire. La motivation de leurs promoteurs était essentiellement politique : la République, menacée par la conjuration anti-dreyfusarde, avait besoin, pensaient-ils, de cadres prolétaires. Il lui fallait pour les produire le concours de formateurs, bénévoles assurément, mais de haut niveau. Le narrateur, professeur de philosophie, Lebrun, polytechnicien, ont pu se rencontrer dans la fondation d'une Université populaire et nouer d'autant plus facilement une amitié qu'ils agissaient volontairement, animés d'un idéal commun. Ils rêvaient d'un changement politique... qui ne se fit point. Il y a quelque chose de militant dans ces deux personnages, même si au moment des entretiens les Universités populaires ne sont plus de saison et s'ils les considèrent d'un œil critique. Ils n'en demeurent pas moins marqués par un engagement qui visait à changer la cité. Alors qu'ils y ont renoncé, ils ne

sont évidemment pas comme s'ils n'y avaient jamais pris part. Les Entretiens vont témoigner, à leur manière, de cet engagement politique passé.

Selon une image qui se rencontre dans Rousseau (*Contrat social*, I, 5 et au-delà), Comte, Durkheim et beaucoup d'autres auteurs, la société est un corps plus grand, mais qui en tant que tel a sa tête, son estomac, ses membres, bref différents organes entre lesquels existent des liens semblables à ceux qu'on rencontre dans un vivant. Il a sa vie, son activité, marquées par des événements normaux (croissance, digestion, circulation...) et d'autres pathologiques comme ces soubresauts dont il est question ici (p 9). En première analyse ils s'opposent à des actions plus concertées et plus dirigées, à des changements comme ceux que voulaient les interlocuteurs de ces entretiens, qui eussent été maîtrisés. Cette première réflexion critique n'est pas la plus fondamentale. Elle est d'ordre sociologique. Mais si l'on pousse plus loin la réflexion au sujet des soubresauts, on peut penser qu'ils s'opposent à des changements plus réussis et tout simplement plus réels. Or ce que dit l'auteur est particulièrement pessimiste : de changement maîtrisé et réel il n'y en a point. Tout ce dont sont susceptibles les corps politiques c'est de cette agitation qui saisit certains dormeurs : sans pourtant s'éveiller ils peuvent donner des coups et se les donner à eux-mêmes, se battant, en rêve, contre des moulins à vent. A moins qu'il ne s'agisse d'une agitation d'ivrogne, qui au lendemain ne laisse d'autre trace que la gueule de bois. Il y a donc des révolutions parce qu'il n'y a pas d'évolution volontaire et maîtrisée. Seulement les transformations qu'elles opèrent sont illusoires. Quiconque a participé aux Universités populaires a forcément médité sur la Révolution de 1789 et aussi sur celles du dix-neuvième siècle. Ce mouvement était animé par le souvenir et par l'espoir, à moins que ce ne fût la condamnation, qu'il faisait naître. Toujours est-il qu'après quelques années d'activisme les initiatives étaient retombées.

Le plus important cependant relève de la pédagogie. Le narrateur se fait cette réflexion que les militants qui visaient à éduquer les prolétaires s'y prenaient à l'envers. Leurs cours, fussent-ils de mathématiques, avaient pour objectif de les mener à une analyse politique. Il n'est pas difficile en effet de constater que les prolétaires n'ont pas spontanément une représentation prolétarienne ou simplement véridique du monde. La triste mais incontournable vérité est qu'ils adoptent les points de vue de la classe dominante, de la bourgeoisie qui les exploite. C'est ce que Marx explique remarquablement dans *l'Idéologie allemande* (pp 338-339). Ceux qui assistaient à ces cours n'avaient donc aucun souci d'autre chose que de politique. Il fallait leur expliquer qu'ils avaient raison d'être républicains. Mais ces Universités populaires ne pouvaient réussir à faire des prolétaires des intellectuels. Le verdict est sans appel. Elles péchaient par succomber à la

tentation d'éviter un détour. Elles voulaient aller tout droit au but, sans se rendre compte qu'en faisant l'économie d'une réflexion plus profonde elles allaient contre leur but. Qu'est-ce qui distingue une idée de gauche d'une idée de droite ? Si l'un est pour la liberté et l'égalité, tandis que l'autre est pour l'ordre et la tradition, ni les idées de l'un ni celles de l'autre ne valent qu'on meure pour elles, ni qu'on se fasse mutuellement la gueule pour elles. Si les valeurs s'opposent entre elles, le choix de celles-ci plutôt que de celles-là relève de la subjectivité : c'est de naissance ou sous influence qu'on est d'un côté ou de l'autre, mais ça ne se discute pas. Donc ça n'a pas de sens. La seule conclusion à tirer de là est que chacun doit avoir le droit de prier ses pénates devant son petit autel domestique, pourvu qu'il n'importune pas les autres.

Aller au fondement des valeurs est une tout autre affaire. Cela exige de prendre départ et appui sur ce que peut réellement penser chacun. Car la pensée ne vaut que par son mouvement propre. Ce qui fait la valeur d'une pensée ce n'est pas qu'elle est conforme à tel idéal plutôt qu'à tel autre, qui ne lui serait préféré que par des raisons subjectives. C'est qu'elle est le produit d'un mouvement véritable de la pensée, de l'esprit ou de l'entendement, comme on voudra dire. Ce n'est donc pas par en-haut qu'elle doit être formée, mais par en-bas. Il faut partir des conditions d'activité et d'existence. Il est inutile d'enseigner aux ouvriers de belles et bonnes idées. Il faut les amener à porter un jugement sur leurs propres pensées, leur faire découvrir ce qu'il y a en elles d'erroné, les amener à les redresser par eux-mêmes. Une pensée vraie n'est pas celle qui vient combler une lacune, remplacer l'ignorance par le savoir. C'est celle qui vient redresser une erreur. Il faut partir de ce que savent ceux auxquels on s'adresse pour les amener plus haut. Si ce sont des prolétaires, ils savent essentiellement un métier, une pratique professionnelle. C'est sur celle-ci qu'il faut les amener à réfléchir. Ainsi un maçon a une pratique du ciment. Elle est propre à faire naître en lui une réflexion de nature scientifique et à le porter vers le concept d'atome. C'est un mauvais choix que de lui enseigner Démocrite, l'abstraction du dernier et plus petit élément constitutif du réel. Le bon choix eût été de passer par la prise du ciment. Comment sa pâte d'abord liquide peut-elle si rapidement se figer et devenir aussi solide que le roc ? Elle est faite d'éléments entre lesquels il n'y a de jeu que pour autant qu'ils sont maintenus dans certaines conditions (température, pression). Si on les place dans d'autres conditions il n'y a plus de jeu. Cela est penser comme Lucrèce.

N'est nullement anecdotique non plus le fait que la discussion se fasse les pinceaux à la main. Le vieillard est d'abord mentionné comme peintre, le narrateur déclare avoir le goût de peindre. Certes, comme il est dit, cela permet de longues pauses dans la conversation. Mais de cela le lecteur n'a rien à faire ; il est seulement invité à les placer où il veut. Ce qui est tout à fait essentiel

par contre c'est l'attention que la peinture donne nécessairement à l'apparence. N'est-il pas étonnant que des philosophes se jettent dans la peinture ? L'entendement vise l'être, il cherche à saisir l'être. De quoi la pensée serait-elle la pensée, si ce n'était de l'être ? Aussi doit-elle évidemment se défier de l'apparence. Lebrun remarque (p 12) qu'un champ carré apparaît selon la perspective comme une figure aplatie qui a des angles aigus et des angles obtus. Il ne faut pas le prendre pour un losange s'il est carré. De même la fable avertit que tout ce qui porte la bure n'est pas moine. Pour atteindre l'être ne faudrait-il donc pas renoncer à le voir afin de le penser seulement ? Mais cela est assurément impossible. C'est dans l'apparence qu'il faut trouver l'être et le déterminer. Il n'y a pas d'autre voie pour parvenir à l'être que de passer par l'apparence. C'est en cela que le peintre est meilleur que qui que ce soit d'autre. Chacun, sauf lui, a tendance à projeter dans sa vision ce qu'il croit savoir. Dans un dessin d'enfant le champ qui est connu carré sera figuré carré. Le peintre au contraire va le figurer tel qu'il apparaît, c'est à dire comme l'a dit Lebrun. Il est l'homme qui se défie le mieux de ses pensées. C'est pourquoi mieux qu'aucun autre il est capable d'atteindre l'être, qui est toujours plus complexe qu'on ne le pense. L'apparence en effet est toute vraie, pourvu qu'on sache la comprendre. Selon la belle parole de Hegel, l'être ne peut apparaître mieux qu'il ne le fait. Car si le champ carré apparaît aplati, ce n'est pas pour tromper celui qui le regarde, mais pour lui dire en même temps d'où il le regarde. De la même façon si le bâton droit paraît brisé, cela dit qu'il y a de l'eau. Mais les peintres d'ordinaire ne poussent pas plus loin cette fermeté qu'ils manifestent dans le refus des pensées précipitées. Ils ne la poussent pas même toujours aussi loin. Car dans la figuration de scènes telles que le baptême dans le Jourdain, ou Jésus enfant traversant le ruisseau sur les épaules de Christophe, les peintres se refusent à briser les jambes plongées dans l'eau. Aussi, tout en peignant, les interlocuteurs de ces Entretiens sont-ils autre chose que des peintres. Ils sont assurément philosophes.

Leur objet n'est d'ailleurs pas seulement le respect de l'apparence. Ici l'apparence est mouvante. La mer contrairement à la terre n'a pas une apparence stable. L'esprit terrien a toujours du mal à se représenter les lieux tels qu'ils étaient, autrement qu'ils ne sont. Qu'à l'emplacement même de ces bâtiments et de ces routes il y eût autrefois des prés et des bois, que telle personne qu'on connaît y eût ses jeux et ses émotions, cela est toujours objet d'étonnement et presque de scandale, même si l'on sait bien que c'est vrai. "Tu as connu, toi, cet endroit au temps où etc. !" Le bouleversement des lieux terrestres est tenu pour théoriquement possible mais, en attendant, quotidiennement on y retrouve les mêmes choses. L'esprit marin n'a pas ces assurances. Dans un petit discours (pp 13-15) le vieillard invite les deux autres à s'assurer en leur commun siège ionien. L'Ionie c'est la Grèce maritime, celle d'Héraclite dont l'éloge sera fait plus loin (p 121),

opposée à la Grèce continentale, fût-elle la Grande Grèce de Parménide. Il faut penser le mobile, le mouvant et non plus l'être, la permanence. Il ne s'agit cependant pas de se contenter de dire que tout passe et tout trépasse, que rien n'est mais que tout devient. Cet héraclitéisme de pacotille est en-dessous de la philosophie, en tout cas de la philosophie de l'entendement que ces pages visent à édifier. Pour aller jusqu'au bout de l'image du fleuve, il faudrait dire que non seulement ses eaux ne sont plus les mêmes aujourd'hui qu'hier, mais aussi ses rives. Mais ce n'est pas au regard d'un homme, en quelques décennies, que les rives coulent et que le fleuve se déplace. Encore que dans les baies vaseuses le pêcheur à pied sache bien ne pas trouver les rivières toujours au même endroit ; il sait bien qu'elles divaguent. Toutefois il est déjà dans le domaine maritime. Il est moins facile de penser la mort du soleil, parangon de la permanence. C'est pourtant ce qu'a fait le philosophe éphésien.

L'océan est briseur d'idoles. La fluidité de ce milieu ne permet pas en effet de subir en face de lui l'illusion qu'on éprouve invinciblement en face de la terre. Face à celle-ci on a invinciblement l'impression que les idées lui sont faites sur mesure. C'est ce qu'on interprète soit en admettant qu'elles émanent d'elle, soit en s'agenouillant devant le miracle qu'elles trouvent en elle leur application (c'est hélas ce que faisait Einstein). Ainsi en va-t-il par exemple de l'idée du cercle, dont on est porté à croire soit qu'elle est empiriquement tirée des objets ronds soit qu'il y a entre elle et eux une merveilleuse harmonie. Mais face à l'océan il devient tout à fait évident qu'il n'y a pas d'objets qui soient ronds avant que l'entendement n'y applique l'idée du cercle qui est sienne. Dès lors il faut reconnaître que l'idée de cercle est un outil de l'entendement, créé par lui, avec lequel il se porte vers les choses afin de les prendre, comme le marteau est un outil de la main, créé par elle, afin de prendre les choses. Or personne ne dit que le marteau soit empiriquement tiré de la contemplation des choses, ni ne prétend qu'il existe entre lui et les choses une ressemblance miraculeuse. Face à la terre l'idée de cercle se fait ronde, elle se fait chose. Face à l'océan elle reste le produit de l'entendement. L'océan avec son flux et son reflux, avec ses vagues qui montent et qui descendent et qui ne font que semblant d'avancer n'est pas seulement rebelle à la chosification dans le solide. Il devient l'image même de l'entendement. Car c'est celui-ci d'abord qui refuse de se faire chose, qui refuse de s'identifier à quoi que ce soit et même à ses propres idées.

Significativement Alain situe sa perspective philosophique entre spiritualisme et matérialisme, il nomme son objet entendement, entre esprit et corps. Cette philosophie met en lumière que l'entendement est activité et qu'il ne peut se résoudre ni dans une nature spirituelle, ni dans une nature corporelle. Dans le premier cas on voudrait faire de l'entendement, sous le nom d'esprit,

un relais de l'esprit divin, voire un dépôt de celui-ci, recelant des idées qui ne seraient que le reflet de celles qui appartiennent premièrement à celui-ci et c'est la tendance de Parménide -les formes éternelles-, Descartes, Leibniz et Kant, tandis que dans l'autre on voudrait faire de l'entendement un reflet et un dépôt du monde corporel dans la mesure où l'expérience, comprise dans le sens le plus étroit de ce qui affecte immédiatement les sens, serait la source des idées et c'est la tendance abdéritaine qui, partant de Démocrite -l'atome immuable-, ou de Protagoras et de sa sensation, se prolonge dans l'empirisme, dont on discutera plus loin l'expression que lui donne Berkeley (p 165). Entre fils du ciel et fils de la terre, les uns et les autres chosifiant l'entendement, c'est à dire perdant son activité, l'auteur essaie de tracer le sillage d'une autre philosophie, qu'il n'est sans doute pas le premier à ouvrir, mais où il est l'un des très rares à avancer. Personnellement je vois devant lui dans cette voie Héraclite, Platon, Spinoza et Marx. Il est possible que l'auteur lui-même serait quelque peu surpris de mes classifications, des cousinages que je lui attribue, car l'interprétation que je donne des philosophes n'est pas la sienne.

Que l'on verse dans le spiritualisme ou dans le matérialisme (en fait dans l'empirisme), la cristallisation des idées qui s'ensuit nécessairement est aussi une sacralisation, selon le cas, de ce qui vient du ciel ou de ce qui vient de la terre. Voulant mettre au-dessus de toute critique les idées, parce qu'elles viennent d'en haut le spiritualisme a vite fait de prêcher pour un ordre politique de droit divin, tandis que symétriquement, mettant au-dessus de toute critique les idées parce qu'elles viennent d'en bas, le matérialisme a vite fait de prêcher contre ce même ordre. La même faute est commise par ces deux philosophies, et elle leur vaut la même punition : retomber au niveau de la politique. Celle-ci est bien l'art de gérer les cités, assises sur la terre, faites de maisons et de routes de pierre. Quant à la philosophie capable de sauver l'entendement, l'auteur la montre à l'œuvre dans les observations qu'il livre sur le cercle, la roue et le rouleau. Mais on la trouvera développée dans les entretiens suivants.

Géométrie d'entendement

(SECOND ENTRETIEN)

Ce chapitre est l'expression d'une nécessité philosophique, celle d'une mathématique d'entendement. Il s'en tient cependant à la géométrie. La discussion entre les trois interlocuteurs porte tout entière sur le triangle. Il faut comprendre que l'exposé qui se construit sur la géométrie du triangle est certes conforme à l'exposé euclidien quant à ses propositions, mais tout autre que lui quant à ses voies. Le livre d'Euclide n'est en effet pas de nature à satisfaire le besoin d'une géométrie d'entendement. Au lieu de son appareil de démonstrations et de preuves abstraites, ce qu'exige cette philosophie c'est de mettre l'entendement en action sur le monde et, ce faisant, de produire la géométrie. Mais il ne faudrait pas qu'on se méprenne sur ce rapport au monde et qu'on en fasse un rapport empirique. C'est tout le contraire d'un rapport empirique. En celui-ci on prétend aller du monde aux idées pour y voir naître l'entendement, ce qui en réalité ne se peut pas ; tandis qu'en celui-là on va de l'entendement au monde pour y voir naître les idées. Aussi en même temps qu'elle doit se situer par rapport à celle d'Euclide et se séparer d'elle, cette géométrie doit-elle s'opposer, et encore plus vivement, aux géométries non euclidiennes, ou du moins à leur version naïve qui attribue des qualités à l'espace.

Le mètre pliant, celui dont usent ordinairement les ouvriers du bâtiment, dont il a déjà été fait mention dans l'entretien précédent et justement à propos des triangles changeants que le maître se plaisait à montrer à ses élèves, est largement sollicité maintenant. Il sert à établir la relation qui existe entre les trois angles du triangle. Ensuite on procédera à la rotation par laquelle s'ouvre l'angle du sommet et corrélativement se ferment les deux autres. Enfin une autre manipulation, la translation, permettra d'examiner ce qui se passe lorsqu'on fait varier la position de la troisième droite de l'angle.

1° : de l'intersection. Le triangle est la figure formée par l'intersection de trois droites. Afin de comprendre les relations qui lui sont internes, il faut d'abord prendre en considération ce qu'est un angle. Contrairement à ce que pourrait dicter un point de vue trop abstrait, l'angle n'est pas ce qui sépare deux segments de droite, comme seraient deux murs d'une maison. Dans la chambre je peux placer un lit de coin si l'angle formé par les deux murs est un angle droit. Je ne le peux pas si c'est un angle aigu, et j'en suis détourné par des raisons pratiques ou esthétiques si c'est un

angle obtus. Mais comme l'indique le nom du lit dont je parle, ceci n'est nullement un angle, c'est seulement un coin. On peut cependant se demander si la notion d'angle ne dérive pas de celle de coin, c'est à dire si ce ne sont pas des considérations empiriques qui conduisent à l'élaboration de concepts géométriques. Mais il n'en est rien, car dans cette hypothèse on ne voit pas pour quelles raisons il faudrait prolonger les côtés du coin au-delà de leur point de rencontre. Au demeurant il est parfaitement clair qu'aucune considération empirique (en tout cas en ce sens étroit et classique du terme) ne permet de donner à un énoncé quelconque une nécessité ni une universalité. D'un autre côté on peut être tenté de prétendre que le concept géométrique, ici celui du triangle, est tellement indépendant de l'expérience, que loin d'en être tiré c'est lui qui la rend pensable. Mais il faut s'entendre : quelle est alors son origine ? C'est ici que les rationalistes, spiritualistes, en réalité soutiens de la théologie, veulent conclure qu'il est issu de la raison seule, telle qu'elle est voulue par le Créateur. Alors se pose le problème signalé dans la précédente leçon, comment est-il possible que les concepts de la raison reçoivent leur application dans le monde sensible ? Il est vrai que les théologiens (et derrière eux jusqu'à Einstein) ont leur réponse toute faite : la raison et la nature étant l'une et l'autre l'œuvre du Créateur, il y a entre elles une harmonie telle que la raison peut comprendre la nature. Mais ce ne sont que des mots vides de sens. C'est bien le cas de dire avec Spinoza que Dieu est l'asile de l'ignorance.

Contre l'empirisme et contre le spiritualisme à la fois, Alain montre l'entendement au travail. L'entendement travaille sur des idées qui ne sont, qui ne peuvent être totalement abstraites. L'angle n'est ni une image dématérialisée (abstrait signifie extrait) du coin, ni un diktat de la raison s'abattant sur le coin comme les sauterelles sur l'Egypte. C'est pourquoi l'angle est formé par deux droites xx' et yy' et non par deux segments de droite. Par voie de conséquence il n'est pas d'angle séparé de son semblable, opposé par le sommet. Une droite ne s'arrête pas en un point, fût-il le point d'intersection. La droite se prolonge au-delà, à l'infini et à tout angle xOy est joint un angle $x'Oy'$ qui lui est égal. Si à partir du point O d'intersection des deux droites on fait tourner l'une quelconque d'entre elles, l'angle qu'elles forment augmente ou diminue, l'angle opposé fait de même, tandis que les angles complémentaires (xOy et $x'Oy'$) font le contraire, diminuent si les premiers augmentent ou l'inverse. Cependant il n'y a de triangle que par une troisième droite zz' , à son tour sécante avec les deux premières. C'est ici qu'on retrouve le mètre pliant. Il permet de faire varier simultanément les trois angles. Or on voit bien que l'on ne peut pas les faire varier n'importe comment. Il y a entre eux des rapports nécessaires. Pour plus de facilité, quoiqu'il n'y ait là rien d'indispensable, on supposera le triangle isocèle, c'est à dire qu'on supposera égaux entre eux les deux angles opposés à l'intersection O . Lebrun fait une première remarque. Si cette dernière s'ouvre, les deux autres se referment de manière concomitante ; tout se passe comme si

le triangle s'affaissait sur lui-même ; il y a là le moyen de comprendre premièrement que la somme des trois angles d'un triangle est absolument constante, la même quel que soit le triangle, et deuxièmement que cette somme est nécessairement égale à l'angle plat, c'est à dire à l'ouverture maximum xOy , tandis que la somme des deux autres, et chacun d'eux en particulier, tend à s'annuler. A cela le narrateur rajoute que si à l'inverse on tend à fermer au maximum l'angle de l'intersection O , chacun des deux autres s'ouvrira par suite autant qu'il le pourra et, les deux ayant été supposés égaux, chacun tendra vers l'angle droit. C'est une autre voie pour comprendre que la somme des angles du triangle est égale à deux droits.

Ce jeu, je veux dire cette mise en mouvement, de triangles variables amène le vieillard à qualifier le triangle de Saturne des formes géométriques (p 29). C'est dire qu'il est le père du cercle, qualifié pour sa part de Jupiter. Certes c'est Jupiter qui règne parmi les dieux de l'Olympe, mais avant lui régnait Saturne et, comme on le sait, avant Saturne un autre Dieu encore. Les concepts géométriques sont assurément tous descendants de l'entendement, néanmoins il y a entre eux des rapports plus précis de filiation. Donc le triangle est père du cercle, parce que le triangle est déjà le produit d'une rotation et il ne faut que l'hypothèse supplémentaire d'une longueur constante du segment tournant pour donner l'idée du cercle. Une géométrie bien ordonnée commence donc nécessairement par le triangle avant d'aborder le cercle.

2° : de la rotation. Mais puisqu'on vient de parler de la rotation, il faut poursuivre dans cette voie. Le narrateur puis le vieillard font observer (p 32) ses effets. Des deux droites sécantes au point O supposons pour la clarté l'une mobile et l'autre fixe. La droite mobile tourne autour du point O . Tournant elle revient une première fois sur elle-même, ayant décrit un angle plat, puis poursuivant sa rotation elle retrouve avec deux angles plats sa position initiale. Au-delà elle ne pourra que décrire à nouveau le chemin qui a déjà été parcouru. Elle ne fera rien surgir de neuf. C'est ce que les mathématiciens observent en disant un angle égal à une certaine valeur à 2π près. La rotation, qui se fait autour d'un point fixe, est nécessairement finie. Une rotation de deux droits est effectivement plus grande qu'une rotation d'un droit, mais il n'y a pas de rotation supérieure à quatre droits. On touche là une limite. C'est quelque chose qu'on ne peut pas dire de la translation, car celle-ci peut toujours aller plus loin. Sur une droite une distance est plus grande qu'une autre, mais si grande soit elle, elle est en même temps toujours plus petite qu'une troisième.

En outre il ne peut arriver à l'angle rien d'autre que s'ouvrir ou se fermer. Tout l'intérêt de ce fait est dans les relations qu'il induit. Une variation quelconque de l'un des angles du triangle a pour effet une variation corrélative dans au moins l'un des deux autres. Si pour la commodité on suppose

cette fois l'un des deux autres invariants (quelle que soit sa valeur, et par exemple si l'on en fait un angle droit), lorsque le premier augmente le troisième diminue d'autant et inversement. Si l'on suppose Ox fixe et Oy tournante, la rotation quelconque a de celle-ci par rapport à Ox est en même temps une rotation a par rapport au troisième côté du triangle (qu'on peut appeler AB) sur la droite zz' et, en fait par rapport à toute autre droite du plan. Puisqu'on a supposé fixe, je l'ai déjà dit, l'un des deux autres angles, le troisième varie donc aussi de la valeur a . Comme les angles du triangle sont complémentaires (c'est à dire que leur somme est égale à deux droits) on peut dire en outre que si le premier augmente de a , le troisième diminue de a et inversement. Le narrateur souhaite donner une autre explication de l'égalité de la somme des angles à deux droits. Si l'on définit le triangle comme l'intersection de trois droites, rien n'exige que ces intersections se fassent en trois points différents. Il y a un triangle limite (en ce sens qu'il n'occupe plus aucune superficie) dans le cas où les trois droites font leur intersection au même point. (On observera qu'elles ne peuvent le faire en deux points !) Mais il y a même deux triangles, les deux triangles opposés en O , puisque la troisième droite passant par ce point est à la fois la base du premier et celle du second. Les 360° de la rotation complète constituent nécessairement la somme de leurs six angles et comme les deux triangles sont rigoureusement égaux, puisqu'ils sont opposés de part et d'autre de la troisième droite zz' , la somme des angles de chacun d'entre eux est nécessairement de deux droits.

L'intérêt de cette nouvelle explication (et non pas preuve) est qu'elle est donnée "sans plaider". La preuve est plaider, elle est usage de la raison et cette définition, qu'on le comprenne bien, est péjorative. A diverses reprises les remarques du vieillard ou du narrateur ont situé la raison par rapport à l'entendement comme un entendement errant, c'est à dire qui a quitté l'objet. Mais loin de situer celle-là au-dessus de celui-ci, au contraire elles la renvoient en-dessous. En fait la notion de plaider appartient à la sphère du tribunal, là où l'on se soucie aussi peu de la validité que du niveau des arguments, pourvu qu'ils fassent flèche. Le plaider est un acte essentiellement politique, c'est à dire qu'il appartient à la vie de la cité et qu'il est l'instrument de la manipulation des uns par les autres. C'est toujours en ce sens qu'il faut l'entendre chez Platon et les références à cet auteur sont aussi constantes que discrètes dans ces Entretiens. Ainsi s'opposent deux sphères intellectuelles, celle de la politique et celle de la philosophie. Comment les mathématiques se situent-elles dans cette alternative ? Qui ne s'élève pas retombe. Faute d'être d'entendement les mathématiques sont de raison, faute d'être philosophiques elles sont politiques. Mais sur le fond qu'est-ce que ça veut dire ? Cela veut dire que faute de tenir l'objet la pensée tourne à vide, va d'une idée à l'autre et de cette autre à la suivante sans jamais pouvoir énoncer quelque proposition qui ne soit vaine, au moins par quelque côté. Car elle ne profère

alors de discours que cohérent dans l'articulation de ses propositions, sans qu'on puisse voir s'il se rapporte précisément à un objet. C'est le problème de la définition du vrai qui se trouve ainsi posé. Appellera-t-on vraie la proposition qui est cohérente avec les précédentes, ou celle qui constitue un reflet de l'objet ? Cette seconde hypothèse est assurément mauvaise elle aussi, mais peu importe ici. Les mathématiques en tant que discours de raison (et peut-être mieux : de raisons) sont illusoires. A un discours cohérent on peut toujours opposer un autre discours tout aussi cohérent, comme va le faire voir le débat sur le troisième point.

3° : de la translation. Tandis que la rotation affecte les angles et n'affecte qu'eux, au contraire la translation ne les affecte aucunement. La translation au point O de la troisième droite zz' nécessaire pour faire un triangle ne change rien aux angles de ce triangle, tout en permettant de mieux voir leur somme. Mais cette translation peut se faire à n'importe quelle distance de la position initiale de la droite, elle peut se faire en direction du point O ou au contraire en direction opposée. Quoi qu'il en soit, la position nouvelle de la droite relativement à la précédente peut être appelée parallèle. La discussion sur la translation est débat sur le plus fameux des postulats d'Euclide, débat où sont situés cet illustre géomètre et ceux qui s'opposent à lui, pour cette raison appelés non-euclidiens. Est-il vrai que par un point extérieur à une droite il ne puisse passer qu'une seule parallèle à cette droite ? Euclide, qui ne peut pas le démontrer, en fait la demande à ses lecteurs et, tenant pour acquis que leur réponse est positive parce qu'elle lui semble évidente, inscrit cette proposition dans sa géométrie comme postulat. Les autres, beaucoup plus récemment, ont au contraire l'un refusé un postulat en admettant qu'il en passât une infinité (Lobatchevski), le second refusé un théorème en rejetant qu'il en passât une (Riemann).

Comme le remarque le narrateur (p 38), contredire un postulat ou contredire un théorème c'est tout un, car au regard de l'entendement cette distinction est sans intérêt. Elle n'a de sens que dans un appareil de preuves, dans un plaidoyer de la raison ; elle n'en a pas dans un rapport aux choses de l'esprit actif, dans une géométrie d'entendement. C'est en même temps pourquoi l'auteur renvoie en quelque sorte dos à dos Euclide et les non euclidiens, car dès lors qu'on argumente il est impossible de décider entre un postulat et un autre. Il ne saurait donner raison à Euclide par les raisons qu'invoque celui-ci. Celui-ci en effet, comme ses contradicteurs, se trompe de terrain. Lebrun observe à juste titre (p 37) que le géomètre présente ses demandes animé par la crainte d'être contredit par l'expérience. Il présente sa demande comme une nécessité émanant des choses. Et c'est aussi comme une nécessité émanant des choses que ses adversaires, du moins les partisans de Riemann, présentent leur propre postulat. Ce n'est

d'ailleurs pas un aspect secondaire du débat entre les géométries que de déterminer si l'une répond mieux que l'autre, ou si l'autre répond aussi bien que la première aux données de l'expérience.

En effet alors que l'existence de géométries fondées sur des postulats contradictoires avec celui d'Euclide montre qu'il est vain de prétendre que le postulat euclidien s'impose par la cohérence interne de la géométrie, les autres étant tout aussi cohérentes, il faut bien chercher ailleurs ce qui pourrait donner avantage à l'une ou l'autre. On va donc se tourner vers l'expérience afin de déterminer à quelle géométrie il faut reconnaître plus d'applications qu'aux autres. Or sur ce terrain, et contrairement aux apparences, c'est la géométrie de Riemann qui est la plus féconde, puisque celle d'Euclide n'en est qu'un cas particulier. En général, dans un espace de courbure quelconque (j'emploie ici le langage à juste titre condamné par Alain), les droites sont sécantes. Mais entre les espaces de courbure positive et les espaces de courbure négative, se rencontre nécessairement le cas particulier de l'espace de courbure nulle, où il existe des droites non sécantes. C'est uniquement dans ce cas que s'applique la géométrie euclidienne. On pourrait par conséquent être tenté de dire que si la question de la supériorité d'une géométrie n'a pas été tranchée par le critère de la rigueur, elle l'est par le critère de la fécondité.

Seulement ce n'est pas le débat d'entendement qui peut se régler selon de tels critères. Au regard de l'entendement il importe peu que l'une dispose de preuves expérimentales dont l'autre ne disposerait pas. Ce n'est pas l'expérience qui doit décider entre Euclide et ses opposants, c'est l'entendement, c'est à dire l'esprit actif s'appliquant aux choses. C'est pourquoi Lebrun et à sa suite le vieillard examinent la notion même d'espace. La première observation est pour dire qu'il n'y a pas deux espaces. La seconde précise qu'il n'y en a pas même un. Prétendre distinguer un espace sensible et un espace intelligible, ce serait faire de l'espace une chose, et forcément une chose parmi les choses, comme si l'espace pouvait tomber sous la main ou sous le regard. Mais ce qui tombe sous la main ou sous le regard ce sont les choses. Maintenant si elles sont grandes ou petites, si elles sont proches ou lointaines, si elles sont deux ou trois, si elles sont disposées en triangle ou en cercle, etc. ce sont là des relations, qui, en tant que telles, appartiennent à l'esprit. Il est donc totalement illégitime d'opposer un espace sensible à l'espace intelligible. Mais parler d'un espace intelligible ce serait encore inadéquat, ce serait supposer qu'il existe un monde des idées et, dans ce monde des idées, une idée d'espace accessible à l'entendement. Or tout au contraire il n'y a d'idée d'espace que dans la mesure où elle est produite par l'entendement actif, c'est à dire dans l'exacte mesure où celui-ci établit des relations entre des choses. A parler exactement il n'y a donc même pas un espace.

4° : on peut maintenant tirer quelques conclusions de cette discussion où sont entremêlées les remarques qui élaborent la géométrie d'entendement et l'observation de l'océan en mouvement. C'est que l'agitation des vagues montre avec évidence qu'il n'y a dans les choses ni parallèles, ni angles, ni droites et que les idées appartiennent à l'esprit. Le vieillard cite le narrateur (p 37), celui qui est l'auteur des Propos, qui a écrit qu' "il est aussi ridicule de chercher dans le monde des droites et des nombres que de chercher l'équateur dans le ciel", ce qui n'est d'ailleurs que l'illustration de cette naïveté. Le regard tourné vers les choses de la terre, champs, maisons, etc. on peut aisément se laisser aller à croire que les droites et les angles et les parallèles appartiennent aux choses. C'est l'apparente permanence de ce monde-là qui fait illusion. Tourné vers la mer au contraire le regard ne peut croire découvrir ces mêmes relations dans les choses, qui n'ont aucune permanence. Il ne peut ignorer que ces relations sont de lui. Les empiristes, disciples lointains de Démocrite et de Lucrèce, oublient l'entendement (p 35) et croient la connaissance toute faite dans la sensation. Ils sont fils de la terre. Et certes il faut les opposer aux fils du ciel, mais ces derniers sont tout aussi fautifs qu'eux et même davantage. Ils oublient que les relations, pensées assurément, sont pensées entre les choses. Ce ne sont pas des relations entre les idées. Le vieillard, qui avoue avoir eu pour métier de donner des cours de philosophie, nomme dialecticiens cette catégorie de philosophes. Il fait là du mot dialectique un emploi qui sera constant dans ce livre et par lequel il faut entendre le vain voyage à travers les idées. La dialectique n'est pas ici l'effort de la pensée pour penser le changement dans les choses. A celui-ci, qu'il met en œuvre dans les Entretiens suivants, l'auteur ne donne jamais ce nom. Il désigne seulement la fâcheuse pratique intellectuelle, voire intellectualiste, qui lie entre elles les idées sans jamais se rapporter aux choses. Elle caractérise ceux qui ont été appelés plus haut spiritualistes.

Ils ne sont pas désignés plus précisément. Je vais m'y hasarder, pour mon compte personnel et non pour celui d'Alain dont je peux ne pas partager le jugement sur tel philosophe. Les premiers qui me semblent répondre à la définition sont les éléates, Parménide et Zénon, tels qu'ils apparaissent dans les quelques fragments qui sont parvenus de leur œuvre et dans le portrait qui est donné d'eux par Platon. Dans le Parménide on voit la dialectique tourner à vide. Et quoique dans le *Théétète* Platon affirme que le vieil éléate avait des profondeurs sublimes, je suis enclin à penser que le seul à avoir des profondeurs sublimes est Platon, qui par excès de modestie déclare en découvrant chez un prédécesseur à qui sa philosophie doit bien quelque chose sans que cependant il soit juste de dire qu'elle soit son héritière. Le nom de dialecticien autorise à trouver d'autres illustrations de ce que veut dire Alain dans les pratiques dénoncées par Kant. La *Dialectique transcendante* est en effet l'inventaire des formes de pensée qui négligent le

rapport à l'expérience. Certaines d'entre elles seront reprises plus loin (en particulier pp 197-198). Il faut donc comprendre qu'un grand nombre d'auteurs peuvent être visés par le qualificatif de dialecticiens, au moins pour une part de leur œuvre. Plus qu'une doctrine arrêtée la dialectique serait une tentation dans laquelle ils tombent quelquefois.

Au-delà du point de repère que constitue la *Critique de la raison pure* il est tout à fait évident que le mot dialectique renvoie à la philosophie de Hegel et de nombreux de ses successeurs. Quoique le mot soit par eux employé dans l'autre sens signalé ci-dessus, il y a lieu de penser qu'ils sont eux aussi critiqués. Encore convient-il de reconnaître que ce n'est pas tellement Hegel lui-même qui est visé, parce que lui a constamment le souci de parler des choses. La lecture de ses œuvres montre qu'il a toujours un objet, le droit, l'art, la religion, etc. sur lequel il se donne une prise très concrète. Par contre certains hegelien font de la dialectique une machine infernale sans aucun rapport aux choses. Peut-être l'auteur partageait-il l'avis de Marx selon lequel il fallait remettre la dialectique sur ses pieds. Quoi qu'il en soit, la lecture de quelques pages du *Capital* montre avec clarté que la dialectique qui y est mise en œuvre n'oublie rien moins que son objet. C'est à chaque instant que ces pages reviennent à la filature, aux produits filés, aux conditions de leur production, à leur prix, etc. Toutefois si Alain s'emploie avec constance à ne désigner sous le nom de dialectique que les errements de la raison, c'est sans doute afin de manifester que pour penser le changement il entend sortir du sillage de Hegel et de Marx. Ni fils du ciel, ni fils de la terre, pour philosopher correctement il faut être fils de la mer.

Du mouvement

(TROISIEME ENTRETIEN)

Comme le précédent avait pour objet la géométrie, cet *Entretien* porte sur la physique. Dans un glissement qui passe du plus abstrait au plus complexe l'auteur poursuit la discussion des idées qui marquaient son temps. Et comme il refusait de trouver Euclide ou Riemann dans le monde, il refuse maintenant d'y trouver Newton ou Einstein. Les idées de la physique, de même que celles de la géométrie, appartiennent à l'entendement. Cette discussion de la physique porte en premier lieu sur le concept de mouvement, puis sur la théorie de la relativité et pour finir sur le rapport de l'essence à l'existence.

La première question est introduite par une référence à Zénon d'Elée, dont on sait que les paradoxes visaient à conclure que le mouvement n'existe pas. Ainsi à propos de la flèche demandait-il qu'on reconnût qu'elle ne volait ni dans l'espace où elle est, puisqu'elle y est, ni dans celui où elle n'est pas, puisqu'elle n'y est pas. Comme elle ne se meut ni où elle est ni où elle n'est pas, elle ne se meut pas du tout. Ce n'est pas bien malin. Mais l'auteur se plaît à accorder au sophiste une autre sagesse. Il se plaît à entendre derrière le paradoxe éculé une autre leçon, selon laquelle le mouvement serait non dans les choses mais seulement dans les pensées. Je ne chercherai pas davantage si c'était là la philosophie des éléates, par contre on peut aisément s'assurer que c'est celle de l'auteur. Le mouvement n'est pas vu dans la chose qui se meut, il en est conclu. Hume, qui était empiriste, mais qui avait le culot de ne pas permettre à l'empirisme de dire plus qu'il ne le peut légitimement, remarquait qu'on ne peut pas savoir si c'est la même boule qui roule sur le billard ou si ce sont des boules successives qui y occupent des positions successives. Le mouvement est une apparence invincible ; mais a-t-on raison de le supposer ? L'auteur n'a pas plus que l'Ecossais l'intention de faire prendre au sérieux la supposition opposée. Ce serait du fétichisme que de croire que le mouvement est dans les boules, et ce serait encore du fétichisme que de croire qu'il s'y trouve quoi que ce soit d'autre.

Mais comme l'apparence du mouvement est irrésistible, on ne perdra pas son temps en examinant d'autres exemples. Le nuage qu'on voit courir dans le ciel est-il d'un instant à l'autre formé des mêmes gouttes d'eau qui auraient effectué une translation d'un endroit à l'autre ? Si c'est ce que l'on croit spontanément, ce n'est pourtant pas tout à fait exact. Il se peut qu'une

certaine proportion de gouttelettes soient effectivement transportées, mais il n'en est pas moins vrai qu'une autre proportion est vaporisée tandis qu'inversement de la vapeur se trouve condensée dans le même moment. Le nuage qui avance serait donc une apparence. La réalité serait plus complexe et plus masquée. La seule chose qui avancerait serait peut-être la dépression, encore qu'il se puisse, comme pour la vague, que là où l'on croit voir un mouvement d'avancée il n'y ait que descente puis remontée de la pression. La vague en effet, chacun l'a appris, n'avance pas. Chaque goutte dont elle est formée est bien animée d'un mouvement, mais non pas horizontal : c'est un mouvement de bas en haut et de haut en bas, comme l'établit clairement la simple contemplation d'un bouchon qui "danse sur la vague", ainsi que le dira le mauvais poète qui sommeille en chacun. Néanmoins si le même homme fixe cette fois l'ensemble du spectacle qu'il a depuis le rocher où il est installé, il ne manquera pas de croire que les vagues viennent une à une se briser sur celui-ci.

Le cinéma donne une autre illustration de la même illusion. Calé dans son fauteuil le spectateur voit galoper le cheval. Il n'y a pourtant pas de cheval qui galope. La seule chose qui lui soit donnée à voir n'est qu'une succession d'images fixes, une succession d'instantanés qui montrent tous le cheval immobile. Aucun spectateur néanmoins ne verra une succession d'instantanés d'un cheval immobilisé dans des positions différentes. Or s'il voit un mouvement ce ne peut être parce qu'il y aurait un mouvement dans ce qu'on lui montre. On ne lui montre que des images fixes. Si le spectateur voit un mouvement c'est parce qu'il fait en quelque sorte le pari qu'il y a un mouvement. Cela demeure toujours une gageure, car il se peut que quelqu'un connaissant cette irrésistible tendance à le supposer décide d'en jouer et d'abuser le spectateur. C'est le cas du prestidigitateur, *il prestigiatore* selon l'étymologie véritable qui n'a rien à faire des doigts ni de la prestesse, qui a seulement subtilisé une muscade et découvert celle qui était dissimulée. L'hypothèse du mouvement est une idée qui met de l'ordre dans une expérience qui sans elle resterait informe. Le changement en effet pris tout seul est incompréhensible. Le mouvement joint à l'idée de changement celle de la permanence. "Le mouvement, c'est à dire le changement de l'identique", dit le vieillard (p 49) qui pense dialectiquement sans le dire. Le mouvement est l'outil qui permet de trouver l'identique dans le changement. Cela est vrai, même si le mouvement doit assurément quelquefois être pensé plus complexe qu'il n'est d'abord cru.

Il ne faut en outre pas perdre de vue que le mouvement ne se comprend que par rapport à une référence immobile. Ce point fixe est indispensable pour penser autre chose que le simple changement, chose seulement qualitative, impossible à déterminer. Aussi longtemps qu'on n'arrive pas à décider d'un point fixe, l'événement, ce qui se passe, est impossible à comprendre.

A supposer que sur la route les bornes et tout ce qui est observable soit mobile, on peut bien savoir qu'on a bougé, mais on ne sait pas de quelle distance on a avancé, si même on a avancé. C'est d'ailleurs la situation du marin qui, dès qu'il a quitté les côtes se trouve sans aucun repère fixe. D'où la difficulté de faire le point. On dit que Christophe Colomb trompait systématiquement ses marins, sous-estimant pour eux les distances parcourues afin de mieux temporiser, afin de retarder leur envie de retour. Crier terre c'est enfin trouver le point fixe. Mais on peut se tromper aussi et par la force des repères usuels croire que c'est le navire qui est immobile et que la terre se meut. C'est qu'en effet le mouvement est une relation.

Tout naturellement de ce point la discussion est conduite vers la théorie de la Relativité. Il y a lieu de penser que ce troisième entretien n'est destiné qu'à traiter de celle-ci. Ce qui en est dit paraît net : elle est "trop promptement acclamée", elle "porte au comble l'ordinaire confusion". Cependant si l'on cherche quelles sont les propositions que l'auteur condamne, on ne trouve que ceci : "la courbure de l'espace est (...) une erreur énorme (...) qui est à vouloir que la relation soit inhérente à la chose" (p 51). Et les mêmes termes sont employés à l'égard du mouvement relatif. Expression d'une physique d'entendement ces propos ne sont que paradoxaux, au sens propre de ce terme. L'opinion, voire certains physiciens eux-mêmes (dans la mesure où ils sortent de leur rôle et vulgarisant leurs théories, ils sont amenés à les abstraire de l'appareil scientifique, qui leur donne leur sens, et à leur donner une apparence philosophique) voient ou donnent à voir dans ces propositions autre chose que ce qui peut légitimement s'y trouver. Il y a donc ici deux parts à faire. Il faut distinguer premièrement les contraintes de l'expérience, auxquelles l'auteur ne peut songer à se soustraire, et secondement les termes dans lesquels elles sont exprimées, qui, selon la vigilance qu'on y apporte, peuvent être conformes ou non à une philosophie de l'entendement.

La théorie de la Relativité surgit de la contradiction rencontrée entre les théorèmes de la physique classique (newtonienne) et le fait expérimental que la vitesse de la lumière (c) est une limite, qui ne saurait entrer dans des additions et des soustractions simples. C'est ce qui ressort des tentatives aussi vaines que persévérantes faites par Michelson pour établir une somme de la vitesse de la lumière avec une autre vitesse, ou une différence. Peut-on nier que les expériences faites par Michelson aient toujours abouti à l'échec ? L'auteur ne peut évidemment pas vouloir dire qu'elles aient été mal faites, qu'un autre dispositif eût permis de déceler que $c+v > c$ et que $c-v < c$. C'est un fait incontournable que $c+v=c-v=c$. Que la vitesse de la lumière soit une constante met évidemment à mal le théorème classique de l'addition des vitesses. Peut-on nier la nécessité d'élaborer un nouveau théorème de l'addition des vitesses, que prenne en compte ce que l'expérience répond à ceux qui l'interrogent ? L'auteur ne peut pas proposer de maintenir que

$w=v+v'$. Les conséquences de l'abandon de cette proposition mènent loin. Personne ne peut les empêcher de mener loin.

L'une des plus remarquables est que deux événements qui sont simultanés pour un observateur ne le sont pas pour un autre dès lors que ce dernier est en mouvement par rapport au premier. Comme le premier est en mouvement par rapport au second autant que celui-ci l'est par rapport à lui, il n'y a pas de mesure du temps qui soit plus vraie que l'autre. Et comme la réciprocité est parfaite il ne se peut pas que l'un trouve le temps de l'autre plus long que le sien pendant qu'au contraire l'autre trouve celui du premier plus court que le sien. Chacun doit trouver le sien plus long que celui de l'autre. C'est cela la Relativité au sens einsteinien, et cela n'a rien à voir avec les sophismes de Protagoras, selon qui, mon brave Monsieur, chacun voit midi à sa porte et tout se vaut. Le temps intervenant dans la mesure des distances, la Relativité implique encore que chacun trouve son propre espace plus long que celui de l'autre. A ces propositions étonnantes en succèdent d'autres encore plus difficiles à comprendre quand on passe de la considération du mouvement uniforme (Relativité restreinte) à celle du mouvement accéléré (Relativité généralisée). Ce sont ces dernières qui conduisent à dire que l'espace est courbe. Peut-on nier ces conséquences de la mise au point initiale d'un théorème relativiste de l'addition des vitesses ? Cela n'est évidemment pas de la compétence de l'auteur de maintenir la mécanique newtonienne.

Par contre ce qui est non seulement de sa compétence, mais aussi de sa responsabilité, c'est de relever les abus de langage qui ont été commis dans le précédent exposé. Le temps est-il en cause dans la relativité de la mesure d'une durée ? L'espace est-il en cause dans la relativité de la mesure d'une distance ? De la relativité de la mesure peut-on légitimement passer à la relativité du temps et de l'espace eux-mêmes ? Du fait non seulement constaté, mais encore expliqué comme une nécessité, qu'aucun mouvement ne se peut faire de manière absolument rectiligne, a-t-on le droit de passer à l'affirmation que l'espace est courbe ? Même si l'on accepte, comme il le faut bien, les leçons de l'expérience, on peut encore, et il le faut bien, veiller à les exprimer dans un langage totalement intelligible. L'objet de la physique est-il le monde où nous vivons, la nature (*physis*) ou le mouvement, l'espace, le temps ? La réponse de l'auteur est que seule la nature est l'objet de la physique, que par contre il appartient à la philosophie de l'entendement (en l'occurrence en tant que physique d'entendement) de montrer ce que sont le mouvement, l'espace et le temps. Il lui appartient d'affirmer que le mouvement n'est ni relatif ni absolu, parce qu'il n'appartient pas au monde, mais qu'il est l'hypothèse sous laquelle peuvent être pensés les changements de celui-ci ; d'affirmer que l'espace n'est ni courbe ni droit, parce qu'il n'appartient

pas au monde, mais qu'il est l'abstraction qui rend pensables toutes les relations possibles dans l'ordre du simultané, comme le temps est celle qui les rend pensables dans l'ordre du successif.

Dans l'hostilité de l'auteur à l'encontre de la Relativité il ne faut par conséquent lire aucun plaidoyer pour le maintien de la physique newtonienne, pas plus que dans son hostilité à la géométrie de Riemann il ne faut lire un plaidoyer pour Euclide. Toute la question que veulent poser et traiter ces *Entretiens au bord de la mer* est de distinguer ce qui revient à la nature des choses et ce qui revient à l'esprit. Quant à ce qui appartient au monde, si insuffisantes que soient la géométrie euclidienne et la physique newtonienne, si complexes qu'apparaissent la géométrie riemannienne et la physique relativiste, celles-ci ne font l'affaire que pour autant que les investigations ne soient pas poussées plus loin qu'elles ne le sont au début du vingtième siècle. Si elles ne sont pas remises en cause cent ans plus tard, cela ne peut évidemment garantir qu'elles ne le seront jamais. Il est même raisonnable de penser que le niveau d'abstraction qui les caractérise leur assure un bon délai avant de permettre qu'elles soient inquiétées. Mais peu importe ici. Ce qui intéresse l'auteur est tout autre chose que ce qui fait l'objet des réflexions de Bachelard, par exemple, dans le *Nouvel esprit scientifique* ou dans la *Formation de l'esprit scientifique*. Le problème que se pose ce dernier est celui de l'adéquation des différents systèmes de géométrie et de physique aux phénomènes qui interviennent dans l'expérience. Ce que l'auteur au contraire veut montrer c'est l'adéquation des idées ou des hypothèses à l'esprit qui les forme. C'est en ce sens et seulement en ce sens que le mouvement ne peut pas être relatif et que l'espace ne peut pas être courbe.

Néanmoins il importe au plus haut point que celui qui s'intéresse à la nature sache quelles sont les idées et les hypothèses qui sont "dignes de l'esprit" (p 57). Car en refusant que le mouvement soit relatif ou que l'espace soit courbe, ce n'est pas seulement l'honneur de l'esprit que l'on préserve. C'est aussi la connaissance de la nature qui est l'enjeu de ce refus. Lebrun dans une sorte de haussement d'épaule (p 51) absoudrait encore trop vite les excès de langage dont je parlais ci-dessus. Et moi-même en les qualifiant d'excès de langage je minimiserais la faute qu'ils contiennent. En attribuant au mouvement la qualité d'être relatif, à l'espace celle d'être courbe, on déshonore l'esprit parce qu'on attribue à des idées qui n'appartiennent qu'à lui des propriétés qui leur seraient imposées par le monde. Mais ce faisant, le trouble est réciproque, on attribue au monde ce qui n'est que des idées, lesquelles ne peuvent appartenir qu'à l'esprit. Croyant connaître la nature des choses, les physiciens se méprennent à son sujet. Voir l'esprit dans les choses, qu'est-ce sinon le fétichisme ? Il y a du fétichisme dans les discours que combat l'auteur. Tout se passe comme si les géomètres et les physiciens de ce temps-là (voire de celui-ci) disaient

au brave peuple ébahi : "nous vous guérissons de l'erreur grossière et atavique qui était de croire que le monde fût droit. Oyez et apprenez qu'en réalité il est courbe". Alors que l'on avait été dans l'erreur, on serait maintenant dans la vérité. Pourtant c'est une naïveté que de penser que l'esprit qui hier était dans l'erreur au sujet du monde soit capable aujourd'hui de le connaître comme s'il lui était transparent.

Il y a deux manières de comprendre que l'esprit est irrémédiablement étranger au monde, ou celui-ci à celui-là, et de se convaincre qu'aucune théorie, si brillante qu'elle soit, ne peut prétendre être vraie selon la réalité des choses. La première, qui n'est pas celle de l'auteur, est de considérer l'histoire des sciences, de prendre en compte les innombrables redressements, corrections, bouleversements dont elle a été le lieu, de comprendre qu'ils n'ont d'autre cause que l'élargissement de l'expérience, que celui-ci est un mouvement sans fin possible, et que par conséquent la théorie aujourd'hui féconde sera demain stérile. C'est une démarche longue. Mais, il faut le reconnaître, c'est aussi une voie dans laquelle on va brusquement passer du constat des incessantes révisions auxquelles les sciences ont toujours été soumises à l'idée qu'il est nécessaire qu'elles y soient toujours soumises. Il y a quelque chose d'empirique dans ce procédé et sa conclusion est illégitime (quoique la conclusion inverse soit simplement folle). Ou alors pour sortir de cet empirisme il faut encore être attentif aux expériences précises sur lesquelles repose chaque théorie, montrer de quelle expérience déterminée une théorie déterminée est la mise en ordre, mettre en évidence comment s'articulent les expériences successives et les théories successives, élaborer un modèle théorique de cet emboîtement... et enfin faire preuve de pas mal de jugement pour deviner en quoi seront demain insuffisantes les théories aujourd'hui suffisantes ! C'est sans doute ce que peut faire de mieux la philosophie des sciences.

Mais l'auteur a un autre dessein que de s'occuper de philosophie des sciences. Le *premier Entretien* l'a indiqué, son objet est la philosophie de l'entendement. Celle-ci a une intersection avec celle-là, mais elle n'en conserve pas moins son originalité. C'est pourquoi elle ne prendra nullement en considération ce qui ferait l'objet de l'autre. Par contre il lui appartient de mettre en opposition la nature de l'esprit et la nature des choses, ce qu'elle fait en distinguant deux sortes de nécessités. Il ne faut pas confondre la nécessité qui appartient à la nature et celle qui appartient aux idées. Cette dernière est celle d'un théorème mathématique. Par exemple quiconque a admis que par un point extérieur à une droite il passe à celle-ci une parallèle et une seule (ce qui n'est pas un théorème) est coincé et ne peut plus reconnaître autre chose que ceci : la somme des angles du triangle est égale à deux droits. S'il a admis qu'il y passe deux parallèles, il est coincé également et doit reconnaître que la somme des angles du triangle est toujours

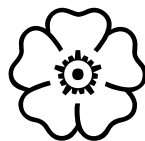
inférieure à deux droits. Et s'il a admis qu'il ne passe aucune parallèle, il devra reconnaître, tout aussi coïncé, que la somme des angles du triangle est toujours supérieure à deux droits. C'est d'ailleurs ce même genre de nécessité sur lequel le Socrate des dialogues platoniciens se fonde pour mener la discussion avec son interlocuteur, qu'il soit ou non de bonne foi. Il vient toujours un moment où il lui fait remarquer : mais n'avait-on pas dit que etc. ? Il y a entre les idées des relations telles qu'une fois la prémisse admise on ne peut échapper à la conclusion. Il revient d'ailleurs à la logique de dégager ces relations. Ainsi Aristote montrera qu'il y a entre les différentes formes possibles de syllogisme des cas où l'on peut légitimement conclure et d'autres où on ne le peut pas. Par exemple de deux propositions universelles affirmatives liées par un moyen terme on peut légitimement tirer une conclusion. Mais si les propositions sont seulement particulières, on ne le peut pas.

Cela dit, l'enjeu de la réflexion est de savoir si de la même façon une fois énoncé un principe ou une loi physique la conséquence en suit nécessairement. L'exemple donné est celui du principe d'Archimède. Il s'impose : on est devant l'océan. Tout corps plongé dans un liquide subit de la part de celui-ci une pression exercée de bas en haut qui est égale au poids du volume de liquide déplacé. De cet énoncé à la réalité y a-t-il un passage ? On ne peut pas dire que le principe est cause de la noyade scandaleuse de Hamelin (cf *septième Entretien*). Le philosophe en vacances sur une plage voulut sauver une personne en danger et périt lui-même dans le sauvetage. Il y a bien une nécessité qui le noie, car enfin il n'avait aucune envie de périr. Mais peut-on dire que c'est à cause du principe d'Archimède ? Si c'était vrai il faudrait tout de suite exécuter ce maudit inventeur. Or ce n'est pas vrai. Le principe autorise la natation comme il autorise la noyade. La loi de la pesanteur, de la même façon, autorise évidemment la chute mais aussi le vol. Il n'y a pas plus de défi à la loi de la pesanteur dans le vol qu'il n'y a de défi au principe d'Archimède dans la nage ou dans la navigation. Par contre lorsqu'il y a noyade c'est par un autre genre de nécessité, "une certaine rencontre de vent, de vague, de voile en tel lieu et en tel moment" (p 54). C'est quelque chose sur quoi on ne peut guère faire de discours, puisque justement cette nécessité n'est pas celle du discours. C'est un événement.

Et ce n'est pas un fait ! Cette distinction (p 59) est celle de l'existence et de l'essence. "Un nombre, dit Alain, n'est pas premièrement un fait. C'est plutôt par le nombre que la multitude devient un fait". La multitude est l'événement, elle est ce qui caractérise l'existence. Ainsi Lebrun tient-il dans sa main une poignée de sable. Les grains ont été prélevés au hasard, quelques-uns coulent et le vent les emporte. Mais que l'on suppose maintenant que quelqu'un les compte. Alors la multitude des grains devient un nombre. Dans le *Théétète* Platon s'amuse à affoler le

jeune interlocuteur de Socrate en faisant dire à celui-ci que le plus grand, sans pourtant avoir changé, devient le plus petit. C'est qu'il jongle avec l'idée spontanée que le nombre est dans la chose, afin d'en montrer l'absurdité et d'établir que le nombre est une idée. Le nombre est d'entendement et c'est pourquoi ce n'est que lorsqu'ils sont comptés que les grains de sable ont un nombre ou en tout cas que c'est un fait qu'à leur collection correspond un nombre déterminé. Dans un propos connu (*Cent un propos*, cinquième volume, LI) Alain évoque une explosion survenue dans un dépôt de munitions à La Courneuve. La déflagration fut entendue dans Paris et évidemment à des kilomètres à la ronde. Dans un certain rayon les fenêtres furent brisées et les gens choqués. Ce que je décris n'est encore qu'un événement. Quant au fait, il appartenait à l'enquête de l'établir. L'enquête policière, l'expérience scientifique ont pour rôle de déterminer le fait. Indéterminé le fait n'est pas un fait, ce n'est qu'un événement. Toutefois la distinction n'a de sens que pour l'esprit. L'essence du réel n'est qu'une reconstruction hypothétique que l'entendement peut en faire et qu'il serait imprudent et naïf de confondre avec l'existence.

L'existence est toujours au-delà de ce que l'entendement peut en penser. L'existence ne se laisse pas réduire à quelque chose de démontrable ou d'explicable. La démonstration et l'explication appartiennent à l'esprit. Leur moyen est dans des idées qui appartiennent à l'esprit. Quelques-unes constituent des hypothèses, d'autres des concepts, toutes sont de l'entendement. Les projeter sur les choses, sur l'existence, c'est fétichisme. "C'est par le refus de l'inhérence que l'entendement est l'entendement" (p 62), autrement dit par le rejet des qualités occultes.



PHYSIQUE D'ENTENDEMENT

(QUATRIEME ENTRETIEN)

Se tenant à l'intérieur, pour cause de pluie, le colloque se fait aujourd'hui théorie des outils. Il s'agit de donner un tour nouveau aux discussions sur la physique. Celles de la veille sont critiquées pour leur abstraction. Il faut revenir au plus près de l'objet afin de saisir l'entendement s'en détacher en même temps que le comprendre. Ce besoin a été ressenti par tous. Sans s'être donné le mot Lebrun et Alain sont venus avec en poche chacun un outil des plus élémentaires, l'un un clou, l'autre une vis. On va donc faire la théorie du clou et de la vis. Mais dans quel but ? Il ne s'agit pas de produire ici des théorèmes qui auraient été oubliés des physiciens, ni de rectifier sur tel point ce qu'ils ont pu dire. Le seul but de cette discussion est de prendre en considération une activité humaine concrète, en prise sur des objets tout à fait communs et quelconques, pour élaborer une physique d'entendement.

Puisque reprise il y a de cette question après le *troisième Entretien*, sans doute est-il opportun, pour ne pas dire nécessaire, de préciser ce que peut être cette physique d'entendement, ou cette philosophie de la physique. Certes la théorie du clou ni celle de la vis n'appartiennent à la philosophie. Pas davantage pour moi dans ces commentaires que pour l'auteur il ne s'agit de substituer à la philosophie la connaissance d'un objet quelconque, laquelle relève d'une science. Mais l'*Entretien* précédent en a donné l'avertissement, le problème n'est pas illusoire de valider ces sciences en tant que connaissances de l'objet. Il faut séparer l'entendement qui connaît de l'objet qui est connu, ce que, semble-t-il, les spécialistes ne savent pas toujours faire. Une physique d'entendement consiste donc à reprendre les questions sur la nature des choses en laissant de côté tout l'appareil des calculs (ce qui est une bonne raison de retourner aux exemples les plus simples) et aussi en ramenant l'expérience à une fiction d'expérience.

Cette manière de faire permet de ne pas attribuer à l'objet ce qui appartient à l'esprit, c'est à dire de faire évanouir ce qui n'est que fantôme. Le premier exemple en est donné (p 74) dans les éléments de la théorie du clou. Je tape sur le clou avec un marteau, il s'enfonce dans la planche. Pourquoi la planche ne résiste-t-elle pas davantage à cet enfoncement ? Une supposition qui vient aisément à l'esprit, et qui est d'imagination et non pas d'entendement, est que la planche est moins dure que le marteau, lequel est généralement en fer. Mais la raison qui fait que le clou

s'enfonce n'est pas du tout là. Le clou est un outil tout simple en apparence, qui cependant produit un effet absolument formidable. Il transmet à sa pointe cent fois plus de force qu'il n'en reçoit sur la tête. Il n'y a là toutefois aucune magie. Ce résultat est obtenu par le rapport des surfaces. Le clou ne multiplie pas magiquement par cent la force qu'il reçoit. En réalité il ne peut que transmettre celle qu'il reçoit sans aucune augmentation. Aussi ce qu'il y a lieu d'admirer en lui ne consiste nullement dans une certaine propriété qui lui serait inhérente. C'est un rapport des surfaces entre elles. C'est parce que, entre la tête et la pointe, le rapport est de cent à un qu'inversement la force avec laquelle se fait le choc passe de un à cent.

Afin de ne pas se tromper et pour être intelligible au maximum, il faut forger le concept de pression. Le clou transmet exactement la force qu'il reçoit du marteau. Mais, rapportée à des surfaces différentes, plus ou moins grandes, cette force produira inversement des effets plus ou moins petits. A supposer que le clou soit simplement cylindrique, qu'il n'ait pas de tête et pas de pointe, il faudrait déployer sur le marteau une force d'Hercule pour parvenir à l'enfoncer. Heureusement le clou est ainsi fait que dès qu'un enfant a assez de force pour soulever le marteau, il en a aussi suffisamment pour enfoncer le clou. Ce n'est plus un problème de force, c'est un problème de pression. Donnez-moi un levier suffisamment long, demandait Archimède, et je soulèverai le monde. Plus besoin du géant Atlas ! En le plagiant on pourrait dire : donnez-moi un clou et je percerai le matériau le plus résistant. Une force déterminée, exercée sur une surface déterminée, est intégralement transmise à une autre surface. Mais pour obtenir des actions utiles il suffit de mettre dans un rapport adéquat les surfaces de réception et de restitution de l'outil. Dès lors que la seconde est cent fois plus petite que la première, la pression qui y est exercée est cent fois plus grande. La pression est ce rapport de la force à la surface. Elle varie de façon inversement proportionnelle à la surface.

Que le clou ne fasse que transmettre ce qui lui vient d'ailleurs, c'est ce qu'on peut appeler l'inertie du clou. L'inertie est un autre concept physique fort important. Il a été singulièrement difficile à dégager et c'est l'un des mérites les plus signalés de Galilée que d'y être parvenu en menant une critique inflexible de la physique d'Aristote, qui l'ignorait, puisque c'est elle qui attribue aux choses des qualités occultes, comme à l'opium la vertu dormitive, dont s'amuse Molière. Mais aucune qualité occulte n'explique que la pomme lâchée du haut du mât d'un navire en mouvement ne tombe nulle part ailleurs... qu'au pied du mât. Dans ce contexte le principal rôle de ce principe est de dissiper les fantômes, de les chasser du clou. C'est simplement l'idée que dans la chose il n'y a rien. En l'occurrence c'est l'idée que dans le clou il n'y a rien. Ce n'est pas par une certaine qualité qui lui serait propre et qui serait en lui cachée que le clou perce la

planche. Le clou est inerte, ce n'est pas un gri-gri. L'imagination et la superstition sont anéanties par le concept d'inertie. Son corollaire est le rapport. S'il n'y a dans le clou aucune qualité occulte, ce qui explique au contraire qu'il pénètre la planche c'est le rapport qui existe entre la surface sur laquelle frappe le marteau et celle qui est au contact de la planche. Un rapport s'établit entre des éléments extérieurs les uns aux autres, comme ces deux surfaces, mais aussi bien entre des masses et des distances ou entre des masses et des vitesses, etc.

"La forme n'égale jamais la matière" (p 78). Avec cette formule prononcée par Alain tous les interlocuteurs sont d'accord, parce qu'elle est la suite cohérente de l'idée de rapport. S'il y avait dans les choses des qualités telles que la vertu dormitive dans l'opium, ou telles que la vertu perforatrice dans le clou (c'est à dire plus simplement sa dureté), il serait éventuellement possible que l'esprit les décelât avec perspicacité et que la description qu'il donne du monde fût exacte. Mais ce n'est pas ainsi que va l'entendement. Il impose à la matière des formes qui ne peuvent jamais l'embrasser toute, dans tous ses détails. Ces formes, qui sont les rapports de la mathématique, ceux de la physique, etc. sont comme un filet que l'esprit jette sur les choses, avec lesquelles il les saisit, mais dont les mailles, si fines qu'elles soient, sont cependant par nature, non occasionnellement, toujours trop larges pour ne pas laisser filer quelques poissons. Il n'y a pas lieu de le regretter, il n'y a pas lieu non plus de croire qu'en les resserrant on parviendrait à ne rien laisser échapper. L'alternative n'est pas entre des mailles trop larges et des mailles assez fines ; elle est entre la divination des qualités occultes et le travail par lequel l'entendement détermine ses rapports dans le monde.

Sur ce point l'auteur effleure furtivement un problème tout à fait fondamental, à propos duquel il me paraît fécond de serrer de plus près son texte. La question se pose de l'origine de ces formes que l'esprit applique aux choses. Il ne peut en effet être indifférent de savoir d'où elles viennent, puisque le succès de cette application est flagrant. Au début de *l'Entretien* il a été dit que la maison, le puits, le fauteuil, etc. étaient autant de traces de la forme humaine. Mais inversement les théories physiques n'ont quelque efficacité que dans la mesure où elles ont bien travaillé à éliminer de leurs concepts toute trace de la forme humaine. Ce n'est pas en voyant partout dans la nature des objets utiles à l'activité et à la vie humaine que l'homme peut saisir la nature. Ce point de vue à la fois utilitariste et finaliste a été difficile assurément à éliminer, mais c'est justement la victoire remarquable de l'entendement d'en avoir fini avec lui. Ce fut toute l'histoire de l'esprit humain dans sa tentative d'établir des classifications que de dépasser le critère des besoins humains. En outre, d'un point de vue philosophique, c'est aussi un combat, d'ailleurs constant, que de constituer une compréhension du vrai qui échappe à l'utile (cf Platon dans le

Théétète contre Protagoras, ou Spinoza dans l'*Ethique* I contre l'anthropomorphisme et l'anthropocentrisme).

Dès lors qu'on a cessé de croire que le monde fût fait pour l'homme et qu'il suffisait à celui-ci de découvrir les qualités cachées des choses, le problème de la possibilité d'une connaissance de la nature prend plus d'acuité. Trianguler, soit, mais avec quelle chance de saisir le réel ? Si la notion de force, celle de pression, celle d'inertie, etc. sont totalement abstraites, c'est à dire ne sont que de purs produits de l'entendement, ne sont pas extraites des choses, alors n'est-ce pas un miracle qu'elles s'y appliquent ? Cela me paraît être une question du plus haut intérêt philosophique que de savoir comment l'auteur échappe à la théologie. Car c'est bien là le danger que doit affronter quiconque aborde le problème de l'adéquation au réel des concepts de l'entendement. Le vieillard a sa réponse : "nous commençons par finir". Certes il faut d'abord bien établir que ces concepts sont étrangers à la nature en ce sens qu'ils n'en sont pas empiriquement tirés. Si le concept du cercle n'était que le reflet des objets ronds, si le concept de force n'était que le reflet de l'action naturelle des choses naturelles (telles que les hommes), c'en serait fait de la possibilité d'établir une connaissance certaine. Là-dessus Hume a très bien dit les choses, si l'induction n'est qu'une extrapolation elle ne peut légitimement énoncer une proposition universelle. Les concepts de l'entendement ne sont donc pas issus d'une recherche dans les choses, qui par approximations successives conduirait vers des formes toujours mieux adaptées aux choses, vers un filet à mailles rondes si le filet à mailles carrées ne convient pas assez bien. C'est un premier acquis de la discussion. Toutefois si l'on s'en tient là, le mystère reste entier et l'appel au miracle reste possible.

C'est pourquoi Alain précise : "Non point comme un procédé appliqué à la nature, mais comme donné en même temps que la nature, et d'abord collé à elle et comme tressé avec elle". Ce n'est donc pas de l'extérieur, arbitrairement, que l'entendement impose ses concepts au monde. Ils y sont tressés. Ainsi, bien que de manière non empirique, les concepts de cercle, de triangle, etc. sont néanmoins issus du monde. De quelle manière ? En évoquant un autre philosophe qui se gardait bien de dire l'essentiel, l'auteur veut peut-être avertir son lecteur que lui non plus ne répondra pas ouvertement à cette question. Il est très remarquable que ce passage ne contienne une référence à personne d'autre qu'à Platon, qui est l'auteur le plus profond, sur ce problème comme sur beaucoup. Alain évoque le *Timée*. Peu importe le dialogue. C'est partout que Platon répond sans répondre. Mais qui a lu le *Phèdre*, ou le *Théétète*, ou la *République*, etc. a abordé ce problème. Quant à l'auteur, la manière dont il le résout est révélée par une lecture plus attentive de ces *Entretiens*. Ce sont des actions humaines très générales qui y sont mises en évidence.

L'examen attentif de ce qui est dit de la vis permet de s'en convaincre ...et de retrouver ce qui a été rencontré dans le *second Entretien* au sujet de la géométrie. La vis, malgré une ressemblance toute extérieure, ne procède pas du tout de la même manière que le clou. Ce n'est pas en la frappant qu'on peut l'enfoncer dans la planche. L'effort que l'on fait sur elle n'est pas vertical, mais horizontal ; il n'est pas de translation, mais de rotation. C'est au moyen d'une rotation effectuée dans un plan horizontal qu'est obtenue une translation verticale. Le résultat de ces changements intervenus dans l'orientation de l'effort est que son intensité s'en trouve considérablement diminuée en même temps que la distance sur laquelle il est fait en est proportionnellement augmentée. Afin de faciliter l'analyse le vieillard propose une comparaison, à laquelle collaborent aussitôt ses interlocuteurs. La vis est une route et l'écrou qu'on y serre une voiture qui grimpe en tournant autour d'une montagne conique.

Une fois admise l'image est transformée. La route sur laquelle la voiture grimpe la montagne peut tout aussi bien être rectiligne et l'effort de translation remplacer celui de rotation pour obtenir l'ascension. Encore faut-il préciser que la translation ne produirait aucune ascension si elle était horizontale, cela relève de l'évidence. Mais il ne faut pas avoir peur d'énoncer des évidences si l'on veut mettre au jour des idées importantes. En l'occurrence celle qu'il convient de dégager est celle du plan incliné. L'angle qu'il faut maintenant considérer n'est plus celui dont tourne la vis dans un plan horizontal, mais celui dont la route s'écarte du plan horizontal. Voilà une première sorte d' "étrange changement qui ne change rien" (p 83). Mais c'est sur une autre que le vieillard attire l'attention : si dans l'image acceptée de tous la voiture monte sur la route immobile, en fait dans la réalité physique examinée, c'est la voiture, c'est à dire l'écrou, qui est immobile tandis que c'est la route, la vis elle-même, qui monte, ou d'ailleurs plutôt qui descend à tous les coups. Comment un changement peut-il ne rien changer ? C'est qu'il ne s'agit plus de changement mais de mouvement et que dans le mouvement tout est relatif. Certes on a vu l'auteur refuser la Relativité. Mais ce qu'il fallait entendre par là c'était le refus d'accorder aux choses ce qui n'était attribuable qu'au mouvement, lequel justement est relatif. Ainsi il refusait que le mètre de l'un fût plus court que celui de l'autre, et que la seconde de l'un fût plus courte que celle de l'autre. Mais quant à dire que l'effet est le même soit qu'on admette que la route est immobile et que la voiture monte, soit qu'on admette le contraire, cela ne fait aucune difficulté.

Ceci montre que l'expérience générale et diffuse de la translation et de la rotation dans les mouvements du corps humain autorise la formation de concepts très rigoureux de translation et de rotation. En effet ces opérations sont définies de manière tellement stricte que des équivalences apparaissent. Sous réserve qu'aucune rotation n'accompagne la translation, ni

qu'inversement aucune translation n'accompagne la rotation, ce qui certes est impossible dans les mouvements du corps humain, alors peu importe l'ordre dans lequel se font ces opérations. Ainsi dans un carré ABCD, pour aller de A en C peu importe que je passe par B ou par D, c'est à dire peu importe que je me transporte d'abord vers le haut, sur l'axe des ordonnées, avant de me transporter vers la droite, sur l'axe des abscisses, ou vers la droite, sur les abscisses, avant de me transporter vers le haut, sur les ordonnées, pourvu qu'entre ces transferts il y ait des rotations la première fois en sens direct, la seconde en sens indirect. Si je veux y aller non plus en suivant les axes orthogonaux, mais par la voie la plus rapide, sur la diagonale, en l'absence cette fois de toute rotation (encore qu'il faille penser qu'il n'y a pas seulement un point A origine, mais aussi une direction de référence, par exemple le nord, relativement à laquelle une direction quelconque est déterminée) il y a bien une translation, mais sa longueur n'est plus la longueur unitaire du carré, c'est racine de deux. La voie est donc ouverte vers de grandes abstractions. La première en est l'analyse galiléenne ou cartésienne décomposant la force qui s'exerce sur un plan selon ses composantes orthogonales (pp 85-86)...

Au-delà de ces considérations une remarque me paraît maintenant utile, que l'auteur laisse à l'initiative de son lecteur. Des routes et des voitures, il en existe de toutes sortes. On peut imaginer une moderne autoroute, aux pentes et aux virages bien calculés afin d'exiger le moins possible de ralentissements. Passages en déblai, en remblai, tunnels et viaducs, y régularisent les voies et y facilitent la circulation. Mais rien n'interdit de penser aux voies romaines qui vont tout droit en acceptant tous les accidents du terrain. Si ça monte, c'est pas un problème, le légionnaire s'y fera les mollets. Quant aux voitures, il y en a aussi de modernes et d'anciennes. On peut penser aux voitures automobiles de la fin du vingtième siècle qui sont conçues pour rouler à cent ou deux cents km/h. Mais rien n'exclut de se rapporter en imagination aux chars à boeufs ou à chevaux sur lesquels marchandises et hommes ont voyagé pendant des millénaires. Peu importe en vérité la voie et le véhicule à quoi l'on pense. La comparaison n'appelle qu'une idée très générale et très diffuse du transport. Pourtant elle est simultanément très particulière.

Elle est très générale en tant qu'elle est rapportée à l'homme. Encore que l'on puisse se demander si Lebrun s'adressant à des Bororos dans la forêt amazonienne ou à des Esquimaux sur la banquise pourrait sérieusement employer cette image, il est constant qu'elle conviendrait tant aux Romains qu'à des hommes d'aujourd'hui. En tant toutefois qu'elle ne se rapporte qu'à un type de transport qui ne monte et descend qu'avec effort, elle est particulière à quelques espèces animales. On sait que Saint François prêchait aux petits oiseaux et Saint Antoine aux poissons. A supposer que leurs discours fussent ceux de Lebrun, pourraient-ils mieux les leur faire entendre

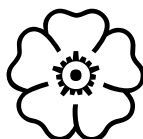
en transformant la vis en route et son écrou en voiture ? J'ignore si ces espèces éprouvent le sentiment de l'effort en s'élevant, mais ce n'est certainement pas s'avancer excessivement que de prétendre que la notion de route risque de leur être impénétrable. Quant à la voiture... il serait quand même désobligeant de la comparer pour eux au filet ! Ce que je souhaite faire apparaître c'est que les notions de translation et de rotation qui sont appelées par l'image de la route et de la voiture, bien qu'elles n'en soient pas empiriquement tirées, sont relatives à une expérience.

Celle-ci sans doute n'est pas particulière, puisque chacun l'a faite, du moins dans la civilisation dominante de la planète, et sans même y penser. Elle n'y peut nullement servir de critère permettant de distinguer les hommes entre eux, comme ce serait le cas avec d'autres expériences telles que celle qui distingue le vieillard du jeunot ou celle qui sépare le spécialiste du néophyte. En matière de translation et de rotation il n'y a ni jeunot ni néophyte, si l'on néglige le cas du nourrisson. Et néanmoins ces idées sont bien d'origine expérimentale, puisqu'elles sont liées à des conditions qui ne sont pas celles de toutes les espèces qui vivent et se meuvent sur la terre. Ainsi, quoique non empiriques ces idées sont de nature expérimentale. Ce ne sont pas des idées pures et il ne peut d'ailleurs pas y avoir d'idées pures. L'entendement pur ou la raison pure sont des billevesées. Je propose d'appeler *surempirique* ce niveau très général de l'expérience où ne se rencontrent que les conditions les plus générales de l'existence humaine et de son activité, au moins dans une civilisation donnée.

C'est donc à ce niveau-là de l'expérience que renvoie l'image employée par le vieillard, acceptée par Alain et par Lebrun, afin de clarifier ce qu'est une vis. Pour expliquer ce qu'est une vis il faut par conséquent se reporter à des concepts d'origine expérimentale, surempirique et non empirique. Or ce que veut l'auteur en écrivant ce *quatrième Entretien* c'est aller aux fondements de la physique, comme dans le *second Entretien*, avec les mêmes concepts, il allait aux fondements de la géométrie. C'est donc là que se trouve la réponse à la question qu'on se posait plus haut. Comment les concepts de l'entendement sont-ils tressés avec la nature ? C'est dans l'action humaine qu'ils sont tressés. Les actes humains sont à la fois des événements dans le monde et des produits de l'homme. Je ne dis pas des effets de sa volonté, mais de sa condition. Une translation et une rotation sont bien des actions opérées sur les choses, mais des actions opérées par l'homme. Dans cette perspective on comprend ce qu'il y a de juste et ce qu'il y a de faux dans la philosophie empiriste. Certes elle a raison d'affirmer que la source des idées est dans l'expérience et qu'avant l'expérience l'entendement est comme une table rase. Mais elle a tort de prétendre qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait d'abord été dans les sens. Car c'est abusivement réduire l'expérience à la sensation. Il y a dans l'expérience deux choses tressées

ensemble, qu'il faut cependant distinguer. Il y a premièrement en effet une trace des choses laissée par elles en l'esprit. Mais celui-ci n'est nullement passif dans l'expérience, parce qu'elle ne serait encore pas l'expérience si elle n'était produite à travers translations, rotations et choses de ce genre qui appartiennent à la condition humaine, et qui sont, selon le mot de Lagneau, des "habitudes de l'esprit".

Encore ne faut-il pas perdre de vue que les actions humaines n'ont pas l'universalité qu'on leur prêterait si facilement en ne considérant pas ce qu'elles ont de variable selon l'histoire et selon les civilisations. C'est ne pas tenir compte de ces variations que de vouloir que les conditions sur lesquelles sont fondées la géométrie et la physique soient aujourd'hui les mêmes qu'hier. C'est faire abstraction de ce que le surempirique a d'expérimental que de refuser tout sens à la géométrie non euclidienne et à la physique relativiste. Qu'il faille nécessairement effectuer une translation dans une seule direction donnée pour atteindre un point B en partant d'un point A, qu'il faille nécessairement effectuer une rotation de deux droits et opérer une translation en sens inverse mais égale à la précédente afin de revenir de B en A, cela n'est vrai que dans un type historique déterminé de condition humaine, celui qu'exprime la géométrie euclidienne. Qu'il faille nécessairement ajouter v' à v pour déterminer w , cela n'est vrai que dans un type historique déterminé de condition humaine, celui qu'exprime la physique newtonienne. Dès que l'action de l'homme a produit pour l'homme d'autres conditions d'existence, il faut que la géométrie et la physique en tiennent compte. C'est ce que font la géométrie de Riemann et la physique relativiste. Il me semble que lorsqu'il fait des idées de l'entendement des idées universelles l'auteur ne va pas jusqu'au bout de sa propre philosophie. Il montre excellemment ce que les concepts de la géométrie et de la physique ont d'humain, de relatif à la condition humaine, autrement dit d'impur, mais il ne met pas en évidence que les conditions de l'homme du vingtième siècle sont différentes, je ne dis pas de celles des Anciens, mais plus généralement de celles de ses prédécesseurs.



La mécanique revisitée

(CINQUIEME ENTRETIEN)

Il se tient à nouveau dehors et le spectacle de la mer "rompue et déchirée" permet de suggérer plus fortement que dans les pages précédentes que les idées ne sont pas dans les choses. Cela est vrai aussi de l'idée de mouvement. Le mouvement n'est pas dans les choses, il est une relation entre les choses, il est pensé, c'est une idée, un produit de l'entendement. Les ethnologues rapportent qu'il y a des peuples qui n'ont pas compris les phases de la lune. Ils se lamentent lorsque de nuit en nuit le croissant s'amincit et disparaît, parce qu'ils croient la lune malade, puis morte. Lorsqu'au contraire quelques jours plus tard réapparaît le premier croissant, ils explosent de joie, parce qu'une "nouvelle lune" est née. L'expression est restée dans les langues d'aujourd'hui, preuve que ce ne sont pas seulement les sauvages des îles qui pensaient ainsi. On peut s'amuser de cette erreur, mais il est plus avisé d'en saisir le ressort. Ces sauvages mettaient en oeuvre le principe d'inhérence, plaçant dans la lune la cause de ses phases, en l'occurrence une vie de la lune avec des épisodes tout pareils à ceux qui se rencontrent dans la vie des hommes. Pourtant, si l'on met de côté la part d'anthropomorphisme qui se rencontre ici, dont on estimera peut-être bien à tort qu'on s'est débarrassé aujourd'hui, il reste la part du pur principe d'inhérence dont l'auteur veut montrer par ces pages qu'on a bien de la difficulté à se séparer. C'est pourquoi il veut dans cet *Entretien* procéder à une critique sans concession de la théorie du mouvement, laquelle passe par l'examen de la notion d'induction (pp 97-101), de la notion de temps (pp 105-110), de la notion même de cause (pp 114-125).

L'induction est le nom donné au raisonnement particulier, qui serait à l'oeuvre dans l'activité scientifique, par lequel on découvre la cause en partant de l'effet. Ce raisonnement paraît être tout autre que celui du mathématicien, qui procède à une démonstration en partant des principes et en allant vers leurs conséquences. Ainsi, sachant qu'un triangle est la figure formée par l'intersection de trois droites dans un plan, je procède à la démonstration que la somme de ses angles est égale à deux droits. Mais parce que je vais du principe à ses conséquences, je vais aussi du général au particulier. L'énoncé du principe, en l'occurrence d'une définition, est plus général que celui de la conséquence, qui ne recouvre pas toute la portée du principe. C'est ce que veut dire le mot déduction. Dédire c'est conduire ses pensées en descendant du général au particulier. Mais le physicien, le biologiste sont dans une situation qui ne leur permet pas de

raisonner de cette manière. Au contraire du mathématicien celui qui travaille dans la recherche scientifique ignore les principes et doit justement les découvrir. Dans cette démarche il n'a qu'un seul point de départ possible : les conséquences, c'est à dire les effets. Il doit donc remonter des effets aux causes. Son raisonnement paraît donc être le contraire de la déduction, d'où le nom d'induction qui lui a été donné.

Par suite on ne peut pas dire que la déduction va du général au particulier sans affirmer du même coup que l'induction va au contraire du particulier au général. Et c'est sur ce point qu'il y a lieu de réfléchir. Est-il légitime de conduire ainsi ses pensées en remontant du particulier au général ? En vérité une semblable démarche ne serait pas autre chose qu'une vaine extrapolation. Or l'extrapolation n'est pas un raisonnement, c'est seulement l'expression d'un ridicule préjugé. Lorsque le racisme par exemple cherche à se donner l'apparence de la raison, il extrapole. Dreyfus est un traître, Dreyfus est juif, donc les Juifs sont des traîtres. Si le physicien ou le biologiste d'un nombre n d'expériences, même beaucoup plus grand que 1 ou 2, où ils ont vu que les choses se déroulaient d'une certaine manière, se permettaient de passer à la formulation d'une loi selon laquelle il serait nécessaire que les choses fussent ainsi, ils seraient aussi ridicules que le raciste. Mais est-ce vraiment là ce qu'ils font ? Lorsque Galilée "faisant rouler sur un plan incliné ses boules de fonte", comme dit Kant, établit que tous les corps tombent à la même vitesse, est-ce une extrapolation, par laquelle il passerait de la considération de quelques cas isolés à la formulation abusive d'une prétendue loi ? La loi est en réalité si peu conclue de l'expérience, que c'est elle qui la commande, que sans elle l'expérimentateur n'expérimenterait rien. Car il faut écarter la vision grossière du travail du physicien ou du biologiste selon laquelle une expérience serait faite au hasard, l'image selon laquelle il se serait aperçu par hasard d'un certain fait.

Becquerel, dit-on, s'aperçoit par hasard que des rayons sont produits dans le noir et traversent des emballages. C'est juste, mais ce hasard n'est révélateur que pour quelqu'un qui avait soigneusement préparé son expérience. Que le premier innocent venu ait dans son placard un cristal d'uranium et une plaque photographique soigneusement emballés l'un et l'autre, même s'il retrouve sa plaque voilée, il n'en découvrira pas pour autant la radioactivité. Il se peut que l'expérience ne vérifie pas l'hypothèse pour laquelle elle avait été organisée, mais il n'y a d'expérience que pour tenter de mettre en évidence une certaine hypothèse. Pour faire une expérience, il ne suffit pas de mettre en tas un certain nombre de choses en se disant : "on va bien voir ce qui se passe". Quand il se passerait effectivement quelque chose, s'en

apercevrait-on, saurait-on déterminer quoi ? Même s'il trouve autre chose que ce qu'il cherche, seul celui qui sait ce qu'il cherche risque de trouver quelque chose.

Voilà pourquoi Lebrun affirme (p 97) "la doctrine de l'induction m'a paru toujours basement scolaire, et simple mensonge d'académie. Rien ne recommence de même et les lois sont des à peu près". Ce n'est évidemment pas sur le recommencement qu'on peut compter lorsque s'appuyant sur une ou plusieurs expériences on énonce une loi. Qu'on prenne l'exemple de Galilée établissant que la masse d'un corps n'entre pour rien dans la vitesse de sa chute. Il prend deux boules de fonte, de diamètre identique mais de poids très différent. L'une était dix fois plus lourde que l'autre (une livre et dix livres). Grâce au plan incliné il divisait l'action de la force de la pesanteur (cf *quatrième Entretien*) et se donnait le moyen de mesurer avec des instruments peu précis la vitesse de la chute. Combien d'expériences fallait-il pour établir le fait ? Si le prétendu raisonnement inductif consiste à passer du particulier au général, il ne suffira ni d'une expérience ni de mille, car la même incertitude subsistera lorsqu'il faudra passer à la mille et unième. C'est ce que Hume faisait très justement remarquer. Mais la démarche de Galilée n'est nullement empirique et il ne prétend aucunement établir sa loi en accumulant les exemples qui la vérifient. Son raisonnement est tout autre. Ce n'est pas par la multiplication des faits qu'il prétend établir la loi, c'est à l'inverse dans la loi qu'il établit le fait.

De ce point de vue une seule expérience, pourvu qu'elle soit bien faite, est parfaitement suffisante. Je ne dis pas qu'un physicien se contente en fait d'une seule expérience, car il sait bien que des circonstances particulières peuvent faire intervenir dans le résultat un élément ignoré du calcul. Mais dès lors qu'il aura éliminé autant que possible l'intervention du hasard, le nombre toujours petit des expériences sera suffisant. C'est donc sous l'idée de la loi, selon laquelle la vitesse de la chute d'un corps ne dépend en rien de sa masse, loi qui sera ultérieurement formulée de la façon suivante : $e = 1/2gt^2$, que le florentin opère son expérimentation. C'est ce que l'auteur formule (p102) en disant : "j'applique la règle ; je commence par finir". La loi n'est donc nullement conclue en s'appuyant sur les cas connus. Ce sont tout au contraire les cas que représentent les expériences successives qui sont construits sous l'idée de la loi. Il est donc évident qu'il ne peut y avoir rien de plus dans le second cas que dans le premier.

Le raisonnement du physicien n'est pas le contraire de la déduction. Le mot induction tel qu'il est ordinairement défini non seulement ne désigne aucun raisonnement légitime, mais n'a même aucun sens. En même temps qu'il faut le reconnaître il faut aussi admettre que le risque qu'il prend de s'écarter de la nature est très réel. Interrogée afin qu'elle donne ou qu'elle refuse son accord à l'hypothèse avancée, la nature a répondu oui. Mais c'est dans des circonstances très

particulières que la question lui a été posée. Pour ce qui est de Galilée il procède à ses expériences dans des circonstances qui annulent par exemple et très évidemment la résistance de l'air à la chute de ses boules. C'est même justement pour obtenir ce résultat qu'il a donné à ses deux boules de masses différentes le même diamètre. Ce n'était pas pour tromper l'observateur inattentif, c'était pour que leur avancement rencontrât exactement la même résistance. Mais dans la nature les objets qui tombent ne sont pas seulement soumis à la pesanteur, ils le sont aussi à la résistance de l'air et à d'autres choses auxquelles je ne pense pas (température, pression, humidité, etc.). Toutes ces choses sont négligées par Galilée, qui n'établit donc de loi que pour une situation tellement abstraite qu'elle n'existe pas. "Toutes choses égales d'ailleurs, déclare le physicien, on peut considérer que telle formule s'applique".

Mais les choses ne sont jamais égales par ailleurs. C'est la raison pour laquelle l'auteur tient que l'induction, ou le raisonnement prétendu inductif, est faux non pas par accident mais par essence (pp 98-99). Quelles que soient les rectifications, qui seront apportées à la loi trop abstraite dès lors qu'on aura aperçu d'autres circonstances que celles dont il a été tenu compte pour lui donner son énoncé, elles resteront par essence très en-deça de la complexité de la nature, qui ne s'y plie pas, qui refuse de s'y plier. Ce n'est pas qu'elle soit comme un cheval rétif, qui bronche quand on l'approche, qui renâcle, qui rue quand on prétend le dompter, mais simplement elle est étrangère aux projets humains, elle est indifférente aux pensées humaines et elle est indéfiniment vaste, tant vers le plus petit, que vers le plus grand, comme dirait Pascal. Les mailles du filet que tend sur elle l'entendement sont toujours trop larges pour la saisir. C'est en ce sens que l'auteur écrit que "l'existence est l'autre terme, l'antagoniste, celui qui refuse l'idée" (p 100).

Pas plus que dans le *troisième Entretien* il ne se fondait sur l'histoire des sciences pour montrer combien l'esprit est étranger au monde, il ne le fait ici. Il ne s'agit d'ailleurs de montrer rien d'autre. Il pourrait ici indiquer combien d'inductions, après avoir longtemps joui des faveurs des esprits les plus scientifiques, ont finalement été rejetées, et d'autres à leur suite sur une seule et même question. Mais ce n'est pas la voie qu'il choisit. Il préfère s'en tenir à l'essence des idées et dans ce cas en particulier à l'essence du nombre. Le nombre, parce qu'il est l'idée la plus abstraite, permet de découvrir avec une plus grande évidence que toute autre que l'oeuvre de l'esprit est d'évacuer le changement des choses elles-mêmes et de le transporter dans leurs relations. Car le nombre est extériorité pure. Le seul changement qui soit susceptible d'être exprimé par le nombre c'est le rapport à un autre nombre, dans une suite, qu'elle soit algébrique, géométrique, ou exponentielle. On passe ainsi au suivant, au double, à un autre tel que le carré, etc. Ce n'est donc pas parce que la recherche empirique aurait jusqu'ici été incapable de mettre

un point final à la série des nombres que celle-ci est illimitée, c'est parce que le nombre répond à la définition très générale $n'=n+1$ dans la suite arithmétique la plus simple, $n'=nx2$, ou $nx3$, ou etc. dans une suite géométrique, $n'=n^n$ dans une suite exponentielle. On peut se contenter de la suite arithmétique pour concevoir tous les nombres entiers positifs. Or on ne peut concevoir de nombre, si grand qu'on voudra, auquel il serait impossible d'ajouter l'unité. Ce ne sont pas les conditions de l'expérience qui imposent de concevoir illimitée la série des nombres. Quand bien même il s'avérerait que le nombre des étoiles fût fini, ou le nombre des atomes, c'est par une loi qui n'appartient qu'à l'esprit que la suite de nombres est sans fin.

Il faut cependant se poser la question de savoir si la loi de l'esprit est totalement indépendante de l'expérience. Si l'on entend par là qu'elle ne doit rien à la considération des objets, qu'elle n'est pas empirique, cela me semble hors de doute. Mais si l'on tient compte que dans l'expérience interviennent des activités humaines (translation, rotation, et beaucoup d'autres qui sont moins abstraites), qui informent le divers objectif, alors il faut dire que tout en étant indépendante du contenu de l'expérience (tel objet ou tel autre), la loi de l'esprit reste cependant liée à la forme de celle-ci. Cela ne suffit encore pas : pour être précis il faut ajouter que cette dernière n'est nullement pure (cf leçon précédente).

Après l'examen de la notion d'induction vient celui du temps. Dans un passage qui constitue une allusion très négative à la Relativité il repousse la prétention de celle-ci d'attribuer au temps des propriétés qui ne peuvent appartenir qu'aux choses qui y sont contenues, ou plus exactement aux relations qu'elles entretiennent entre elles. La physique relativiste pourtant, on l'a déjà vu, affirme non que le temps de l'un est plus court ou plus rapide que celui de l'autre, mais que chacun voit que le temps de l'autre est plus court que le sien. L'affirmation que l'un est effectivement plus court que l'autre n'est pas relativiste, puisqu'elle n'amène pas l'autre à reconnaître que le temps du premier est également plus court que le sien. Cette affirmation au contraire appelle l'idée que le temps du premier est plus long, ce qui est une pure absurdité. Peut-être l'auteur dirait-il que la distinction n'a aucune importance et que, soit que l'un seul trouve plus court le temps de l'autre soit que chacun des deux le trouve tel, il n'en demeure pas moins qu'on attribue au temps ce qui ne convient qu'aux choses. "Le temps est une forme", écrit-il (p 107). Est-ce du kantisme ? La suite : "Cela suffit pour qu'on sache que le temps n'est pas des choses, pas plus que l'espace, mais que les choses quelles qu'elles soient ne peuvent être contenues que par l'espace et le temps" ne suffit pas à l'affirmer. L'argument de Lebrun cependant : "il y aurait un temps commun à ces deux temps ; et ce temps commun est le temps ; les autres sont des mouvements" est dans la *Critique de la raison pure* (exposition métaphysique).

Dans cette discussion l'auteur ne dit pas si ce qu'il appelle forme est un concept ou une intuition. Mais c'est assez indifférent. Ce qui importe davantage c'est de savoir si cette forme est pure. Or à vouloir refuser au concept tout ce qui peut provenir de l'expérience, et pas seulement de la part empirique de celle-ci, il semble bien vouloir opter pour un esprit pur. Que l'espace et le temps ne soient pas dans les choses, j'en suis d'accord. Mais si l'on pense jusqu'au bout que ce sont des relations, je ne vois pas comment on peut échapper à l'idée que la complexité plus grande de ces relations, loin de pouvoir être le fait d'un décret de l'esprit, n'est issue que de la reconnaissance par celui-ci que les formes les plus simples, celles qui sont issues des premières activités humaines, deviennent insuffisantes pour les interpréter. La nature est plus complexe que ne le sont les premières activités de l'homme. Les mouvements les plus primitifs, tels que translation, rotation, ne suffisent pas à la déterminer clairement.

Il faudrait évoquer ici, plus longuement que je ne le peux sans verser dans la digression, les remarques de Langevin. Le débat dans lequel celui-ci se prononce touche également aux assertions des "nouveaux physiciens". A ceux qui prétendent que l'impossibilité d'assigner à un corpuscule doté d'un certain niveau d'énergie une position déterminée prouve que dans la nature règne une indétermination fondamentale, il répond qu'il serait plus correct de maintenir le principe du déterminisme et de reconnaître à l'inverse que le matériel conceptuel dont se sert la physique est hérité d'un niveau d'expérience où le concept de corps a du sens, tandis qu'il n'en a pas au niveau subatomique où elle prétend pourtant continuer de s'en servir. Si donc la nature ne répond pas lorsqu'on lui demande où est le corpuscule, ce n'est pas parce qu'elle n'assigne à celui-ci aucune position déterminée, mais parce qu'elle ignore la notion même de corpuscule, c'est à dire celle de corps étendu au niveau infra-atomique. L'effort d'abstraction de Langevin, lui-même physicien, me semble être de nature à la fois à sauver la souveraineté de l'entendement qui ne peut donner de sens à la nature qu'en la déterminant et à repousser la miraculeuse harmonie de celle-ci et de celui-là.

Il serait bon de reconnaître que le temps n'est pas un principe comme le déterminisme, qu'il est seulement un concept et que celui-ci, sans pouvoir nullement être calqué sur les choses, est cependant issu de la manipulation que les hommes font des choses, à commencer par celle de leur propre corps en le menant d'ici à là et en le faisant tourner sur lui-même. Jusque récemment elle passait par ces actions simples de translation et de rotation qui imposaient à la fois un concept de corps et de corpuscule et un concept de temps et d'espace absolus (newtoniens), c'est à dire tels que deux événements simultanés pour un observateur le sont pour tous. A présent elle impose d'une part des concepts d'onde qui se substituent à ceux de corpuscules et

d'autre part des concepts de temps et d'espace relatifs où la simultanéité pour l'un n'est conservée pour l'autre qu'à la condition que les deux observateurs ne soient pas en mouvement relativement l'un à l'autre. C'est seulement de cette manière qu'il peut être répondu à la double demande de l'auteur (p 108) de n'aller ni "à la conquête du monde par la raison" ni à "la conquête de la raison par le monde". Je me demande si l'on ne pourrait lui reprocher d'aller lui-même à la conquête du monde par la raison.

Le principe du déterminisme, que je viens d'évoquer, fait l'objet de la dernière partie de l'*Entretien*. Sous une forme semblable à celle qui est réclamée dans le *Parménide* par le vieux philosophe éléate, et pour une raison semblable, ici le vieillard formule les propositions et Lebrun donne son assentiment. Il s'agit de saisir ce que sont réellement la cause et l'effet. L'usage vulgaire qui est fait de ces notions en masque le vrai sens. Si l'on dit que le nuage est cause de la pluie, cela sépare la cause de son effet. La cause est le nuage et l'effet est la pluie. Il y a un moment où la cause existe sans l'effet et un autre où l'effet existe sans la cause. Mais cela n'a pas de sens. Comment une cause peut-elle être sans effet, comment un effet peut-il réciproquement être sans cause ? Il y a un curieux travail effectué par le vieillard sur ces notions. Les questions qu'il pose au plus jeune, qui se trouve être le polytechnicien, obtiennent de lui sans doute plus facilement que d'un autre les réponses qui mettent en évidence que les choses ne sont pas aussi simples que les croit le mécanisme vulgaire. Il n'y a pas d'un côté la cause et de l'autre l'effet, comme deux choses différentes. La cause n'est la cause que dans la mesure où elle produit l'effet et celui-ci n'est tel que dans la mesure où il est suspendu à la cause. Il n'y a donc pas deux moments successifs, l'un où existerait la cause et le suivant où existerait l'effet. Il y a un incessant passage de l'un dans l'autre : "le rapport de cause à effet ne vit que d'un continuel passage" (p 121). La démarche de l'auteur qui se voulait inspirée de Parménide, tel du moins qu'il apparaît dans Platon, aboutit paradoxalement à l'éloge d'Héraclite, que l'éléate méprisait. La raison en est qu'il tente une nouvelle manière de concevoir le mécanisme, dont il affirme qu'il est plus propre à penser le mouvement que le repos (p 123).

Il y a lieu de se demander si c'est encore un mécanisme et si celui-ci lorsqu'il est formulé scientifiquement est tellement distinct de sa forme vulgaire. Certes le mécanisme tel qu'il est mis en œuvre par les physiciens ne conçoit pas de cause séparée de son effet, ni réciproquement, mais si la causalité est une relation elle doit néanmoins toujours rester une relation entre des termes fixes. Or ce que l'auteur prétend ici appeler mécanisme c'est une relation entre des termes qui ne restent pas fixes, qui se transforment sans cesse. L'exemple d'Héraclite est parfaitement éclairant. Le soleil, qui est tenu pour le repère absolument immobile, pour l'image

de l'éternité, s'écoule lui-même comme toute autre chose. Le mérite du philosophe d'Ephèse, sur la côte ionienne, est d'avoir tenté de penser le mouvement en montrant que sans cesse l'un passe dans l'autre, et que ce n'est pas vrai seulement pour les rivières mais aussi pour le soleil. Seulement la profondeur de cette philosophie n'est pas dans l'idée isolée du mouvement, elle est dans la proposition indissociable que tout est et n'est pas. Que tout se transforme, ce n'est pas une idée bien forte. Mais que "nous sommes et ne sommes pas", c'est beaucoup plus fécond. C'est cette contradiction qui exige le mouvement pour être autre chose qu'une absurdité. Loin de s'inscrire dans une conception mécanique, comme l'auteur le prétend, elle exige tout autre chose, une conception dialectique au sens hegelien et marxiste. La dialectique est cette fois conçue non comme le discours dans lequel on passe à vide d'une idée à l'autre (tel que celui de Parménide dans le dialogue qui porte son nom), mais comme celui qui retrouve en lui-même le mouvement qui est dans les choses. C'est là le moyen de penser le temps, qui ne s'impose pas comme une donnée du monde mais comme un produit de l'entendement.

En plusieurs passages (p 110, p 118) la politique est mise en accusation. C'est elle que l'auteur tient pour responsable de freiner l'essor d'un entendement sain premièrement en concevant la loi de la nature sur le modèle de la loi de la cité, c'est à dire comme autorité à laquelle il faut obéir et secondement en concevant par voie de conséquence des causes suspendues, figées, inactives, qui cependant exigeront obéissance. C'est que l'ordre qui règne dans la cité préexiste à toute tentative de représentation scientifique du monde et par conséquent lui sert de référence. Avant de s'organiser en cités des peuples de pasteurs ont élaboré des représentations du monde, comme l'attestent par exemple les fragments les plus anciens de la Bible, mais ce n'est que dans des Etats, comme sont les cités grecques, qu'il est possible de développer une géométrie, une astronomie, etc. et une philosophie ! Ces théories ne jaillissent pas, comme fit Athéna, armées et casquées de la tête de Zeus, elles portent la marque du terrain et du terreau qui leur a donné naissance. Il faut ensuite des siècles et des millénaires pour les en purifier.

Éloge du transformisme

(SIXIEME ENTRETIEN)

Il va maintenant être question de l'existence. Elle n'est pas un système clos. Elle implique au contraire une quantité indéfinie de conditions. Par là elle se distingue complètement de l'essence. En elle ne peut être donné aucun sens précis au mot possible. Ça ne signifie pourtant pas qu'en elle rien ne soit possible. Mais parce qu'elle est toute extériorité, il n'y a en elle pas d'autre possible que le réel. C'est ce que la théorie darwinienne montre fort bien en renvoyant aux conditions environnantes indéfiniment nombreuses, et non à une qualité occulte, la raison pour laquelle existe telle espèce plutôt que telle autre. Cependant la portée de cet *Entretien* est encore plus longue, elle est dans la possibilité de donner ultérieurement un sens au mot liberté.

Une double remarque sur l'atome (p 133) permet d'ouvrir le débat. L'atome donne une bonne idée de l'existence pure en cela qu'il n'a évidemment aucune volonté, qu'il ne faut chercher en lui aucune intention, aucune qualité occulte. Pourtant des malentendus peuvent naître à son sujet, au sujet de son action, si on ne remarque pas deux choses. Premièrement l'atome, contrairement à ce que voulaient Démocrite, Epicure, Lucrèce et jusqu'aux chimistes du dix-neuvième siècle, n'est nullement la plus petite partie de la matière, il n'est pas l'élément indivisible que voulait une théorie philosophique. L'atome est à son tour composé de parties, et c'est même la raison décisive de son adoption par les physiciens du vingtième siècle. Tant qu'il ne leur fut présenté que comme le dernier élément constitutif de la matière, celui qui avait des qualités différentes selon qu'il était atome de ceci plutôt que de cela, et malgré les impressionnants succès de Mendéléiev dont la classification n'a de sens que relativement à lui, ils se refusèrent à l'admettre. Il est admirable que les physiciens du dix-neuvième siècle aient opposé une ferme négation à l'atome aussi longtemps qu'il leur parut mériter son nom, *atomos*, l'indivisible. Il est admirable qu'inversement cette opposition obstinée cessa dès qu'il leur fut possible d'intervenir sur lui, c'est à dire d'y distinguer des parties, que très vite ils furent capables de séparer les unes des autres. C'est la découverte de Becquerel et de Marie Curie qui leur en procura le moyen. A partir du moment en effet où le rayonnement qui se fait dans l'obscurité et qui traverse les emballages est compris comme la désintégration de l'atome, comme la perte par lui de certaines de ses

parties et comme sa transmutation (c'est l'œuvre de Rutherford), les physiciens deviennent les plus chauds partisans de l'atome.

Deuxièmement la notion d'atome ne donne une bonne idée de l'existence qu'à la condition qu'on voie bien que dans la nature les relations extérieures qui sont efficientes ne se limitent pas aux relations d'un atome avec ses voisins les plus proches, mais que ceux-ci à leur tour de proche en proche sont en relation avec une quantité indéfinie d'atomes. Descartes avait distingué l'indéfini de l'infini et il faut ici tenir compte de cette distinction. L'infini, "imprudente abréviation" (p 136), est le terme à partir duquel peut être pensé le fini (III^{ème} *Méditation*). L'indéfini au contraire n'est que ce qui n'est pas fini. Le nombre des relations dans lesquelles entre la moindre particule de matière n'est ni infini (ce qui n'a aucun sens) ni fini (ce qui l'inscrirait dans un système clos), il est indéfini. L'auteur nomme chocs ces relations que les atomes ont les uns avec les autres. Peu importe l'image. Mais si l'on est attentif aux quantités énormes d'énergie qui en dernière analyse y sont mises en jeu, celle-ci n'est pas mauvaise. Quant à la thèse qu'elle soutient elle me paraît être tout à fait sensée. A quoi rimeraient les efforts des ingénieurs de l'énergie nucléaire pour confiner les réactions qui ont leur siège dans le cœur des centrales nucléaires, si un atome n'entrait en réaction qu'avec un nombre limité d'autres atomes ? Réciproquement à quoi viseraient les efforts des ingénieurs militaires pour produire la réaction en chaîne s'il n'était pas possible qu'un atome entrât en réaction avec un nombre illimité d'autres atomes ? (Par contre aussi longtemps que la bombe n'est pas destinée à éclater, il faut que son cœur soit confiné).

Ainsi il est remarquable que l'auteur rejoigne à propos de l'atome la pensée des physiciens alors qu'il s'éloigne d'elle lorsqu'il est question de la Relativité. Si l'on pense que la théorie atomiste et la théorie relativiste sont à peu près contemporaines, on voit que l'hostilité aux "nouveaux physiciens" n'a rien de systématique, ni rien qui relève d'une fermeture d'esprit aux idées nouvelles. La différence de traitement qu'elles reçoivent dans les *Entretiens au bord de la mer* tient à ce que les théories atomistes sont des théories d'entendement, des théories qui ne visent pas "à la conquête de la raison par le monde" contrairement à celles qui attribuent aux choses ce qui n'appartient qu'aux idées. Mais au fond, que l'on parle ici des atomes ou d'autre chose cela ne change rien. Aucune partie de la matière n'est indivisible. Toute partie de la matière en outre, si grande ou si petite qu'on la conçoive, entre en relation avec un nombre indéfini d'autres parties.

C'est ce que l'auteur veut lire aussi dans la théorie de la transformation des espèces, du moins dans la forme que lui a donnée Darwin, pour laquelle plaide Lebrun. Au passage (p 155) il condamne aussi bien Lamarck que Cuvier. Or, on le sait, ils appartiennent à deux boutiques irréductiblement ennemies. Cuvier est l'adversaire acharné des idées transformistes, il est celui

qui de son autorité, qui est immense, maintient qu'il découvre dans la nature le plan de la Création divine. Cela se comprend bien de sa part. Il a eu le mérite à peine croyable de reconstituer entièrement un dinosaure, dont personne n'avait jamais vu le squelette entier, à partir d'un seul os. On ne peut pas impunément prétendre devant lui que les anatomies ne sont que des formes passagères, qui reflètent non un plan éternel mais seulement un éphémère moment. Autant vaudrait dire qu'elles ne sont rien. Or justement dans cette thèse, d'un point de vue philosophique il y a une substantification des espèces. Chacune d'elles est ce qu'elle est par elle-même, sans aucun rapport avec les autres. Et si elle entre avec les autres dans certains rapports, ceux-ci ne les changent en rien, ne les altèrent en rien. Ces rapports ne comptent pour rien. Ils ne sont rien. Il est impossible de trouver plus belle illustration du principe d'inhérence que combat l'auteur tout au long de ces pages.

Quant à Lamarck, si c'est l'un des principaux exposants des thèses transformistes, l'interprétation qu'il en donne repose sur le principe de l'hérédité de l'acquis. Le ressort de la transformation serait selon lui l'adaptation de l'espèce aux conditions nouvelles qui lui sont faites, la première génération se transformant d'elle-même quelque peu afin d'y faire face, la suivante à la fois héritant de la transformation de la précédente et se transformant à son tour quelque peu. Ainsi de génération en génération on irait de transformation en transformation, jusqu'à ce que la nouvelle anatomie soit satisfaisante relativement aux exigences du milieu. Si cette théorie a le mérite philosophique de faire du rapport au milieu une cause de transformation, elle n'est néanmoins qu'à mi-chemin du processus dans lequel l'entendement se débarrasse de la substantialisation de l'espèce, et plus largement du concept de substance. En effet pour Lamarck l'espèce a encore son unité, elle est encore quelque chose en soi. Par ailleurs après d'interminables discussions et des rebondissements surprenants son hypothèse de l'hérédité de l'acquis a été définitivement rejetée par les biologistes.

C'est la supériorité de Darwin d'avoir été au bout du chemin et d'avoir complètement écarté l'unité de l'espèce. Je ne veux pas dire qu'il rompe le lien entre les individus de l'espèce contemporains les uns des autres, qui restent susceptibles de se reproduire, mais qu'il le dissout entre ce qu'est cette espèce et ce qu'elle a été. Car ce n'est pas de son propre effort d'adaptation qu'elle tire sa survie, c'est des rapports qu'elle a avec son milieu. Celui-ci favorise les individus les plus adaptés et élimine les autres. Aussi l'espèce est-elle toujours un équilibre entre un ensemble de caractéristiques héritées et la pression des conditions, qui opèrent une sélection. Un exemple analysé par Jean Rostand peut éclairer ceci. Ce biologiste est bien connu pour avoir travaillé sur les mouches drosophiles. Comme de toute espèce il en existe plusieurs variétés. On

en distingue en particulier deux selon la forme de leurs ailes. Les unes ont les ailes droites, les autres les ont en V. Ces deux variétés ne sont pas présentes partout dans des proportions identiques. Leur taux de représentation varie selon le milieu. Dans celui-ci peuvent intervenir de nombreuses conditions (température, présence de mammifères, etc.) mais en particulier celle du vent. C'est vraiment un cas où l'on peut dire que "ça dépend, s'il y a du vent". En effet il est aisé de remarquer que là où souffle un vent fort, comme par exemple dans la région de Cherbourg, la drosophile aux ailes droites est absente. Seule se rencontre celle dont les ailes sont en V. La raison en est presque évidente. Les ailes droites ne permettent pas de résister au vent, d'avancer contre lui. A supposer que les drosophiles de cette variété y aient été présentes, il y a longtemps qu'elles en ont été emportées. Réciproquement dans d'autres régions, moins ventées, c'est l'autre variété qui peut être moins favorisée, voire mise en difficulté, et qui sera moins présente, voire totalement absente.

C'est pourquoi l'auteur écrit : "l'insecte aux ailes fortes et l'insecte aptère expriment) l'un et l'autre la force des vents" (p 156). Mais ce n'est pas encore ce qu'il faut expliquer. Il ne faudrait pas imaginer que c'est seulement d'une condition, climatique ou autre, que l'espèce subit la pression. Toutes les conditions du milieu interviennent et parmi elles manifestement joue un rôle important la présence de telle ou de telle autre espèce. On sait par exemple le rôle décisif qu'il faut attribuer aux rapports des prédateurs avec leurs proies. Souvent si une espèce se développe plus abondamment que par le passé, c'est parce qu'elle n'a plus de prédateur. Encore faut-il qu'elle ait une proie, car la disparition de celle-ci entraîne la disparition de celui-là.

Les espèces sont tellement liées entre elles et avec les conditions climatiques (température, pression, vent, humidité, etc.), hydrographiques, orographiques, etc. que l'on parle de chaîne alimentaire et d'écosystème, pour dire que toucher à l'un des éléments de la nature entraîne des répercussions sur tous les autres, et que dans l'incapacité où l'on est de calculer tous ces impacts, les conséquences peuvent en être dramatiques. On a pu par exemple vouloir le regroupement et l'agrandissement des parcelles exploitées par le même agriculteur. Cela lui facilite l'utilisation des moyens mécaniques sans lesquels le marché l'élimine. Mais on a vu aussi que la destruction des haies avait entraîné d'une part la disparition des oiseaux, donc le développement, le pullulement des insectes, contre lesquels on a employé massivement les insecticides, qui empoisonnent les productions telles que les céréales, les fruits, etc. et d'autre part le ravinement des terres et l'inondation des villes parce que les haies sont aussi un réservoir d'eau. Je m'arrête ici pour ne pas transformer en autre chose un cours de philosophie. Mais je note que le développement de la science du milieu ou écologie (*oikos*, la maison) près d'un

de demi-siècle après qu'aient été écrites les pages qu'on lit ici (1929), ne pouvait que donner plus de force à la réflexion de l'auteur.

Dans l'exposé de Lebrun se trouve une admirable définition du fait. "Les faits ne décident pas (...) Il s'agit de constituer des faits, c'est à dire de rendre l'univers observable" (p 155). On a l'habitude en effet de dire qu'entre deux théories, par exemple entre le fixisme et le transformisme, ce sont les faits qui décident. Ce peut être une manière de parler tout à fait acceptable, mais elle risque aussi, faute de précaution, d'entretenir la confusion. Car on peut entendre par là que les faits attendent et que parmi les théories il y en a qui sont scrupuleuses et qui en tiennent compte, et qu'il y en a d'autres qui sont étourdies et qui n'en tiennent pas compte. Imaginer une théorie inattentive aux faits c'est donner ce nom bien légèrement à ce qui n'est qu'une collection de préjugés. Toutes les théories dignes de ce nom sont également attentives aux faits, car aucune d'entre elles n'existe pour une autre raison que l'intérêt qu'elle porte aux faits. Seulement s'intéresser aux faits c'est autre chose que tourner vers eux son attention. Les faits ne sont pas donnés, les faits sont construits.

Ainsi par exemple, et pour en rester aux problèmes de la transformation, au cours de son voyage autour du monde, aux îles Galapagos, Darwin rencontre des animaux que non seulement il n'a jamais vus, que personne n'a jamais vus, mais qui en outre n'entrent dans aucune classification. Beaucoup d'espèces nouvelles sont ainsi trouvées par lui dans ces îles très anciennement détachées du continent américain. Il trouve en particulier l'ornithorynque. Celui-ci est effectivement un animal qui, au regard des classifications, est très bizarre. Il ne savait pas qu'on ne pouvait à la fois être ovipare et mammifère. Quand on est respectueux de la classification ou bien on pond des œufs, comme font les poissons, les oiseaux, les reptiles, ou bien on allaite ses petits, ce qui est le cas des vivipares comme sont les mammifères. Il faut choisir. Eh bien, l'ornithorynque, qui n'a pas lu les zoologistes, fait les deux. Mais quel est le fait ? Certes c'est un fait qu'il existe des ornithorynques. C'est un autre fait qu'à la fois il pond des œufs et allaite ses petits. Mais ces faits mêmes n'ont de sens que dans une théorie. Le fait de pondre et d'allaiter à la fois n'est remarqué que dans une théorie qui dissocie les deux, comme le font les classifications de la fin du dix-huitième siècle. Mais l'homme des îles Galapagos, s'il y en a un, quelque Vendredi, ou même Robinson, s'en moque. C'est encore trop dire : il ne le voit même pas. Pour lui il y a cet animal, comme il y a aussi et à côté de lui la tortue de mer, et à côté d'elle le perroquet, et aussi la mouche, drosophile ou tsé-tsé. On a déjà distingué, dans le *troisième Entretien*, le fait de l'événement.

Pour être complet il faut expliquer ce qu'est le fait. Pour l'esprit nourri de zoologie la découverte de l'ornithorynque n'est pas encore un fait, quoique pour lui seul elle puisse en devenir un. Toutefois il y a là une alternative : soit le fait est qu'il faut réviser la classification afin d'y faire une place à cet animal, soit le fait est qu'il y a transformation des espèces et que la sienne ne s'est pas développée ailleurs ou bien en a disparu. La réponse ne peut être obtenue en examinant seulement l'ornithorynque, aussi attentivement qu'on voudra, même en écarquillant les yeux. Ce n'est pas une affaire d'observation, encore que sans l'observation rien ne soit possible. Des deux hypothèses qui sont en concurrence, à supposer qu'elles ne soient que deux, l'une a une puissance d'explication que n'a pas l'autre. De la même manière qu'entre Ptolémée et Copernic, entre Cuvier et Darwin la différence tient en ceci que l'hypothèse du second est plus puissante que celle du premier. Pourquoi la paléontologie montre-t-elle des espèces qu'on ne voit pas aujourd'hui ? Pourquoi trouve-t-on sur certains continents des espèces qu'on ne rencontre pas sur les autres ? Ces questions ne se résolvent pas si l'on tient que la classification est un plan de la Création. Par contre l'univers des vivants devient observable avec l'hypothèse darwinienne. Et assurément la théorie théologique de la Création, encore que sur le fond elle ne soit pas réductible à l'image de la Création faite au commencement des temps, perd un point d'appui avec le triomphe de la thèse transformiste, parce que l'image à laquelle elle est ramenée y perd sa légitimité.

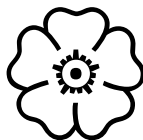
Il faut maintenant prendre un peu plus de recul et regarder de plus loin quel est ce mode de penser qui se voit à l'œuvre dans la pensée darwinienne. Il consiste à désubstantifier ses objets, à les destituer même du statut d'objet dans la mesure où celui-ci implique identité et permanence, fixité et stabilité, et encore parce qu'il implique une séparation d'avec les autres. Ce que l'auteur montre opérant ici c'est une pensée que Marx reconnaît comme dialectique (cf Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, quatrième partie). C'est une dialectique premièrement parce qu'elle éjecte la substance, ce que l'auteur appelle l'inhérence, et deuxièmement parce qu'elle fait du mouvement dans le rapport qu'entretiennent les choses la cause de leurs transformations, de leur apparition et de leur disparition. L'auteur ne cesse d'insister sur ce point, que dans cette conception de l'existence tout est extériorité. Par exemple il voit dans le transformisme sous sa forme darwinienne le moyen de concevoir "enfin toute la nature d'un vivant comme extérieure à lui" (p 157). Cette esquisse de théorie écologique montre les relations de dépendance réciproque qui règlent la vie et la nature même des espèces et identiquement les relations de dépendance réciproque qu'on trouve entre les espèces biologiques et leurs conditions non proprement biologiques d'existence. Que tout soit relations et

non pas substance, telle est la pensée dialectique. Il est vrai que l'auteur ne donne ce nom ni à elle ni à sa propre pensée, mais cela importe peu.

Ce n'est pas par hasard ni par goût personnel qu'il parle en cet *Entretien* de biologie. Il y a des matières qui plus que d'autres appellent la pensée dialectique. Ainsi la physique a longtemps été dominée par la mécanique, c'est à dire par une conception du déterminisme réduite à la relation de la cause et de l'effet. On a vu dans l'*Entretien* précédent les efforts de l'auteur pour donner de cette relation une interprétation qui fût plus complexe et en fait déjà dialectique. Mais une telle interprétation n'est pas celle des physiciens et jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle elle les eût simplement fait rire. C'est une conception de la mécanique éclairée par la dialectique, avec le recul que donnent les avancées de celle-ci dans les autres domaines de l'activité scientifique. Il est vrai qu'au dix-neuvième siècle dans le domaine propre de la physique on rencontrait déjà avec la thermodynamique et son principe de l'équivalence de la chaleur et de l'énergie mécanique une des premières applications de la pensée dialectique. La physique atomique ne viendra qu'au vingtième. Cependant c'est dans la biologie que semble se manifester avec le plus de force l'exigence de ce mode de pensée.

Qu'exige-t-elle en effet ? En premier lieu elle postule un processus, au cours duquel la contradiction dans la nature entre une espèce telle qu'elle est constituée et les conditions nouvelles où elle vit, d'abord tolérable, mûrit et devient tellement insupportable qu'elle exclut de l'existence l'espèce en question. Ensuite elle implique que la vie ne peut s'en sortir, je veux dire se poursuivre, qu'en inventant du neuf bien sûr, c'est à dire une espèce nouvelle, qui va pouvoir s'accommoder des conditions telles qu'elles sont, mais seulement à partir du vieux, c'est à dire à partir des seules variétés existantes ; cela implique que la sélection en privilégiant une variété donnée dans des conditions qui ont varié quantitativement (un peu plus chaud, un peu moins de proies, etc.) peut produire un saut qualitatif, et rendre supportable l'intolérable. Enfin elle demande que les termes qui étaient contradictoires dans l'état antérieur de la nature (une espèce donnée et ses conditions d'existence) soient conservés dans l'état postérieur où néanmoins ils ne seront plus contradictoires. Ces exigences sont inadmissibles à un esprit tel qu'on le dit vulgairement logique ou cartésien. Mais si elles sont excessives pour une pensée qui repose sur le principe d'inhérence, par contre elles sont constitutives de la pensée dialectique. Peut-être l'un de ses plus subtils éclaireurs est-il Jean-Jacques Rousseau, tel qu'on le voit à l'œuvre dans le début du chapitre VI du *Contrat social*. La connaissance de l'homme, plus encore que celle de la vie, aurait besoin de la dialectique, en particulier pour penser la liberté.

Ce n'est pas un secret que l'émergence du mécanisme au dix-septième siècle a constitué pour la liberté une redoutable objection. Les *Entretiens* suivants y feront allusion. Comment pourrait-il y avoir des volontés libres dans un univers où tout n'est que relations de cause à effet ? "Ce qui effraye les hommes et les rend tristes, c'est qu'ils imaginent que cet avenir, qu'ils ne savent prévoir, est néanmoins prévu" (p 137). Le mécanisme qu'on ne comprend pas tourne au fatalisme. Là-haut, sur le grand rouleau, tout est déjà écrit : et qu'il y a cette classe d'hypokhâgne, et qu'il y a devant elle un professeur nommé Dorion, et qu'il lui parle d'Alain et de la dialectique. Les élèves ne sont pas libres d'être là ou ailleurs, le professeur n'est pas libre de dire cela plutôt qu'autre chose, etc. puisque Celui qui pourrait lire le grand rouleau y aurait d'avance lu tout cela. Les philosophes des dix-septième et dix-huitième siècles déployaient des trésors de subtilité pour prouver que toutefois l'homme est libre (Leibniz, Kant). Car il faut bien qu'il le soit afin qu'il soit juste de le punir du mal qu'il fait. Mais si le monde n'est pas une piste de billard, il n'y a plus besoin de contorsions idéologiques pour préserver la liberté humaine. Le monde n'est pas un système clos. Les conditions qui rendent à la fois possible et nécessaire le réel sont en nombre indéfini. Cela implique qu'en cette existence tout est extériorité. Cependant la conscience elle aussi est un fait, la mienne et celle des autres humains. L'action éclairée au sein de ces innombrables conditions a certes ses impossibles, mais elle a aussi ses possibles. "La liberté, dit le vieillard, est peut-être la seule qualité occulte" (p 160). Que dans l'existence tout soit extériorité signifie qu'il n'y a en elle nulle conscience. Là où au contraire il y en a une se trouve le lieu d'une activité dont on peut dire qu'elle est voulue, qu'elle répond à une intention, qu'elle vise un but, donc qu'elle est libre. Mais c'est une question sur laquelle il faudra revenir.



Éloge du travail

(SEPTIEME ENTRETIEN)

C'est à nouveau sur l'existence que roule l'*Entretien*. Mais il n'en traite pas de la même manière que le précédent. Il ne s'agit plus ici de mettre en évidence la multitude indéfinie des conditions qui font un événement et de rejeter l'idée du système clos. Il faut à présent en développer la conséquence, dans la discussion approfondie d'une philosophie célèbre. L'objet de cette nouvelle journée est donc plutôt d'établir que l'existence n'est pas dans les qualités que l'on perçoit des choses, parce que celles-ci ne renvoient au contraire qu'à la conscience de celui qui perçoit et non proprement aux choses, comme Berkeley l'a si bien montré. Il y a juste un point dont celui-ci ne dit rien, et pour cause ! "Il a manqué à Berkeley de manier la pelle et la pioche ; tout lui venait comme un dîner d'évêque" (p 169). Quiconque s'affronte réellement à la nature, afin de la soumettre aux besoins humains, est bien obligé d'admettre qu'il est dans l'impossibilité de changer ces qualités par décret, comme par un coup de baguette magique, que la plus petite partie n'en peut être altérée sans que les multiples relations qu'elle entretient avec son environnement n'exigent aussi une application de l'effort sur ces dernières, et que de proche en proche il y faut bien souvent beaucoup de travail. Il n'en va pas ici comme des états d'âme. On ne peut rien obtenir sans mettre en jeu les forces de son corps, c'est à dire jamais autrement que par une activité qui coûte de la peine.

La philosophie exprimée dans les *Principes de la connaissance humaine* (1710) n'est pas une philosophie méprisable, au sens du moins où on pourrait la prétendre faible. C'est au contraire avec une force certaine qu'elle déploie les conséquences qui découlent du principe de la thèse empiriste. L'évêque de Cloyne est un lointain héritier de la pensée de Protagoras, de cette pensée plus sophistiquée que vraiment philosophique, qui revient éternellement faire de la sensation la connaissance elle-même (cf Platon, le *Théétète*). Sur cette base on peut éventuellement formuler des propositions moins choquantes que les siennes, mais elles seraient aussi plus inconséquentes. Il montre au fond avec une logique implacable à quoi conduisent les prémisses qu'il se donne et, à la limite, cette œuvre est un remède contre elles, comme on dit d'une personne repoussante qu'elle est un remède contre l'amour.

Mais ce n'est que par commodité, parce qu'on s'appuie implicitement sur le modèle bien connu du syllogisme, qu'on peut attribuer à cette philosophie plusieurs prémisses. Il lui suffit en réalité d'une seule. Je viens d'ailleurs de l'énoncer dans les termes qui appartenaient à Protagoras. Dans

ceux qui appartiennent à Berkeley cette proposition devient : j'appelle idée ce que l'entendement perçoit. Il faut en mesurer l'audace. D'une part c'est l'expression, dans le langage qui est celui de ce philosophe, du principe selon lequel il n'y a dans l'entendement rien qui n'ait d'abord été dans les sens. Mais en même temps c'est déjà très clairement le refus d'attribuer à des objets ce qui est perçu. Ce n'est assurément pas la première idée qui est la plus audacieuse, et la seconde à elle seule n'aurait pas la solidité nécessaire pour résister aux objections. Ce qui est fort c'est de donner à la seconde son fondement dans la première. Berkeley voit très clairement qu'à refuser à l'entendement toute activité, à ramener la connaissance à une simple réceptivité, on retire du même coup à celle-ci toute objectivité, c'est à dire que non seulement on la relativise en lui donnant pour référent le sujet qui perçoit, mais qu'on enlève à l'objet jusqu'à son existence. Cette philosophie nie l'existence de la matière et ne la reconnaît que premièrement aux sujets qui perçoivent et deuxièmement aux "idées". C'est de ces dernières qu'elle dit : "*Their esse is percipi*" (§3).

Le point de départ est donc assez commun. Il est dans une interprétation superficielle de la connaissance humaine. Il est à coup sûr extrêmement difficile d'élaborer une théorie de la connaissance et les grands philosophes se reconnaissent à ce qu'ils y consacrent une bonne part de leur œuvre. *Les Entretiens au bord de la mer*, par exemple, cherchent à constituer une philosophie de la connaissance. Toute la question qu'une telle théorie a la tâche de résoudre est finalement de savoir si l'on va reconnaître à l'esprit un rôle actif dans la constitution du savoir, ou si au contraire on ne va reconnaître comme savoir que ce qui vient des sens à l'esprit, celui-ci étant alors réduit à un rôle de réception. Alors que certains auteurs admettent des réminiscences (Platon), des notions primitives (Descartes), des idées innées (Leibniz), ou des concepts purs (Kant), afin de sauvegarder l'activité de l'entendement dans la connaissance, Protagoras, Locke, évidemment Berkeley, puis Hume au contraire la refusent et n'accordent à l'entendement qu'un rôle passif : il enregistre ce qui lui vient des sens. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle ce qui vient des sens est appelé "idée" : il n'y a dans l'entendement pas d'autre idée que le produit de la sensation. Alors la connaissance se constitue par une sorte d'accumulation, une idée étant le produit d'une sensation ou d'une somme de sensations. Il n'est pas nécessaire d'aller maintenant au-delà de ce point dans l'exposé de la théorie de la connaissance que partagent tous les empiristes.

La suite de la doctrine à laquelle font allusion les *Entretiens* est beaucoup moins commune. La question qui y est examinée est de savoir ce qu'on peut alors appeler un objet. Assurément certaines sensations se présentent ensemble de telle manière que je suis tenté de les associer et

d'en faire un objet. Mais ce ne sont en fait rien de plus que des "collections d'idées" (§1), c'est à dire que le lien qu'il y a entre elles en effet est tout subjectif et nullement objectif. Allant plus loin que ses prédécesseurs Berkeley refuse de passer de la proposition que je perçois à la proposition que je perçois quelque chose. C'est là que se tient son "immatérialisme". "Il y avait une odeur, c'est à dire on odorait ; il y avait un son, c'est à dire on entendait ; une couleur ou une forme, on percevait par la vue ou le toucher" (§3). Dès lors que la réalité de la connaissance est dans la sensation, la réalité du connu n'est non plus nulle part ailleurs que dans la sensation. Ce qui est senti c'est évidemment la sensation, supposer qu'autre chose est senti est une conjecture superfétatoire. Ce n'est par conséquent qu'une "opinion étonnamment prédominante" (§4) que de croire qu'au-delà de la sensation il y a quelque chose d'autre qui est senti.

L'existence ne peut par conséquent pas se dire d'autre chose que de la sensation elle-même et, bien sûr, du sujet qui perçoit. Pour la première être n'est rien d'autre qu'être perçue (*percipi*), pour le sujet être c'est percevoir (*percipere*). Quelque chose qu'on appellerait le monde extérieur ou la matière, c'est une supposition qui n'a pas de sens. La seule existence est de nature spirituelle, soit qu'il s'agisse de l'esprit lui-même, soit qu'il s'agisse de ses "idées". Il est vrai qu'il se pose maintenant un problème délicat. En l'absence d'une matière ou d'un objet de la sensation, comment est-il possible que les esprits s'accordent ? Comment se peut-il par exemple que l'un s'accorde avec l'autre pour voir par la même fenêtre le même paysage, qu'ils s'entendent pour dire quels sont les prétendus objets qu'ils y voient, et quelles qualités ils peuvent d'un consentement mutuel leur attribuer ? Mais l'évêque anglican a pensé à tout. Les idées ne sont pas des hallucinations des esprits autonomes, ce sont en quelque sorte des messages, et autant de preuves, de l'existence d'un "Esprit éternel" (§6).

Ainsi il faudrait renoncer à l'existence du monde extérieur, on serait bien incapable d'apporter une preuve de son existence. Il peut être utile de mentionner un autre argument contre celle-ci, parce qu'il est assez connu. On se souvient que Descartes en ses *Méditations* fait réflexion sur les connaissances du monde extérieur que lui apportent ses sens. Quoique les jugeant incertaines il trouve excessif d'en tirer la conclusion que tout y serait faux et qu'elles lui présenteraient une image délirante de la réalité. Ce ne sont pas des hallucinations. Certains peut-être s'imaginent qu'ils sont des rois vêtus de pourpre, ou qu'ils ont un corps de verre, alors qu'ils ne sont que de pauvres bougres, tout nus dedans leur lit. Ce sont des fous. Mais il lui revient aussi que dans son sommeil il lui arrive de rêver et de croire des choses semblables et aussi peu fondées que celles que s'imaginent les fous. S'arrêtant sur ce point il cherche quelle est la différence entre la veille et le rêve. A sa grande surprise il se rend compte qu'il n'y a aucun signe qui puisse lui assurer qu'il ne

rêve pas. Car c'est seulement quand on est sorti du rêve qu'on peut le critiquer et déclarer qu'il n'était qu'un rêve. Aussi doit-il très sérieusement se demander si présentement il ne rêve pas et ne va pas tout à l'heure, en s'éveillant, critiquer ce que présentement il croit fermement. "Supposons donc que nous sommes endormis", conclut-il. Le lecteur qui s'arrêterait à ce point de la première *Méditation* ou qui l'isolerait pourrait voir en Descartes le père fondateur de l'immatérialisme.

On peut maintenant se demander quel remède apporter à cette doctrine. Le but qu'un philosophe peut poursuivre en l'exposant n'est assurément pas de convaincre de sa véracité. Peut-on sérieusement douter de l'existence du monde extérieur ? Comme il ne peut y avoir réellement de doute à ce propos, il est vain de perdre son temps à chercher contre Berkeley une preuve de son existence. Mais il sera utile de réfléchir à ce qu'implique un débat sur la question de savoir s'il y a une preuve de l'existence du monde. Chercher une preuve c'est se situer encore dans la perspective qui est celle de cette doctrine, c'est ne considérer les idées que comme un produit des sens dans l'entendement passif. Il est sûr que chercher dans cette voie un argument décisif en faveur de l'existence de la matière, c'est chercher la quadrature du cercle. Si cette doctrine a une utilité, c'est de manifester avec la plus lumineuse évidence le lien qu'il y a dans une théorie de la connaissance entre le postulat empiriste et l'impossibilité de penser l'existence. L'évêque de Cloyne est un homme à qui le dîner est servi. Tandis qu'il écrit son livre des serviteurs s'activent pour lui préparer le repas. Le jardinier, le cuisinier riraient s'ils pouvaient lire ce qu'il écrit. Car il ne suffit pas de Dieu pour envoyer le dîner. Il y faut leur travail. Même sa femme rirait, car si elle ne veillait pas à l'ordre du palais, si elle ne donnait pas ses directives au jardinier, au cuisinier et aux autres serviteurs pendant que Monseigneur écrit ses balivernes, celui-ci n'aurait pas de dîner. Il y faut son travail. "Les philosophes savent-ils assez qu'on ne les prend point au sérieux", demande l'auteur (p 168). Qu'on laisse seulement Monseigneur un jour sans manger ni dormir, comme Alain le fait dire au Huron dans un *Propos* (du 17/06/1922), on verra alors si sa philosophie est sérieuse.

La question de l'existence n'est pas d'ordre spéculatif et il n'y a d'ailleurs pas de question. Enfermé dans sa tour d'ivoire le philosophe le plus fécond ne découvrira aucune preuve de l'existence. On peut s'en assurer d'ailleurs en examinant le prétendu argument ontologique. Celui-ci, comme on sait, a été inventé par Saint Anselme, abbé du Bec-Hellouin qui, ultérieurement arrivé de Normandie avec Guillaume le bâtard est devenu évêque de Canterbury. Dans le *Proslogion* (environ 1070) cet auteur cherche une preuve décisive de l'existence de Dieu. Certes c'est de Dieu qu'il veut prouver l'existence et non pas du monde. De celui-ci il ne doute

pas. De Dieu non plus d'ailleurs, mais comme il y a des "insensés" qui le nient (y compris dans leur cœur) il veut arrêter net leurs insanités. Il affirme donc que chacun conçoit Dieu comme un être absolument parfait. Or, poursuit-il, si l'on venait à dire qu'il n'existe pas, il en serait moins parfait, ce qui est contraire à l'hypothèse. Il ne peut donc pas ne pas exister. L'argument consiste à déterminer l'existence comme une perfection. C'est à dire qu'il raisonne sur l'existence comme si elle était une idée, et il attribue à Dieu l'existence comme il attribue au triangle rectangle un angle droit. Il est cependant clair que ce genre de raisonnement n'a jamais fait exister le triangle rectangle. L'argument ontologique est sévèrement critiqué par Kant dans la *Dialectique transcendantale* et l'on ne peut que s'accorder avec lui pour dire que l'existence ne se déduit pas. Fût-elle celle de Dieu. "L'existence n'appartient pas à cette chose ou à telle autre ; elle n'est que le rapport extérieur, d'après lequel il n'arrive rien en aucune chose que de ce qui n'est pas elle", dit le vieillard (p 170).

Quand bien même la preuve ontologique ne serait pas viciieuse elle ne prouverait pas ce qu'on veut qu'elle établisse. Car ce qu'on veut obtenir par elle ce n'est pas qu'il existe un être absolument parfait, c'est qu'existe le Dieu des religions monothéistes, créateur, juge et rémunérateur, un Dieu qui entre avec les hommes dans au moins ces trois sortes de rapports. En appelant Dieu l'objet de l'argument ontologique on n'a encore fait dans cette direction qu'un tout petit bout de chemin. L'être absolument parfait est-il mon créateur, est-il celui qui à la fin des temps me jugera, est-il celui qui me récompensera du paradis ou me châtiara de l'enfer ? Pour cela il faudrait que cet "être", dont l'"existence" a été établie indépendamment de l'existence de tout autre, ait néanmoins des rapports avec moi. Or j'ai beau chercher, je ne vois pas en quoi je suis concerné, ni moi ni qui que ce soit, par un tel "être". Ce qui est à part soi est en fait hors de l'existence. L'existence est dépendance et interdépendance. Le Dieu de l'argument anselmien est tout au plus le Dieu épicurien, celui qui peut-être existe, mais qui sûrement est ailleurs, dans un autre monde que le mien, celui qui peut-être regarde ce que font les hommes, mais qui sûrement n'a pas de législation à leur imposer.

On retrouve la même argumentation employée par Descartes en faveur de l'existence de Dieu dans sa cinquième *Méditation*. Il y a toutefois dans la troisième un argument fort différent de celui de Saint Anselme. Parmi ses idées le philosophe en trouve une à laquelle il ne peut attribuer la même origine qu'aux autres. L'idée de cheval est évidemment empruntée à l'extérieur, au monde sensible ; l'idée de centaure ou celle de licorne, quand bien même de tels êtres n'existent pas, ne sont rien d'autre néanmoins que des composés formés par lui d'éléments qui eux aussi sont issus du monde sensible. Les idées les plus abstraites en sont tirées elles aussi comme des

généralisations, c'est à dire en ne tenant pas compte de telle ou telle qualité particulière. Ainsi l'idée du quadrupède est celle de l'animal qui peut être indifféremment cheval ou chien ou encore autre chose. Elle est formée par moi, issue du cheval, pourvu que je ne tienne pas compte de sa taille, de sa forme, de sa couleur, de son alimentation, ni de beaucoup d'autres choses encore. C'est cela qu'on peut appeler une abstraction ou une idée générale.

Mais l'idée d'infini est une idée singulière. Elle ne peut pas être formée à partir de celle du fini. Car en prolongeant le fini au-delà de ses limites, et même en le prolongeant ainsi autant qu'on voudra, on ne formera encore que l'idée d'indéfini. En outre, contrairement à ce que les mots semblent indiquer, ce n'est pas l'infini qui est la négation du fini, car c'est l'infini qui est affirmation, positivité tandis que le fini n'est que négation, limitation. C'est donc le fini qui est la négation de l'infini. Ce n'est par conséquent pas par le fini qu'on peut penser l'infini, mais c'est au contraire par l'infini qu'on peut penser le fini. Descartes doit donc reconnaître qu'il ne peut pas être l'auteur de l'idée d'infini. Elle n'a pu être mise en lui que par l'être infini, lequel par conséquent existe nécessairement. Pourvu qu'on ne prétende pas lier l'être infini aux notions anthropomorphiques et puériles de créateur, de juge ni de rémunérateur, cet argument est plein de sens et il est autre chose que le précédent. Il met en évidence qu'il y a dans l'exercice de la pensée autre chose que son objet, l'existence, qu'il y faut en outre une activité de l'esprit. Au fond cette preuve, parce qu'elle montre l'irréductibilité de la pensée à l'existence, fait tout le contraire de la preuve ontologique car elle ne montre pas tant qu'existe un être que je conçois, puisqu'il ne s'agit que de la pensée elle-même, que la séparation radicale de l'existence et de la pensée.

L'existence n'est donc pas quelque chose que les philosophes rencontrent dans leurs arguments, pas plus pour établir qu'elle est que pour établir qu'elle n'est pas. Par contre le peintre, et particulièrement celui qui tente de capter les couleurs de la mer, voit de ses yeux un perpétuel changement, dans lequel tout agit sur tout, et qu'on ne peut pourtant diriger à son gré. "Ce monde n'est pas un jeu d'images". Les enfants qui regardent trop, ou trop exclusivement la télévision n'apprennent pas à distinguer la réalité d'un simple jeu d'images. Ils ont une conception magique de la réalité. Assurément elle n'est pas d'aujourd'hui et les contes de fées ont toujours été appréciés. Le coup de baguette magique fait paraître ou disparaître au gré de la fée tout un monde, qui pour cette raison est enchanté. Il en va de même sur l'écran. L'un succède à l'autre ou bien le même est ailleurs sans que les enfants sachent comment, celui-ci est à nouveau là alors qu'il a été précédemment tué, etc. Il en va de même d'ailleurs dans les feuilletons, j'entends les romans à publication épisodique, tels que le fameux *Rocambole*, tellement emblématique que sur son nom a été formé un qualificatif qui dit bien ce qu'il veut dire.

Mais, conte de fées ou feuilleton, il y avait un moment pour y entrer, se donner le plaisir de l'irrationnel, et un moment où il fallait le quitter, retourner au réel. La différence avec eux de la télévision c'est qu'elle est omniprésente, c'est que certains vivent devant elle. Cette dernière expression est d'ailleurs en-deçà de la vérité. Sans parler de la débilité des scénarios, le résultat de la simple assiduité devant l'écran est la déréalisation du monde extérieur. Dans la mesure où le spectacle de l'écran détourne tout simplement du rapport au réel, il impose une idée fausse du réel. Ce n'est pas que le réel soit noir au lieu que l'image est rose ou réciproquement que le réel ne soit pas toujours aussi moche que ce qui est montré ; ce n'est pas que ce qui est montré soit autre chose que la réalité, une féerie, tant noire que rose. Ce qui est déréalisant c'est que se substitue au rapport avec le réel le rapport avec des images. Car le rapport dans lequel s'établissent non seulement les qualités du réel, mais son existence même, est un rapport pratique et non spéculatif. L'immatérialisme de Berkeley n'avait jamais trouvé de meilleur soutien que la télévision. Bien qu'elle ne parle jamais de lui, parce qu'elle permet de confondre l'existence avec un jeu d'images, parce qu'elle exclut le travail, elle fait de tout ce qu'elle montre un repas d'évêque et de celui qui la regarde un évêque attablé.

L'existence du monde c'est d'abord sa résistance aux vœux. Ce n'est que dans les contes de fées ou les scénarios télévisuels qu'on destine aux enfants (mais à travers lesquels d'autres qu'eux aussi, alors qu'ils ont atteint un âge avancé, demeurés, se représentent le monde) qu'une baguette magique ou un "pouvoir" mystérieux peuvent rompre l'ordre des choses. Celui-ci n'est alors qu'une hallucination. Si le monde cependant n'était qu'une hallucination, il suffirait de diriger habilement son esprit pour "percevoir une idée" plutôt qu'une autre, pour voir une chose plutôt qu'une autre. Mais quiconque a l'expérience "de manier la pelle et la pioche" est définitivement guéri des spéculations à la manière de Berkeley. Il sait quels efforts il faut fournir pour changer ne serait-ce qu'une toute petite partie du spectacle qui s'offre à ses yeux. C'est qu'aucune partie, si petite soit-elle, n'existe indépendamment des autres. Il ne suffit pas de peindre en rose la chose noire. Car aucune chose n'est rose par elle seule, ni noire. Mais elle l'est par son rapport à toutes les autres, dont la quantité est indéfinie. La pelle et la pioche sont les images du travail, comme la faucille et le marteau. Peu importe l'outil avec lequel, comme une arme en main, on affronte l'existence. Ce qui compte c'est qu'on ne peut avoir d'idée vraie de l'existence si d'une manière ou d'une autre on ne s'est pas donné quelques suées pour la changer. Et d'ailleurs le premier outil du travail n'est autre que le corps humain lui-même. C'est lui qui fatigue. D'où l'importance du clou, de la vis, etc. pour en diminuer la peine.

On s'aperçoit alors qu'il n'y a pas de raison dans l'existence, que l'existence est irréductible à l'essence. Elle est l'imprévu, l'impossible à prévoir. En face d'elle tous les calculs sont insuffisants ; il n'est pas possible qu'elle s'y soumette. "Jamais l'existence d'une chose ne se définit par la nature ou l'essence de cette chose, mais toujours au contraire par des conditions étrangères" (p 172). C'est pourquoi l'homme, en ce qu'il a de spécifique, c'est à dire en ce qu'il est un animal qui essaie d'être et qui ne se contente pas d'exister, apparaît stupidement broyé par l'existence. On aimerait que ce qui survient à un homme, ce qui ne dépend pas de lui, soit à la mesure de ce qu'il est, conforme à son essence. On aimerait que Hamelin ne périsse pas de la noyade, que Hegel ne périsse pas du choléra, que Descartes ne périsse pas d'un refroidissement. C'est trop bête ! Ce n'est d'ailleurs pas seulement le terme de l'existence dont on souhaiterait qu'il fût conforme à l'essence de celui qui existe, ce sont aussi les divers événements qui y surviennent. Mais ce qui relève de la rencontre, autrement dit du hasard, est sans rapport avec la nature de l'homme. Spinoza affirme fermement qu'il n'y a rien dans l'essence de l'homme qui explique sa maladie ni sa mort. L'homme est par essence éternel. Aussi tout ce qui lui arrive pour briser son existence est-il fondamentalement scandaleux.

Il faut accepter qu'il en soit ainsi et que rien dans l'existence ne rende justice ni à la bonté ni à l'intelligence. Faut-il pour autant être fataliste ? La notion de fatalisme s'entend généralement comme expression de l'impuissance devant l'existence, comme renoncement à faire quoi que ce soit sous le prétexte fallacieux que ce qui arrivera est de toute façon ce qui doit arriver. "Inch Allah", disent les musulmans, le cul posé sur les talons. Cependant le fatalisme pourrait au contraire se comprendre comme une sorte d'art de la navigation. Celui qui prend la mer ne se dit pas que le destin a de toute éternité arrêté le jour où la vague fatale l'engloutira. Ou s'il le dit ce sont des mots qui n'influent heureusement pas sur sa conduite. Car celle-ci ignore le renoncement. Il y aurait ici une autre sorte de fatalisme, qui consisterait à renoncer aux beaux plans préparés à l'avance et à tirer parti de l'événement qui se présente pour aller où on avait l'intention d'aller.

DE LA LIBERTE

(HUITIEME ENTRETIEN)

C'est à la liberté qu'on revient maintenant. Il faut distinguer combien les termes dans lesquels l'auteur traite la question sont originaux, sinon on ne voit même pas quelle est la réponse qu'il y apporte. Le principe du déterminisme sous sa forme mécaniste a posé aux philosophes un énorme problème. Comment est-il possible, se sont-ils demandé, de le concilier avec ce qui n'était rien de moins pour eux qu'un autre principe, la liberté de l'homme ? Descartes avait distingué l'homme comme un être à part du monde : alors que ce dernier n'était qu'une vaste mécanique, il avait affirmé le libre arbitre de celui-là. Kant avait distingué l'ordre des phénomènes dans lequel régnait le déterminisme et celui des noumènes où l'homme pouvait être un commencement absolu. Ces solutions étaient théologiques parce qu'elles admettaient tout simplement que Dieu a créé l'homme à son image, ce que Saint Thomas, qui n'était pas du tout troublé par le déterminisme, exprimait fort joliment en ces termes : "Parmi les autres êtres, la créature raisonnable est subordonnée à la providence divine d'une manière plus excellente, en tant qu'elle devient elle aussi participante de la providence, étant capable de prévoir pour elle-même et pour les autres" (*Somme théologique*, I^a II^{ae}, qu 91). Seul Spinoza, le penseur libre, a conçu la liberté autrement qu'en termes d'exception voulue par Dieu. Je n'expliquerai pas ici ce qu'est sa philosophie, je me contenterai de remarquer que ce n'est pas innocemment qu'on prétend qu'elle nie la liberté.

L'auteur des *Entretiens au bord de la mer* lui non plus n'est pas partisan de la subordination de la philosophie à la théologie. Il n'accepte évidemment pas de traiter du problème dans les termes piégés qui ne laissent d'autre choix qu'une alternative entre le déterminisme sans faille et l'exception voulue par le Créateur. "Il est vrai que tout nous trompe ; sens, inhérence, existence, cause, loi, tout nous trompe" (p 193). Tous ces termes ont fait l'objet d'une critique approfondie dans les *Entretiens* précédents. Connaître n'est pas sentir ; il n'y a pas de nature inhérente aux choses ; l'existence est pure dépendance et interdépendance ; il n'y a pas de cause séparée de l'effet ; la loi n'est pas dans les choses, elle est de l'esprit. C'est sous réserve de se souvenir de ces propositions qu'on peut tenter de penser la liberté et on y parviendra d'autant mieux qu'on se passera de ces termes.

Il n'y a pas de preuve de la liberté. Il n'y a déjà pas de preuve de l'existence du monde extérieur, comment pourrait-il y avoir une preuve de la liberté ? Ce qu'on peut prouver c'est que la somme des angles du triangle est égale à deux droits. Encore cela n'est-il vrai que si l'on a admis que par un point extérieur à une droite il passe, à cette droite, une parallèle et une seule. C'est une nécessité hypothétique. Il est très clair que c'est une nécessité qui ne concerne que les idées, qui exprime leur lien entre elles. Mais elle ne concerne pas le monde. Qu'on essaie de concevoir une preuve de la liberté : cela implique que l'homme ne puisse pas, à l'inverse, n'être pas libre, que sa liberté pèse sur lui comme un destin. Pour être très précis cela signifierait qu'il est déterminé à être libre ! C'est la raison pour laquelle il ne saurait aucunement y avoir de preuve de la liberté. Elle n'est pas donnée, elle se gagne. On n'est pas libre, comme on est blanc ou grand, choses auxquelles on ne peut rien, mais plutôt comme on est heureux ou riche, si on s'en donne les moyens.

D'ailleurs "ce dont on ne doute point ne peut être assuré" (p 193). La certitude ne vient pas de la preuve, elle n'est pas dans la preuve. C'est pourquoi la certitude est autre chose que l'évidence. La preuve peut bien rendre évidente une certaine relation, telle que l'égalité de la somme des angles du triangle à deux droits. Mais ce qui est évident c'est que dès que j'ai admis le postulat d'Euclide je ne peux pas échapper à cette relation. L'évidence de la proposition vient de ce qu'elle n'est qu'une autre manière de dire le postulat. Or il y a une chose que cette évidence laisse en dehors d'elle, c'est le rapport de cet énoncé à l'esprit qui l'énonce. Celui-ci ne peut être inscrit dans aucune formule. Rien ne peut contraindre l'esprit à reconnaître une évidence, c'est au contraire par son seul aveu qu'une évidence est une évidence. Ainsi, à supposer que l'esprit ne puisse mettre en doute la proposition évidente, celle-ci n'est plus qu'une chose et cette chose n'emporte pas l'adhésion de l'esprit. Il n'y a de certitude que d'une vérité construite. La vérité qui par sa seule force s'imposerait à l'esprit, celle dont on aurait une preuve irréfutable, serait lettre morte, ce ne serait pas même une vérité. Il y a donc au moins une liberté, c'est celle de l'esprit, car toute vérité est le produit de l'esprit libre.

Mais ce ne serait pas suffisant. L'impossibilité de la preuve se rapporte également à la preuve de l'existence de Dieu. Sans relever ce qui est dit expressément à ce propos dans la *Critique de la raison pure*, on peut néanmoins en reprendre les idées qui se rapportent plus précisément à la question de l'existence. Il y a dans la *Dialectique transcendantale* toute une section consacrée à ce que Kant appelle les antinomies de la raison pure. Antinomies, il appelle ainsi les oppositions insolubles entre arguments valables également, c'est à dire aussi peu l'un que l'autre. Il y en a plusieurs ; elles concernent toutes l'ordre du monde pris globalement et leur insolubilité rend

impossible la prétendue cosmologie rationnelle. Celle qui est envisagée ici (pp 197-198) a d'ailleurs une autre portée, puisque le problème de la cause première, depuis Aristote (*Métaphysique I*), est celui de l'existence de Dieu. Des deux arguments l'un est affirmation, c'est la thèse, l'autre est négation, c'est l'antithèse.

Je commence par ce dernier. Un effet quelconque ne peut exister que par une cause qui le détermine à exister. Cette cause à son tour ne peut exister que par une autre cause qui la détermine à exister. Etc., etc. On est donc conduit par le principe même du déterminisme à concevoir un enchaînement indéfini de causes et d'effets, sans qu'il soit jamais possible de s'arrêter dans la régression de l'effet à la cause. Dans cette perspective on dira que le moment t de l'univers a sa cause dans le moment $t-1$, qui lui-même a sa cause dans le moment $t-2$, qui... $t-3$, etc., etc. Par exemple et pour rester simple chaque génération a sa cause dans la précédente. Que répond à cela la thèse affirmative ? Elle a à dire que le monde n'est pas seulement possible, qu'il existe actuellement et que pour que cet effet soit actuel, en acte et pas seulement en puissance, il lui faut une cause elle aussi actuelle. Si on remonte indéfiniment d'effet en cause, jamais on ne peut trouver de cause en acte et par conséquent aucun effet n'existe non plus en acte. Il est donc nécessaire de s'arrêter dans la régression et de trouver une cause qui ne soit elle-même causée par aucune autre, une cause qui ne soit pas seulement cause de ses effets mais qui soit aussi "causa sui", une cause qui existe par soi, une cause première. Ce raisonnement est chez Aristote, et c'est ce qui le conduit à parler de moteur non mu. Les auteurs chrétiens en ont fait le nom philosophique de leur Dieu.

Alain, celui des interlocuteurs de ces *Entretiens* qui porte ce nom, déclare en ces pages changer d'opinion au sujet de cette antinomie. Alors qu'il aurait jusque là incliné à croire la thèse plus forte que l'antithèse, il penche maintenant en faveur de celle-ci. Car si les arguments sont contradictoires et qu'aucun d'entre eux ne semble pouvoir prévaloir sur l'autre, ils ne se situent pourtant pas au même niveau. L'antithèse suit pas à pas l'existence avec les moyens de l'entendement, qui ne la peut penser qu'en remontant toujours d'un événement tenu pour un effet à l'événement qui peut être tenu pour sa cause et de celui-ci, etc. Comme un chien reste le nez collé à la piste, l'entendement ne quitte pas un instant l'existence. Au contraire la thèse s'autorise à bondir, à faire un saut hardi par-dessus l'existence, par-dessus les relations que l'on peut penser entre les choses pour aller directement, non pas à elle, mais à ce qui l'explique, à ce qui la justifie. Elle veut donner raison de ce qui existe.

Ce n'est donc pas et ce ne peut pas être l'existence qu'elle atteint ainsi, c'est quelque chose qui est au-delà de celle-ci et qui est son idée, son essence. Ainsi la preuve ontologique, et pas

seulement la preuve cosmologique, celle qui se trouve plus directement exprimée par la thèse, prétend passer de l'essence à l'existence, mais c'est bien en vain : cela ne se peut pas. Kant déclare qu'entre les deux argumentations on ne peut en trouver aucune qui soit supérieure à l'autre. Ce qu'il veut montrer dans cette section de la *Dialectique transcendante* c'est que la connaissance est impossible lorsqu'elle cesse d'appliquer à l'expérience les concepts de l'entendement. Mais au fond, précisément parce qu'elle ne se situent pas au même niveau, elles ne sont pas également en défaut. La thèse n'entretient avec l'expérience aucune sorte de rapport. L'antithèse quant à elle, si elle anticipe trop hardiment sur l'expérience, peut cependant être confirmée par elle puisque ces relations de cause à effet sont justement celles que constitue l'expérience. Ainsi ce n'est donc pas de la même manière que l'expérience, tranchant en arbitre souverain entre eux pourra traiter les deux termes de l'antinomie. En tout cas ce que l'*Entretien* stigmatise ici c'est bien l'idée d'une existence globale, fermée, d'un système clos qui ne pourrait trouver sa raison d'exister que dans une intervention supérieure.

La référence au spectacle dont le vieillard cherche à faire le dessin, au début du chapitre, est assez éclairante à la fois sur l'existence et sur la liberté qu'y trouve l'action humaine. Le peintre essaie de fixer sur le papier les mouvements que font les goémoniers, récolteurs d'algues sur les rochers. Il faut aller chercher les algues dans l'eau, mais on n'est pas au bord d'une piscine, les vagues montent et descendent. Ce sont d'ailleurs elles qui apportent le goémon. Il faut profiter d'un creux pour s'avancer vers les algues et les tirer à soi avant que la vague ne remonte. Si l'on ne s'avance pas assez on retire trop peu. Si l'on avance trop on risque d'être pris par la vague. Les hommes se livrent à un mouvement comme de danse. Ils sont une belle image de la liberté. Celle-ci consiste dans un rapport étroit avec la nature, un rapport dans lequel on ne parvient à ses fins qu'en portant la plus extrême attention aux éléments et en se soumettant à leur mouvement. Depuis que les soldats de César sont parvenus sur ces rives le spectacle est le même. On n'invente pas les gestes qui assurent le succès de l'action. On les acquiert des anciens. Ceux qui prétendent faire mieux ou autrement ne sont que des imprudents. Les anciens d'ailleurs n'ont rien inventé non plus ; ils se sont inscrits avec leurs forces là où c'était possible dans le jeu des forces de la nature.

A deux reprises dans l'*Entretien* est cité le fameux mot, est-il de Bacon, "vaincre en obéissant" (pp. 188 et 202). Il montre que l'affirmation de la liberté ne peut nullement consister à prétendre briser les déterminismes naturels, à imposer sa liberté à la nature. Celle-ci, on peut en être sûr, n'a aucun respect pour le fantoche qui imaginerait qu'il est possible de défier ses lois, qui croirait pouvoir la soumettre à la sienne propre. C'est une expression éculée que celle de défi à la

pesanteur. L'acrobate, par exemple, ou l'aviateur, pourtant ne contrarient aucunement la pesanteur ; ils ne l'ignorent pas non plus, car ils s'appuient sur elle. La liberté n'est que là. L'homme libre n'est pas celui qui saute de la tour Eiffel sans parachute en disant "je méprise la pesanteur". Ce n'est assurément pas non plus celui qui est tellement habité par la crainte qu'il n'ose pas même quitter un instant le plancher des vaches. C'est celui qui laisse jouer les forces de la nature et qui inscrit en elles son action, son travail, au moyen de son corps.

Par une manière de retour à l'objet du *second Entretien*, et sans revenir néanmoins seulement à la vis et au clou, il sera profitable de revenir aux outils, pour en dire quelque chose qui avait alors été omis. L'outil a deux bouts. Ce n'est qu'une manière de parler, car la roue aussi a deux bouts. Elle les a vraiment et pas à la manière dont le globe ou l'hexagone ont quatre coins dans le langage des journalistes. Un bout est celui par lequel l'outil attaque la matière, l'autre est celui par lequel le tient la main humaine. On m'a rapporté que l'archéologue et anthropologue André Leroi-Gourhan avait été le premier à pouvoir dire à quoi servaient certains objets préhistoriques, dont on supposait qu'ils étaient des outils sans concevoir leur usage, simplement parce qu'il les avait pris en main et qu'il avait essayé de s'en servir, tandis que ses prédécesseurs les considéraient comme fait une poule qui a trouvé un couteau. L'outil porte à la fois la marque de la matière qu'il est chargé d'attaquer et la marque de celui qui s'en sert. Lebrun admire le râteau des goémoniers (p 188). "L'outil même a la forme et l'angle de la chose ; ces dents inclinées du râteau, c'est la plage même qui les a dessinées". Alain complète : "Cet outil est autant de l'homme que de la chose, et mesuré exactement sur ce jet oblique et sur cette course en arrière, qui assurent la conquête". L'outil est une sorte de précipité de l'action humaine et à celui qui connaîtrait et l'homme et la matière il n'y aurait aucun outil mystérieux.

Cependant le premier outil de l'homme, celui dont les autres ne sont jamais que des prolongements ou des prothèses, c'est son propre corps. Le corps est l'outil de la marche, de la course, du saut, de la nage. Il est celui de la respiration, de la digestion, par lesquelles je m'assimile le monde et, c'est plus que jamais le cas de le dire, le rend mien. Sans doute dans le corps la main a-t-elle plus de fonctions et plus de noblesse qu'aucun autre organe, comme le relève Aristote, mais on peut ne pas les dissocier et les considérer tous ensemble. Le corps donc est le plus clair précipité de l'action humaine. C'est à dire qu'il est l'instrument de la liberté. "Ulysse, tout en nageant, écoutait le ressac et regardait du haut de la vague (...) Être un corps, avoir droit de choc, c'est le départ de la puissance" (p 195). Ainsi les philosophes qui se demandent comment la liberté humaine va pouvoir s'insérer dans le monde, comment ce qui relève de l'initiative va prendre place dans ce qui relève du déterminisme, arrivent comme les

carabiniers, toujours et par définition trop tard. Leur problème est mal posé. Ils raisonnent en termes de fin, de moyens, de motifs, c'est à dire qu'ils cherchent à conceptualiser une cause qui ne soit pas tout à fait cause tout en étant quand même une cause. L'homme a des fins qui sont sans égard pour la nature, comment fait-il, se demandent ces profonds penseurs, pour s'insinuer en elle ? Il faut qu'elle le détermine sans le déterminer absolument, tout en le déterminant un peu. Ulysse nage après que Poséidon, l'ébranleur de la terre, eut brisé son radeau. Mais alors qu'après deux jours et deux nuits d'effort, du sommet de la vague il apercevait la terre et croyait pouvoir aborder, il entend le ronflement terrible du ressac et il ne voit partout que des récifs effrayants (*Odyssée*, chant V). La question serait de savoir comment il peut nager.

La réponse est à la fois plus simple qu'il n'y paraît et cependant assez compliquée. La liberté n'est pas à rechercher dans une quelconque indépendance à l'égard des lois de la nature, comme si l'on pouvait suspendre l'action de la loi de la pesanteur ou des diverses lois qui régissent la vie de l'organisme humain. Au contraire de cette vaine chimère de s'abstraire des conditions de l'existence, la solution est de s'y inscrire. On dira certes que de toute façon on ne peut qu'y être inscrit et qu'il n'est au pouvoir de personne de faire autrement. Mais dans la tempête déchaînée par le Dieu offensé soit on se dit qu'on est bien petit et bien faible et que l'issue de la lutte est écrite, soit on nage. Ulysse nage. La liberté ne peut consister à s'extraire des conditions de l'existence pour les dominer. On ne les domine pas. Ou plutôt si, on les domine mais pas autrement qu'en s'y soumettant. Cette soumission cependant, loin de signifier le renoncement, n'est que le moyen de l'action. On n'est pas libre en sortant, ce qui ne se peut pas, du poste auquel on a été assigné par l'existence, on est libre en assumant ce poste.

L'image du poste est sans doute empruntée à l'expérience militaire de l'auteur. Au front devant l'ennemi, et plus généralement dans l'armée, un poste est assigné à chacun et si chacun le tient l'ennemi ne passera pas. Mais elle renvoie tout aussi bien et peut-être encore mieux au travail humain dans la forme d'organisation dont l'exemple a été donné par Taylor et par Ford. Sur la chaîne le travail est dit posté. La fabrication est décomposée en une suite d'opérations qui sont ordonnées, qu'on ne peut pas faire dans un autre ordre. A chaque opération est affecté un poste où est placé un ouvrier dont l'intervention est indispensable à la bonne fabrication. Le travail de chacun n'est rendu possible que par les tâches qui ont été effectuées par les autres sur les postes précédents, et inversement ce sont les tâches effectuées par d'autres encore sur les postes suivants qui lui donnent son achèvement et son sens. Un poste quelconque dépend de tous les autres. C'est une des leçons qu'on peut tirer des *Temps modernes* de Charles Chaplin. Indépendamment de la question de l'exploitation capitaliste que ce cinéaste montrait bien,

lui-même à son poste et nullement à celui de Marx, il est encore possible de dire ceci : on peut rêver de s'abstraire de la chaîne, mais ce n'est qu'en y assumant son poste qu'on peut être réellement libre.

Il est en outre très remarquable que le concept de la liberté soit associé à l'image de la chaîne. Même si l'auteur vise par là (p 202) les relations d'interdépendance qui existent entre le menuisier et l'avocat, l'instituteur et le boucher, etc. davantage que le travail posté, il n'en demeure pas moins que chaque homme apparaît ici comme un maillon lié aux autres, alors que la chaîne est le symbole de la servitude. On dit d'un prisonnier ou d'un esclave qu'il est dans les chaînes. Il faut s'en souvenir pour goûter pleinement cette phrase : "L'homme est libre à son poste. J'entends en un point de cette chaîne des travaux humains, soutenu de provisions et d'outils, aidé et aidant". Certes une contrainte est exercée par le maître sur l'esclave, mais beaucoup d'autres contraintes sont exercées par tous sur chacun et réciproquement. Or la liberté ne consiste pas à s'affranchir de ces chaînes. Que ferait-on ? Il faut vivre, ce qui ne se peut que dans l'accomplissement des travaux. C'est d'ailleurs ce qui terrorise les bons nègres dans *Autant en emporte le vent*. Non sans raison, car si on peut leur reprocher d'être tellement accoutumés à l'esclavage qu'ils sont incapables d'envisager la liberté (cf. Rousseau, *du Contrat social*, I, 4), il est juste aussi de penser qu'ils ont peut-être compris qu'en dehors du travail que leur donne leur maître il n'y a pour eux aucune vie possible.

Les travaux de la terre trompent en quelque manière le regard humain. Les choses semblent immobiles et on croit pouvoir les attaquer selon un plan où tout est écrit à l'avance. Ce n'est qu'une illusion que démentent les travaux de la mer. Le pilote ne cesse de gouverner en cédant. Il ne s'agit pas d'arriver au port en disant, à propos de la vague ou du vent : ça passe ou ça casse ! En agissant ainsi on irait très sûrement à la casse. Le pilote ne passe que parce qu'il plie sous la vague et qu'il plie sous le vent. La réalisation du projet humain, qui est la seule preuve, pratique, de la liberté, suppose "le double appui de la résistance et du changement" (p 206). Les choses en effet résistent à ce projet que l'homme a formé sans les consulter. Mais aussi les choses ne sont pas immobiles, figées dans leur forme pour l'éternité. Les choses d'elles-mêmes se transforment. Je ne veux pas dire qu'il suffise d'attendre qu'elles veuillent bien prendre la forme désirée pour être satisfait. On pourrait attendre longtemps. Mais c'est le changement qui offre une prise à l'action humaine. "On ne change que ce qui est commencé" (p 209). Si on conçoit l'homme en face de l'univers et celui-ci clos et immobile, alors aucune place n'est possible pour l'action humaine et la liberté est impensable. Mais si l'on conçoit au contraire l'univers ouvert et l'homme en lui, armé, outillé de son corps, comme Ulysse se jetant dans la mer, alors on sauve sa vie, et

pas seulement une fois dans cette tempête, mais à chaque instant en avançant ses projets humains : telle est la liberté.

Le fatalisme consiste à croire que tout est dit. Dans la mer bouleversée par le trident du Dieu ébranleur de la terre Ulysse eût pu être fataliste : tout est foutu, il sent défaillir son cœur et ses genoux. Mais c'est dans le frottement de tous les éléments du monde les uns contre les autres, et leur quantité n'est pas finie, que se trouve une prise pour le plus petit et le plus faible. C'est par là qu'on échappe à l'idée que celui qui connaîtrait tous les éléments constitutifs du réel pourrait tout calculer de ce qui surviendra dans un avenir aussi lointain qu'on voudra. Pour Leibniz le monde est une monade. Son Dieu calculateur a prévu de toute éternité la moindre des choses qui arriverait au moindre d'entre les hommes ; il a prévu cette classe et ce professeur et ce cours. Leibniz a beau protester que l'homme est libre, dans ces conditions finies, parce qu'en tant qu'objet de calcul elles sont finies, ce n'est pas possible. S'il avait raison de concevoir le monde comme le produit du divin calcul, le désespoir serait fondé et, conséquence du désespoir, le fanatisme qui enrage que tout soit écrit et qui s'acharne à justifier ce qui arrive.

Mais la liberté est à l'opposé, dans la ferme résolution de trouver dans le mouvement des choses la faille par laquelle faire passer sa volonté. Tous les éléments imprévus et imprévisibles de chaque instant, parce qu'ils sont pris comme ils viennent, sont pris en compte par l'homme libre et il s'appuie sur eux pour avancer et pour vivre. La vague, le vent, le navire lui-même ne veulent rien. Mais avec ce qu'ils sont, qu'on ne pouvait prévoir l'instant d'avant, le marin fait naviguer son bateau. Toutefois les mains vont alors devant l'esprit, le corps va devant la pensée. La nature se moque des pensées, mais elle est malléable aux mains. "La dernière folie est sans doute de vouloir mouvoir ces mains par une pensée" (p 209). Une fois encore la navigation est l'image de la politique. Dans la cité et entre les cités il ne faut pas de projets bien ficelés, toujours contredits par les événements, mais il faut savoir saisir à tout instant les potentialités de la situation. C'est éviter à la fois le fatalisme au sens du renoncement, le dogmatisme qui se brise sur l'événement et l'opportunisme qui ne sait plus où il va.

LE VRAI DIEU

(NEUVIEME ENTRETIEN)

Avant de se disperser, car c'est la fin de l'été, et sans pourtant abandonner leur position de bord de mer, les vacanciers se retournent vers la terre et achèvent leur conversation. Sans l'évocation de l'ordre humain elle eût été inachevée. Après l'ordre mathématique, physique, biologique, le moment est venu de considérer l'ordre politique. Mais il y a deux façons de le prendre selon qu'on a fait ou pas le détour d'entendement que constituent les précédents entretiens. "Nous avons contemplé la puissance nue, d'où nous avons retiré âme, préférence, décret, tout ce que l'esprit enfin y mettait de lui-même" (p 217). Il y a en effet maintenant un acquis : c'est que l'ordre n'est pas dans les choses. Et cela est de grande conséquence, puisque cela induit ce qu'on pourrait appeler un jansénisme politique, dont l'unique credo est le refus de l'idolâtrie, c'est à dire de l'absolutisme. Dans cette dernière rencontre les interlocuteurs se donnent pour mission de démêler l'esprit et la puissance politique.

Sur la terre "règne le Dieu politique, le Jupiter qui change de nom tous les mille ans" (p 214). Il y a un puissant contraste entre l'idée du changement et celle du millénaire. L'ordre de la terre s'oppose certes au chaos permanent de la mer et par là est susceptible de donner assise à un règne. Cependant l'opposition n'est qu'apparente, la terre elle aussi s'écoule et s'écroule, et le règne ne dure pas éternellement. Mille ans c'est beaucoup par rapport à la météo marine. Et pourtant, si élevé que soit le chiffre, il fixe un terme à ce qui prétendrait ne pas en avoir. Que se passe-t-il au terme de ce règne ? Un Dieu se substitue à un autre, mais c'est assez indifférent, il est toujours celui de l'ordre terrible. Et cela est vrai aussi du Dieu du christianisme. La terre n'est plus le pays des marins, c'est celui, non seulement des laboureurs, mais aussi des fantassins qu'on envoyait dans les combats les plus mortels, ceux d'où l'on ne revenait guère. C'est en Bretagne qu'il y a le plus grand nombre de noms sur les monuments aux morts (parce qu'on n'en a pas élevé au Sénégal). Par soldats d'élite il faut entendre ceux qu'un verre de gwin ru fera sortir de la tranchée, chair à canon. L'aumônier militaire a donné sa bénédiction au massacre. On va analyser ce qu'est ce Jupiter, qui règne mille ans, pour qui les hommes se font tuer.

La vache Io, peut-être excitée par les taons, peut-être aussi par le souvenir de ce qui lui vaut la forme bovine, se met à courir dans le pré. Faut-il que Prométhée, enchaîné pour avoir enfreint

l'ordre qui séparait les hommes des dieux, soit jaloux de cette liberté ? Elle est illusoire. Io galope dans la mesure où le lui permet son entrave. Si elle prétend mener sa course au-delà de la longueur de la corde, celle-ci se rappellera énergiquement à elle. Cependant feignant de n'être pas entravée, Io galope en rond ! Prométhée n'a pas grand-chose à lui envier, sinon une illusion. Tous deux sont dans les mêmes liens, ceux que leur a imposés le même dieu tonnant. La vraie différence entre eux est que la vache conspire avec son geôlier pour ne pas voir sa corde, ou pour l'adorer, tandis que le maudit jamais ne l'oublie et jamais ne l'adore. Il est cependant lui-même ambigu. Car il est à la fois celui qui revendique l'esprit, la liberté du jugement, et celui qui non seulement va à la messe, mais "assommera très bien ceux qui n'y vont pas" (p 214). Dans l'ordre humain l'esprit n'est jamais seul, jamais pur, mais toujours associé à la puissance ; les deux choses sont toujours mêlées. L'esprit ne se montre que sous un grand chapeau. Car l'homme souhaiterait que l'obéissance qu'il accorde à l'ordre politique fût pleinement justifiée, ce qui implique au-delà de sa nécessité sa divinité.

L'ordre politique s'achève donc en ordre divin. L'ordre politique en effet ne se contente pas d'être seulement politique. César est chef politique et militaire, il veut en outre être grand Pontife. Si Napoléon ne peut se faire lui-même grand Pontife, du moins veut-il faire de celui-ci un simple exécutant et montrer à tous qu'il en est ainsi. Car le pouvoir ne se contente pas d'être le pouvoir, il ne se contente pas d'être celui qui administre les choses. Il veut encore donner à croire qu'on ne peut les administrer ni mieux ni autrement qu'il ne le fait. Parce que l'ordre serait dans les choses, l'ordre serait sacré et sacré aussi celui qui l'administre. La puissance est faite Dieu et l'on demande aux hommes non pas d'obéir, ils ne peuvent faire autrement, mais d'aimer le maître. Ce que les hommes pratiquent sous le nom de religion est un produit mixte. "Dieu est composé ; composé de puissance et d'une autre grandeur" (p 216), c'est à dire de l'esprit, cette grandeur qui ne se mesure pas à l'autre. Deux messages se nouent pourtant l'un à l'autre dans la religion et l'autel de l'enfant Jésus est en même temps celui de Jupiter. Il est celui de la faiblesse et celui de la force. Il est celui de l'esprit et celui de César.

La vraie religion, une expression que le *Traité théologico-politique* a faite lourde de sens, exige de démêler la "mauvaise nouvelle" (p 215) dont sont porteurs les prêtres en même temps que de la bonne et d'opposer à la première son refus. C'est ce que fait le jansénisme. Ce courant, qui n'appartient pas à la Réforme, s'oppose aux jésuites sur les voies du salut. Ce qui peut sauver une âme ce ne sera pas la soumission aux autorités existantes, telle que l'exige par exemple Bossuet s'appuyant sur Saint Paul, ce seront ses actes et d'abord ses pensées. Mais peu importe le paradis, ce qu'il faut entendre par salut c'est la dignité de l'esprit. On ne peut pas s'étonner que le

couvent de Port-Royal, haut lieu de la pensée qui refuse le respect au pouvoir, ait été rasé sur ordre de Louis XIV, et qu'on n'en ait pas laissé subsister pierre sur pierre. Le conflit était forcément inexpiable entre le roi qui voulait s'égaliser à un dieu et l'esprit qui refusait d'adorer dans son Dieu la puissance. Toutefois la destruction par les troupes royales supposait la condamnation par l'Eglise romaine. Effectivement celle-ci, fidèle soutien des puissances parce que puissance elle-même, a logiquement déclaré hérétique le jansénisme.

Donc Pascal est hérétique, il n'en faut pas douter. Car il n'adore que ce qui est vraiment digne d'amour. Or il n'y a qu'une chose qui le soit, c'est l'esprit. On sait ce que Pascal doit au jansénisme et ce que le jansénisme doit à Pascal, ce qu'il en exprime lui-même. Ce ne sont pas seulement les *Provinciales* qui sont écrites contre les jésuites, fermes soutiens du trône et pas seulement du trône pontifical. Les *Pensées* aussi, qui devaient constituer une apologie de la religion chrétienne, formulent une énergique conception du rapport avec le divin, de laquelle sont exclues l'idolâtrie et toute forme de soumission à la puissance politique. Son Dieu n'est pas le Dieu de la puissance, celui qui mène les armées à la victoire, ni celui de la pompe qui mène les hommes dans les cérémonies et leur fait courber l'échine devant le trône. Ce n'est pas celui qui anéantit, avec ou sans fulgurations, les infidèles. C'est un Dieu beaucoup plus difficile à découvrir que celui qui s'exhibe dans les églises de la Contre-réforme avec leurs marbres et leurs ors. Le Dieu de Pascal est invisible "absolument faible et absolument proscrit" (p 220). Tout au plus l'aperçoit-on dans une crèche, c'est à dire dans une étable, avec pour courtisans le boeuf et l'âne. Pire encore on le voit sur la croix, sur l'instrument du supplice infamant. La crèche est l'image de la faiblesse, la croix celle de la proscription.

L'auteur n'est pas insensible à cette forme de religion. S'il ne va pas à la messe (p 221), il n'est pas pour autant ennemi de ceux qui y vont. Cela est remarquable et méritoire en France au début du vingtième siècle, où la séparation de l'Eglise et de l'Etat s'est faite dans la douleur et a exacerbé le sectarisme de tous les côtés. L'auteur ne cherche pas à choquer ceux qui croient sincèrement. C'est pourquoi il ne dit que sous cette forme euphémistique son irrégion totale : il faut en fait entendre par là qu'il ne croit absolument pas, qu'il est parfaitement athée. Mais cela ne le rend pas insensible pour autant à ce qui relève de l'homme, à ce qui exprime la forme de l'homme. Or c'est ce que fait la religion. La philosophie, comme elle gagne à prendre en considération ce que fait l'art, gagne aussi à méditer sur la religion. La philosophie doit être absolument libre de la théologie, mais sa liberté à l'égard de la religion ne signifie pas une hostilité.

S'il faut condamner de la religion ce qui est soutien à César, il convient en même temps de rendre hommage à ce qui en elle est le temple de l'esprit. Là-dessus, dans les *Propos sur la religion*,

l'auteur est tout à fait élogieux. Il est remarquable, dit-il, qu'on se prosterne devant un tout petit enfant. Ce ne sont d'ailleurs pas seulement des bergers qui viennent lui témoigner leur adoration, mais selon la légende ce sont aussi des rois qui lui ont offert des cadeaux merveilleux. La question n'est pas de savoir si ce qui est raconté est vrai, ce qui est complètement indifférent, mais de savoir quel est l'objet de la religion populaire. Or c'est un fait que ce qui est honoré par elle c'est un tout petit enfant dénué de puissance, dénué de richesse, pourchassé même, puisqu'il devra fuir le massacre. Or ce que veut la religion ce n'est pas qu'on vénère l'enfance martyre. "Le petit Jésus" n'est qu'une image. Il représente symboliquement ce qui n'a ni force ni argent et qui doit cependant être reconnu souverain en chaque homme, l'esprit.

Il est non moins admirable qu'on s'agenouille devant un supplicié. C'est plus ordinairement à ceux qu'on mène au supplice qu'on demande de s'agenouiller, sur la voie du gibet, devant les puissances que leur conduite a offensées. Mais celui qui est mis en croix n'a offensé personne, sa conduite n'a pas renié les valeurs. Ou bien alors il faut dire que les valeurs reconnues ne sont pas les vraies et qu'il n'a accordé son respect qu'aux vraies. Ce n'est pas un assassin, ce n'est pas un proxénète, pas même un voleur qui est mené au Golgotha. Sciemment les Juifs ont demandé à Ponce Pilate, le gouverneur romain, de gracier pour la fête plutôt Barrabas que lui. Aussi la raison pour laquelle ils le mettent à mort est-elle fort claire : il méprise la religion des cérémonies officielles et des simagrées ostentatoires, il condamne l'hypocrisie des Pharisiens, "sépulcres blanchis", et il honore une valeur plus cachée, l'esprit qu'il reconnaît, à l'avance, en chaque homme, dans le plus misérable et dans la plus pécheresse.

L'habitude émousse l'attention aux choses les plus étonnantes. Il faut s'étonner du signe auquel s'annonce le christianisme, le signe de la croix. Ce n'est pas un sceptre, ce n'est pas une crosse, ce n'est pas une épée... signes de puissance. C'est une croix, signe de supplice et du plus infamant. Il y a toujours eu deux supplices, moyens d'exécution de la peine capitale. Aux gens de l'espèce supérieure, quand il fallait se débarrasser d'eux, ou faire un exemple, on tranchait la tête. L'exécution était publique, mais sitôt la mort acquise le corps était rendu à la famille. Au contraire le gibet, croix ou potence, est réservé aux gens de rien et permet de laisser le corps exposé, de longs jours, à la méditation de leurs semblables et à l'appétit des corbeaux. Pour rendre au signe de la croix toute sa force, il faut penser à ce que serait un signe de la potence ! On en tirerait d'ailleurs exactement la même image que dit l'auteur, celle de l'angle droit. Par une fière décision de l'esprit, qui maintient contre vents et marées sa propre loi et l'impose aux éléments violents et amorphes, le signe coupe le monde en quatre parties égales, séparées par l'angle droit. Assurément on ne pense ordinairement pas à cela lorsqu'on fait le signe ; il

n'empêche. "Les hommes ont trouvé ; il ne leur reste plus qu'à savoir ce qu'ils pensent" (p 218). Dans l'emploi des signes linguistiques aussi on dit plus qu'on ne croit dire. Les mots portent leur propre signification devant celui qui les profère.

L'intérêt que marque le philosophe pour le christianisme ne réside pas dans un commentaire érudit des dogmes que les croyants ignorent ou qui restent extérieurs à leur vie : trinité, eucharistie, résurrection, immaculée conception (personne ne sait ce que cela veut dire), et choses semblables ; ni dans celui du culte qui se donne à l'église : on n'y va plus en dehors des mariages, des baptêmes et des enterrements. Son attention est celle d'un anthropologue pour une pratique dont le sens échappe aux observateurs superficiels. Il faut séjourner longtemps auprès des peuples qu'on prétend connaître afin d'en pénétrer la culture. Le philosophe n'a que faire des informations qu'il pourrait recueillir auprès des représentants officiels de l'Eglise, spécialistes patentés, elles n'expriment que leur propre savoir qui est coupé des pratiques réelles. Par contre il relève que le signe de la croix est partout, et pas seulement du fait des autorités, mais du fait de la volonté commune. Il remarque que dans toutes les familles à Noël on fait la crèche et qu'on apporte le plus grand soin à placer, non pas tant les bergers, dont l'absence est aussi inaperçue que fréquente, mais les rois mages devant l'enfant Jésus. Il voit bien encore que la vénération populaire pour Marie dépasse de loin celle de tous les autres saints, même réunis ! et qu'elle concurrence celle du Dieu officiel lui-même.

En analysant ces pratiques il n'y trouve ni superstition, ni fanatisme, mais au contraire un sens profondément positif. Cette religion populaire est autre chose que l'adoration de la puissance. Quoique cela échappe vraisemblablement à la plupart, cette inconscience est sans importance. Ce n'est pas parce qu'ils auront de belles idées que les hommes seront accessibles à la justice, à la charité ou à la pitié. C'est inversement parce qu'ils auront été conduits à ces vertus qu'ils accueilleront les belles idées. En outre l'alternative n'est pas entre le rationalisme et le christianisme, elle est entre celui-ci et la superstition ou le fanatisme. Aussi, quoiqu'il n'aille pas lui-même à la messe, le philosophe trouve-t-il bon que les autres y aillent. Quoiqu'il ne croie pas lui-même en Dieu, il trouve bon que les autres y croient. D'ailleurs aller à l'église comme le faisait son grand-père, en vidant quelques bouteilles au troquet d'en face, c'est aussi la pratique réelle du christianisme. A chacun sa place : si celle des femmes est à l'église, celle des hommes est au bistro. Ce n'est pas parce qu'on y joue aux cartes pendant les dévotions des femmes, mais parce que c'est là qu'on traite, âprement mais honnêtement, les affaires sérieuses le dimanche matin. C'est là, parce qu'elles exigent la reconnaissance de l'ordre, dont la présence est rendue manifeste par l'édifice et la prière des femmes à l'intérieur.

Cette observation ramène à l'autre composante de la religion. Elle exerce une puissance, elle est un instrument du pouvoir. C'est plus largement vers celui-ci qu'il faut se tourner pour aller jusqu'au bout de ce dernier *Entretien*. La politique de l'auteur est facile à comprendre, et moins facile à pratiquer. L'ordre exige obéissance et non respect, explique-t-il abondamment dans ses propos de *Politique*. Mais aussi bien la comparaison ici omniprésente du gouvernement avec l'art de la navigation mène à cette idée. Le pilote tient la main sur le gouvernail, il vainc les éléments en y obéissant. A chaque instant il assure à la fois la soumission de l'embarcation à la nature capable de la broyer, en quoi il ne fait qu'agir pour sa simple survie, et il assure son acheminement vers un port, c'est à dire la réalisation de ses desseins, des projets humains. L'Etat n'est qu'une plus grande embarcation. Il a la charge d'assurer la survie de la communauté et, s'il se peut, l'amélioration de son sort. Il faut que l'ordre règne. Mais la paix civile dans la famine ni n'a de sens pour personne, ni même n'existe. Elle n'est qu'un aspect de l'ordre et un aspect subordonné à l'autre, qui est la satisfaction des besoins.

Si l'on veut assurer la subsistance, il faut obéir. Car la réponse à la volonté de donner la nourriture, le vêtement, le logement, le transport, etc. passe par la prévoyance à l'égard de tout ce qui peut arriver. La première des choses qui peut arriver et qui arrive inévitablement c'est la succession des saisons. On connaît la fable de *la Cigale et la fourmi* : elle exprime clairement l'idée de la nécessaire prévoyance. Toutefois d'un autre côté elle n'exprime pas la nécessité de s'unir. Or même dans les travaux qui sont prévisibles et prévus, comme la moisson, il faut rassembler les forces, parce qu'ils impliquent une course contre la montre ; le temps est lui-même un élément naturel (je ne préjuge pas ici de ce qu'en dirait une analyse philosophique). Cependant il est vrai que face aux saisons, qui sont prévues dans leurs grands traits, chacun est renvoyé à ses propres responsabilités, bien plus que face aux cataclysmes. Les incendies, les orages, le gel, sans parler des éruptions volcaniques, des tremblements de terre, des raz de marée, plus fréquents sous d'autres cieux, sont toutes sortes de phénomènes naturels qui empêchent l'activité des hommes ou qui détruisent ses résultats. Comme on en sait seulement qu'ils peuvent survenir mais sans savoir quand, c'est une lutte d'urgence qui s'impose à chaque fois, qui requiert les forces de tous. Contre la nature déchaînée, mais est-elle jamais enchaînée ? il faut en quelque sorte se disposer en légions, s'armer et partir en guerre. Il y a là une organisation qui s'impose. Sans doute jusqu'à un certain point peut-elle être spontanée. Mais au-delà d'un niveau de développement déterminé des cités il est clair qu'elle relève de l'autorité politique.

D'elle aussi relève l'ordre, celui que l'on maintient. Si l'on veut assurer la sécurité, il faut obéir à la puissance politique. La paix peut être troublée par des interventions extérieures, auxquelles personne ne fait face avec ses seuls moyens. Le plus puissant des particuliers est incapable d'entretenir une armée susceptible de résister à une invasion. Tout au plus peut-il entretenir quelque milice qui le tienne à l'abri des agressions personnelles et des actes de brigandage. Mais ce qui est source de sécurité pour lui est cause d'insécurité pour les autres : cette milice ne pèse pas seulement sur les projets des assassins et des brigands, elle est un danger permanent pour les gens paisibles. Il y a ceux avec lesquels le maître se trouve en concurrence, il y a ceux que les gradés haïssent pour une raison ou une autre, aussi futile qu'on voudra, il y a ceux qui se trouvent en travers du chemin des simples miliciens. Il y a encore les règlements de compte entre bandes rivales. Une troupe chargée de la sécurité d'une personne privée est un danger permanent pour les autres. Il n'y a finalement pas de différence entre elle et ceux contre lesquels elle est censée protéger. La sûreté ne peut relever que de l'Etat. Il faudra donc une armée et une police, qui à leur tour donneront des ordres.

L'auteur accorde toutes ces bonnes raisons d'obéir. Mais il refuse d'accorder davantage, c'est à dire qu'il ne donnera pas de respect à la puissance. Quelques penseurs faibles s'imaginent que les rois voudraient bien que les hommes soient des bêtes, afin qu'ils ne soient pas tentés par la désobéissance. Cela ferait des Cités de simples troupeaux et des maîtres de simples bergers. Il faut penser au contraire que les rois veulent être dieux. Rousseau est bien plus clairvoyant qui compare, dans le *Contrat social* (Livre I, chapitre 2), le gouvernement exercé par un chef à celui d'un père qui se maintient par la volonté commune au-delà de la maturité de ses enfants. Si dans les deux cas c'est une convention qui donne sa légitimité à l'autorité, il remarque que le chef n'a pas pour ses sujets l'amour du père pour ses enfants. Exercerait-il le gouvernement sans aucune satisfaction personnelle ? Ce qui se substitue à l'amour des enfants, c'est le plaisir de commander. Que serait celui-ci s'il ne s'agissait que d'administrer des bêtes ? Les dieux ne sont dieux que lorsqu'il y a un esprit pour les reconnaître et pour les adorer. Il y a une jouissance dans un rapport avec les hommes parce qu'ils donnent plus que les choses.

Or l'esprit qui adore la puissance se compromet, s'abaisse et se perd. Autant adorer la vague, le feu ou le gel ! Il ne se sauve au contraire qu'en se retirant, en prenant ses distances, en doutant de l'ordre. A celui-ci l'obéissance ne sera pas contestée, mais l'adoration lui sera refusée. Il faut comprendre que ce refus s'oppose bien à une demande pressante. Il ne s'agit pas de ne pas donner, comme en supplément, ce qui ne serait pas voulu. Il faut entendre que le respect, que l'amour, que l'adoration sont voulus par le pouvoir et qu'il les exige de façon pressante. Il y a par

conséquent une sorte d'héroïsme dans le citoyen qui les refuse. Il ne va pas de soi de ne pas les donner. C'est pourquoi l'auteur avait intitulé un recueil de propos politiques : le *Citoyen contre les pouvoirs*. Car l'obéissance ne fait pas encore le citoyen si elle est accompagnée de l'adoration des pouvoirs. Ceci n'est encore qu'une attitude infantile. Le citoyen est celui qui cesse d'être un enfant et qui, tout obéissant qu'il soit, parce qu'il y va de la subsistance et de la sécurité de tous, juge froidement le pouvoir. Alors une véritable lutte s'engage entre la puissance qui veut être respectée et le citoyen qui lui résiste. Il y a là une conception dialectique du rapport entre eux. Car il y a accord en même temps que combat. Cette contradiction vise à transformer la nature du pouvoir, à dissocier en lui ce qui relève de l'administration des choses de ce qui est règne sur les esprits.

Cette philosophie n'est par ailleurs pas sans parenté avec ce que Spinoza expliquait dans le *Traité théologico-politique*, chapitre XVI. Les pensées sont libres. La liberté de pensée, qui n'existe pas si l'on n'a pas le droit de dire ce qu'on pense, ne peut être retirée au citoyen. Ce n'est pas parce qu'il est impossible à l'Etat de "sonder les reins et les cœurs", c'est parce qu'il est bon pour lui qu'elle existe. Il est même vital pour l'Etat de la reconnaître, car aucun Dieu ne soufflera aux chefs la bonne politique. Celle-ci ne peut être élaborée que dans la délibération, et le débat n'a quelque force et quelque profondeur que si chacun y participe et sans voiler ce qu'il pense. Mais en retour de l'avis motivé que les citoyens donnent aux chefs, l'obéissance leur est due. Car en désobéissant ce n'est pas seulement l'ordre auquel je désobéis que je détruis, c'est l'ordre tout court, au nom duquel l'autre est donné. Non seulement je ne peux pas vouloir que l'ordre soit détruit, mais le chef, pour sa part, ne peut pas vouloir donner des ordres absurdes, des ordres qui ruineraient l'ordre. D'ailleurs si je crois, à tort ou à raison, que ses ordres sont mauvais, je le lui dis. "Die Gedanken sind frei", chante Mahler.

