téléologie moderne et courants de pensée dominants de la première moitié du XXe siècle



téléologie ouverte
2009

Plan de l'ouvrage

Introduction

Point de vue 7

Petit glossaire téléologique 11

La pensée séparée

1. Pourquoi et comment il y eut de la pensée séparée 14
2. Le fait initial 16
3. L'Université, quartier général de la contre-révolution française 17
4. Marx et le matérialisme comme poste avancé de la contre-révolution française 20
5. Le fait essentiel 21
6. L'Université au début du XXe siècle 25
7. Une typologie par rapport à la connaissance 31
8. Plaidoyer pour une pensée dilettante revendiquée 35

I – Brève apogée de la physique

I. Une critique de la chose en soi 41

II. La théorie des quanta 50

III. La théorie de la relativité 75

IV. Déclin de la physique 91

II – Le contournement de Hegel

I. Critique de la connaissance

1. De la philosophie à la néophilosophie 101

2. Connaissance en général et connaissance particulière 104

3. La connaissance comme constat 105

4. Connaissance et conservation

a) La conservation de la connaissance est une activité collective 107

b) Fonction de la conservation 109

c) Connaissance et certitude 114

5. Connaissance et projet 117

6. Importance de la théorie de la connaissance dans les théories du début du XXe siècle

a) Fascination pour la connaissance 120

b) Connaissance et savoir 122

c) Courants de pensée néophilosophes 123

II. La néophénoménologie 126

III. Pensée anglo-saxonne

1. Pragmatisme 152

2. Sens commun 156

IV. La pseudo-philosophie analytique 162

III – Prophylaxie mentale contre la révolution russe

I. La psychanalyse 191

II. La contre-révolution marxiste 208

III. L'extension de la culture 234

Bibliographie

249

AVERTISSEMENT

'Téléologie moderne et courants de pensée dominants de la première moitié du XXe siècle' est un ouvrage particulièrement difficile à lire. Que l'ensemble révèle le sens, et non la somme des chapitres, que le tout est davantage que la somme des parties, est évidemment ce que tout éditeur et tout auteur ont toujours intérêt à dire ; mais dans les livres des téléologues, et dans celui-ci en particulier, l'idée générale est incompréhensible à travers un corps à corps fractionné. Qu'on ne soit pas obligé de lire 'Téléologie moderne et courants de pensée dominants de la première moitié du XXe siècle' dans l'ordre des chapitres ne dispense pas de tout lire pour espérer comprendre.

Le titre déjà pose de nombreuses questions : qu'est-ce que la téléologie moderne ? Que sont des courants de pensée ? Qu'est-ce qui les rend dominants ? Pourquoi la première moitié du XXe siècle ? Qu'est-ce qui justifie une telle limitation ?

Et d'autres questions sous-jacentes sont plus complexes encore : quel est le point de vue d'un tel ouvrage ? Quel est son but ? Quel est l'intérêt finalement d'une démarche aussi abstraite et particulière ?

Un premier obstacle est ici le parti pris. Il s'agit de promouvoir un dilettantisme revendiqué. Ce point de vue d'une connaissance non spécialiste, mais qui dépasse les bornes des spécialités, est apparemment d'une grande banalité. Mais son intérêt est qu'il est ici revendiqué comme solution méthodologique à la contradiction entre spécialistes murés dans leurs spécialités et dilettantes d'aujourd'hui, honteux et ignorants face aux spécialistes et fiers et jouant aux spécialistes face aux ignares. Le dilettantisme revendiqué affirme sa liberté de pensée face aux spécialistes, et rappelle son peu de profondeur face aux ignares. Cette attitude ouvre de nombreuses possibilités, méthodologiques et concernant les contenus utilisables pratiquement.

Pour le lecteur d'aujourd'hui, la plus grande difficulté est de garder à l'esprit que cette approche est revendiquée, et que sa perspective guide l'ensemble de l'œuvre. Car il aura tendance, croyons-nous, à tomber dans les deux postures que cette attitude combat : celle du spécialiste et celle de l'ignare, et ainsi de lire l'ouvrage toujours à travers le filtre réducteur de l'une de ces deux façons de voir combattues, et même le plus souvent des deux, à tour de rôle.

Autre difficulté, en effet, l'exploration proposée va plus loin dans les spécialités traitées que ce que chaque lecteur connaît. Les courants de pensée traités sont tous devenus de complexes spécialités. Et personne aujourd'hui ne peut être spécialiste de toutes ces spécialités-là. Si bien que ceux qui sont spécialistes d'un courant de pensée, la physique par exemple, sont des dilettantes subis, ou des ignares dans les autres. L'ouvrage, lui, va certainement provoquer le rejet, ou l'ironie, ou l'indignation des spécialistes. Aucun courant de pensée traité, en effet, ne l'est en tant que spécialité, et les spécialistes n'y trouveront qu'un regard extérieur, qui va assez peu profond, et fait bon marché de nombre de points qui sont pourtant considérés comme des points clés des professionnels de ce courant. Le spécialiste aura donc du mal à lire ce qui concerne sa spécialité. Et l'impression qu'il en retirera sera principalement de déconsidérer l'ensemble de l'ouvrage ; plutôt que de s'interroger sur le parti pris et ce que fait ressortir de sa spécialité ce parti pris.

Le non-spécialiste – c'est peut-être la même personne : un spécialiste de la physique quantique, par exemple, qui se trouve démuni devant les questionnements de la néophénoménologie – aura beaucoup de mal et peu d'intérêt de se plonger dans un autre courant de pensée qui ne l'a jamais attiré jusqu'à maintenant, soit qu'il le croit sans intérêt, soit qu'il lui prête une place marginale dans son paradigme, soit qu'il estime que les questions traitées sont sans intérêt, ou sans pertinence, ou même sans signification. Là, il se trouvera démuni parce que la mise à plat de ce courant de pensée lui paraîtra déjà faire trop référence à des choses qu'il ignore, et qu'il n'a ni le temps ni l'envie de vérifier. Aussi, trop à l'étroit dans ce qui traite de sa spécialité, il risque de se noyer dans ce qui traite d'une autre.

C'est précisément ce phénomène, devenu si courant dans la connaissance, et au-delà de la connaissance dans la vie, qui est l'objet de l'ouvrage. Il s'agit de proposer en exemple une méthode pour décrypter la pensée accumulée dans le passé, et de montrer comment, à l'aide de la référence à la téléologie moderne, on peut dépasser les hautes bornes de la spécialisation du savoir, hautes parce qu'institutionnalisées.

Si donc le physicien lit une approche non spécialiste de la physique et la même approche de la néophénoménologie, il ne devra pas s'attendre à une synthèse des deux ; mais plutôt à une critique des deux approches. Car le référent, la téléologie moderne, permet de comprendre les limites des spécialités laissées à elles-mêmes. Un autre référent, que la téléologie moderne, pourrait jouer le même rôle, sur le plan méthodologique. Nous ne voyons seulement pas lequel, car la téléologie moderne est, dans l'essence de son discours en mouvement, une théorie de référence et une critique de la pensée installée.

Un autre objectif de l'ouvrage est de commencer à esquisser un mouvement de pensée qui va d'un courant dominant à un courant nouveau, plus d'un demi-siècle plus tard, la téléologie justement. Non pas quelles influences les auteurs reconnaissent, mais est-ce que telle ou telle idée a influencé les auteurs, qu'ils le sachent ou non. Il ne s'agit pas d'un relevé des innombrables médiations qui ont conduit par exemple de la théorie physicienne de l'observation qui modifie ce qui est observé à la théorie de l'information dominante qui modifie ce qui est observé, mais de constater quelles idées fondamentales sont communes malgré la coupure générationnelle entre la première moitié du XXe siècle et la première moitié du siècle suivant, et malgré la rupture avec les sources de connaissance de la pensée formée autour de la division en spécialités. L'ouvrage se propose d'indiquer des amorces d'aliénation, et ce n'est évidemment pas la moindre de ses complexités.

Le but reste celui du projet de l'humanité. L'exégèse de la pensée stockée, qui nous encombre et nous enrichit, afin qu'elle nous aide à construire, est ici ce qui est visé. Et la pensée stockée est essentiellement inconsciente, elle échappe à la systématisation que permet la certitude, et que revendique la science. Cette pensée déborde de partout la rationalité revendiquée par notre société depuis deux siècles. C'est pour rendre compte de ce constat qu'est né l'ouvrage, donc si difficile à lire, qu'est 'Téléologie moderne et courants de pensée dominants de la première moitié du XXe siècle'.

texte de 2009

Introduction

Point de vue

La téléologie moderne se différencie de la téléologie classique parce qu'elle est un projet sur le monde, un possible, et non une fatalité contenue dans les choses, un donné. La téléologie moderne part ainsi du point de vue de la totalité, pour construire son but qui est identique à la totalité, à travers un projet qui implique une révolution.

'Téléologie moderne et courants de pensée dominants de la première moitié du XXe siècle' propose une démarche et une réflexion qui semble en rupture avec ce point de vue. Il ne s'agit plus de partir de l'ensemble le plus vaste pour déterminer le mouvement qui le constitue, il s'agit de s'emparer et de se servir d'une époque, découpée dans le calcul du temps ennemi, et de la réfléchir par rapport à la téléologie moderne. C'est une approche commando, une attaque surprise sur un des multiples carrefours que l'ennemi construit et entretient.

En terme de méthodologie, il y a ici une volonté de dynamiter les paisibles unités de la pensée dominante qui permettent d'établir de la certitude, de l'indiscutable, de l'éternel, et en même temps et dans le même but une fragmentation de la pensée en général telle, qu'elle n'est plus compréhensible en entier. Si la critique a le pouvoir de saboter, cette tactique d'assaut contre de paisibles carrefours de pensée, justement déconnectée à première vue de la totalité, irradie certainement au plus large dans la négativité. Que toute la pensée ne soit plus connaissable, dans un compte rendu individuel et conscient, est l'un des résultats de cette démarche. Mais elle montre aussi qu'un point de vue en rupture, animé d'intentions critiques, comme l'est la téléologie moderne, peut détruire de grandes zones de quiétude, pour peu que sa charge et son éclairage soient placés de sorte à révéler les fragilités de notre temps. La méthode, qui paraît empirique, est d'abord ici une confrontation : celle du point de vue téléologique appliqué à un moment particulier et circonscrit de la pensée dominante actuelle.

Le nœud choisi pour l'attaque, même s'il a l'air arbitraire, et même s'il aurait pu l'être, ne l'est certainement pas. Il provient de la prise de conscience d'une carence de la téléologie moderne. Cette théorie, en effet, est née en partie de préjugés situationnistes, par exemple celui concernant l'intellectualisme du XXe siècle. A juste titre, les situationnistes avaient condamné la prétention révolutionnaire de nombreux théoriciens du XXe siècle, dont la vie, petite-bourgeoise, était parfois dans une contradiction ridicule avec l'engagement révolutionnaire affiché. Cette critique radicale des théoriciens universitaires, qui a culminé dans le pamphlet 'De la misère en milieu étudiant', qui en était un volet particulièrement véhément, a dans le courant de son mouvement décrédibilisé toutes les théories de ces théoriciens. Les situationnistes n'ont pas fait la critique de ces théories

rejetées en bloc sur des préventions modedevitistes, et les postsitus, dont les téléologues ont au moins fait partie sur ce plan, ont partagé ces rejets sans examen.

Or, à l'examen, il s'avère que ces théories non seulement ne sont pas dénuées d'un intérêt qui va bien au-delà de la vie qu'ont menée leurs théoriciens, mais qu'elles ont contribué à de larges pans, inconscients pour la plupart, de la pensée dominante de notre époque, mais également de la téléologie moderne, et même de la pensée situationniste. Alors que les grands courants de pensée de la deuxième moitié du XIXe siècle – qu'on peut représenter par exemple par Marx, Nietzsche, Darwin – étaient admis couramment, et que leur représentation et leur importance paraissaient la même dans les deux camps de la dispute des humains, la pensée dominante qui s'est construite dans les cinquante premières années du siècle suivant a débordé la visibilité, au point que de fortes dissensions rendent une compréhension éclatée, partiale, sans cesse réévaluée. Mais ces courants, puissants et durables pour certains, ont continué d'irriguer la pensée commune à des niveaux et à des titres très divers, et se sont installés, fortement diffractés, sous des formes très variées, dans les nouveaux courants de pensée, y compris ceux qui ne voulaient rien leur devoir, comme la téléologie moderne.

Si l'on admet qu'il faut un temps de latence pour qu'une théorie s'installe et se propage – temps de latence qui diffère de plus en plus d'une théorie à l'autre avec le développement considérable de l'aliénation – et si l'on tient en compte que la grande purge de 1939-1945 a généré de telles modifications dans la gestion de la pensée dominante que la moitié du siècle est une limite à son étude, il semble que, pour les théories ennemies connues, la première moitié du XXe siècle est la période la plus proche et en même temps la plus étendue possible pour analyser plusieurs fonctionnements particulièrement importants de la pensée ennemie : ce recul, d'abord, permet justement une première vision du mouvement d'un ou de plusieurs courants de pensée à travers le temps, ou comment la première moitié du siècle, pour commencer, est restituée un demi-siècle après sa fin ; ensuite, l'éclairage n'épargne pas les désarrois et les disputes, les dissensions que ces pensées ont réussi à dissimuler au vaste public, et comment les réorganisations incessantes de l'autorité intellectuelle ont accompagné ces dialogues feutrés et très largement insuffisants ; comment, enfin, plusieurs nouvelles propositions de débat émises par la téléologie moderne se trouvent sous différentes formes dans ces courants de pensée, et ce qu'ils ont apporté, peuvent apporter, ou au contraire en quoi ils peuvent nuire à une théorie comme la téléologie moderne.

Cette démarche de découverte et de confrontation s'est effectuée selon un autre principe méthodologique, qui est de toujours faire précéder la réflexion par le récit ou l'explication des faits. Jamais, cependant, l'insuffisance de quelques intelligences coalisées n'aura été aussi manifeste qu'ici : car l'augmentation considérable de la spécialisation a non seulement démultiplié la connaissance nécessaire, mais elle a également fondé des langages hétérogènes, des modes de pensée incompatibles entre eux, et un culte du détail qui voudrait le rendre indispensable au récit. Le relevé proposé n'est donc pas un relevé de spécialiste, et il a surtout révélé la nécessité d'une pensée non spécialiste capable de s'aventurer dans les spécialités, avec un risque d'erreur qui reste toujours à confronter à la maîtrise théorique du but. En d'autres termes, il s'est agi, sur le plan méthodologique, de tracer les prolégomènes d'une théorie du dilettantisme actif et probe – ces deux qualités permettent à ce dilettantisme d'être revendiqué, car le dilettantisme est jusqu'à présent

associé à ses lacunes, imputées principalement à la paresse ou à la malhonnêteté. La démarche de cet ouvrage, au contraire, parvient, pour l'un de ses résultats, à stipuler l'urgence d'une pensée dilettante qui transcende finalement ces spécialités érigées en fiefs, dans un but qui va au-delà de la misère conservatrice des spécialités. Le point de vue téléologique, appliqué à la réorganisation du monde intellectuel au début du XXe siècle, est un premier exemple de cette façon de penser, encore fort perfectible, comme les grandes faiblesses de cette démarche permettront, à la lecture critique, d'en juger.

Il n'y a pas besoin d'être spécialiste pour constater combien sont douteuses les limites, toujours arbitraires, de l'approfondissement de chaque spécialité : parfois, et selon le point de vue, elles paraîtront avoir été trop loin, le plus souvent, s'être arrêtées trop tôt. Si le principe est bien le contenu formalisé de la limite d'une chose, il y a certainement là à proposer des principes qui vont au-delà de la technique tout instinctive de l'ouvrage. L'insuffisance de l'approfondissement, cependant, est moins l'effet de la négligence que d'un choix sur l'importance du contenu, par rapport au temps consacré. Mais il n'y a pas de doute sur la subjectivité de tels choix, et particulièrement sur la suggestion du plaisir : la position de Husserl par exemple n'est ici détaillée que par rapport à l'importance concédée à sa vision, et cette importance s'est vu fortement tempérée par l'ennui profond que dégagent les difficultés rencontrées par ce théoricien laborieux. La limite de recherche pour la plupart des autres penseurs examinés est similaire : importance du contenu croisée par le goût pour ce contenu.

Sur la probité, par contre, la position téléologique est plus solide. La vérité, en effet, la vérité théorique, est le principe premier de toute recherche théorique. Et l'un des résultats qui se poursuit à travers le champ d'exploration attaqué, la première moitié du XXe siècle, est justement l'érosion de ce principe dans la pensée dominante. La vérité théorique s'obtient par la vérification et par la confrontation. Mais la vérification théorique est relative, et l'un des penchants systématiques des théoriciens est de faire croire et de croire que la vérification théorique qu'ils ont menée est absolue. Quant à la confrontation, le début du XXe siècle montre une autre tendance que les milieux intellectuels ont au moins développée à cette époque, celle qui consiste à l'éviter. Ce sont là deux signes de la conservation que la téléologie moderne combat, non sans redouter qu'ils puissent un jour s'appliquer à elle.

Le principe, en tant que contenu synthétique de la limite, est aussi, dans le projet de la chose, une armature de son but. Et par le but, la méthodologie employée rejoint la totalité, qui semblait abandonnée au départ. 'Téléologie moderne et courants de pensée dominants de la première moitié du XXe siècle' est une énergique poussée, atypique, à travers une contre-allée de la pensée, afin d'éclairer l'allée royale qui est une manifestation de la totalité. Le fait de prendre pour objet un moment séparé, apparemment arbitraire, limité par une datation ennemie, est au plus haut point le fait de lancer une hypothèse sur la pensée ennemie, en ses termes, pour éclairer le propos qui la combat du point de vue de la totalité. La démarche qui joue avec l'irrationnel ennemi est cohérente, mais de façon indirecte. Elle n'en est, nous semble-t-il, que plus prometteuse.

Tous les courants de pensée de la première moitié du XXe siècle ne sont pas représentés dans l'ouvrage. Il manque par exemple les différentes religions déistes, et leur état pendant cette

période : christianisme, islam, judaïsme, bouddhisme ne sont pas en progrès face à un athéisme, certes minoritaire, mais qui semble seul utiliser des arguments. De même, les progrès de l'économie, religion dominante du XXe siècle, par exemple à travers la position de Keynes, ou les remous de la crise de 1929, n'apparaissent pas ici. Les grands courants de l'idéologie, la pensée nazie, la pensée stalinienne, ne figurent pas non plus dans l'analyse des courants de pensée de leur époque. On peut aussi s'étonner de l'absence de la pensée de Nietzsche, qui a vraiment pris son essor pendant ces cinquante ans, d'une insuffisante évocation du néokantisme, et de l'absence de la théorie anarchiste, dont l'apogée a eu lieu pendant la guerre d'Espagne, vers la fin de ce demi-siècle. De même, de grandes spécialités en plein essor n'ont pas paru devoir être examinées ici : la sociologie, l'histoire dans sa version universitaire, la biologie, entre autres. La littérature non plus ne trouve pas sa place ici, et pourtant, le roman était dans un renouveau d'une vigueur qui annonce déjà son crépuscule : Proust, Kafka, Joyce, Faulkner, Musil et à un degré moindre, James, Schnitzler, Céline, Broch, Pessoa, Perutz ont tenté de nouvelles directions qui n'ont abouti, finalement, qu'à confirmer l'échec fuite en avant de la peinture abstraite. Enfin, un cas limite de courant de pensée mais plus central a été délibérément remis à un autre examen, d'une part parce qu'il n'est pas ennemi de notre point de vue et d'autre part parce qu'il n'est pas connaissable aussi facilement que ceux que la culture a permis et promus : c'est la pensée dans la rue, le débat des pauvres entre eux, qui a eu la révolution russe pour œil de cyclone.

Ainsi, le présent ouvrage est aussi peu exhaustif à travers les différents courants de pensée dominants que dans chacun d'entre eux. Les choix des courants de pensée se sont faits dans un rapport, assez subjectif, entre leur importance supposée dans le monde et l'importance qu'ils ont par rapport à la téléologie moderne. Ce qui reste sont trois groupes, scindés en trois chapitres. Le premier chapitre concerne la pensée scientifique, la pensée scientifique exacte serait-on tenté d'ajouter dans le jargon de l'époque. Il s'agit plus exactement des deux grandes découvertes de la physique, les quanta et la relativité, et de leur influence et de leur effet sur le monde de la pensée en général, et sur celui de la téléologie en particulier. Le second chapitre raconte le contournement de Hegel, à travers la continuation d'une spécialité qui a ainsi cru pouvoir revendiquer le nom de philosophie. Les deux principaux courants de cette conservation sont la néophénoménologie et la pseudo-philosophie analytique. Les deux premiers chapitres, sciences exactes et sciences humaines, sont consacrés à des pensées universitaires. Ce qui les différencie aussi du troisième chapitre, c'est qu'ils représentent un absolutisme de la raison et de la conscience, et que leur confrontation avec la non-conscience consiste à l'écraser, à la nier, à la combattre, à tenter de l'annexer dans la conscience. Le troisième chapitre regroupe, de la psychanalyse à dada, en passant par le marxisme, la confrontation avec l'aliénation, reconnue, mais reconnue comme pensée à domestiquer, à intégrer dans le flot d'une conscience éclairée. Si l'ensemble des courants de pensée analysés dans l'ouvrage, à l'exception de dada, sont tous issus de la contre-révolution française, il y a, dans le dernier chapitre, une grande proximité avec l'événement majeur de cette première moitié de siècle, la révolution russe contournée, niée, confrontée, récupérée. On y voit comment les courants de pensée non issus de l'Université, mais reconnus par la conservation, ont été immédiatement contraints de se définir par rapport à l'histoire.

PETIT GLOSSAIRE TÉLÉOLOGIQUE

Accomplissement : Fin d'un contenu, selon son principe et dans l'épuisement de son possible. Le contraire de l'accomplissement est la catastrophe : fin d'un contenu sans que son possible soit épuisé, et qui peut être extérieure à ce contenu, donc avec des moyens contraires à cette fin.

Aliénation : Devenir autre de l'essence d'une pensée. Passage d'une pensée dans une autre. Mouvement général de l'esprit.

Communication : Une façon de dire ce qu'est le principe du monde.

Conscience : Moment de la particularité dans la pensée. Pensée se prenant pour objet. Individualisation de la pensée, et pensée de l'individu humain.

Constat : Acte de la conscience qui établit le fait. Le constat est le rapport conscient sur la réalité. En même temps il est la négation de la réalité, en tant que résultat. Le constat étend le fait au-delà de sa fin.

Courant de pensée : Pensée théorique déterminée soutenue publiquement par plusieurs consciences. Mouvement de pensée qui prétend modifier la pensée universelle en la révélant.

Esprit : Pensée du genre humain en entier dont la conscience est le moment de la particularité. L'esprit traverse la conscience, la fonde, la nourrit et l'aliène.

Pensée qui contient la conscience : lorsque la pensée se prend pour objet, l'esprit devient conscience ; et lorsque la conscience se prend pour objet, la conscience redevient esprit.

Pensée non élucidée de l'humain, sans doute ni certitude. C'est la pensée collective, synthétique et cinétique, qui apparaît aussi bien dans les présupposés de l'entendement que dans le sens commun, la coutume, la prescience et la folie. Le mouvement de l'esprit est l'aliénation.

L'esprit est la somme du possible. L'esprit est toujours en puissance, même lorsqu'il finit du possible.

L'origine de l'esprit n'est pas encore réalisée : c'est l'accomplissement de l'humanité. Le commencement de l'esprit est ici et maintenant.

L'esprit est la contradiction de l'humanité : médiation immédiate, non-conscience de la conscience, potentialité en actes, repoussant la réalité à la recherche de la réalité.

Fait : Le fait est un acte qui contient de la réalité. L'acte dont parle le fait est fait, c'est-à-dire que le fait tient en compte la réalité par l'irréversible de l'acte : dans le fait, c'est son intangibilité, sa place

dans l'irréversible, son caractère définitif qui témoignent de la réalité. La célèbre « réalité des faits » ancre le fait dans une solidité qui fait abstraction de sa constitution subjective et changeante.

Mais l'immuable que nous prêtons volontiers au fait n'est pas l'immuable du fait, mais seulement l'immuable de la réalité que contient le fait. Il y a une confusion importante entre fait et réalité. Car comme le fait traite essentiellement de la réalité, qu'il cerne sans parvenir à la saisir, il est souvent confondu avec elle. Cette confusion est accentuée parce que nous, humains, n'avons pas d'approche méthodologique plus concrète de la réalité que le fait. Dans la délimitation, dans la codification, dans le langage du fait, nous utilisons des règles, et un type de discours. Or règle, type de discours, et même langage, codification, délimitation, sont tous changeants dans le temps, subjectifs avec une apparence d'objectivité. Le fait est donc principalement une façon de cerner la réalité, un acte cognitif. La notion même de fait prête à confusion parce qu'elle contient à la fois « ce qui est fait », une réalité, et l'acte de la cerner, qui est un constat, un processus d'appropriation et de compréhension, une hypothèse sur la réalité. Il est vrai que les lois qui déterminent l'enchaînement des faits, et qui proposent le contrôle de la validité des faits, sont assez peu discutées, parce qu'elles ont généré un grand consensus. Mais c'est également *un fait* que les consensus théoriques sont des passages courants de l'hypothèse à l'hypostase. C'est parce qu'il y a dans le fait une fausse certitude que nous finissons par confondre le fait, approche méthodologique, avec son objet constitutif mais contingent, la réalité.

Gueux : Pauvres modernes qui se révoltent, sans chefs et sans médiation par les moyens de communication dominants que sont l'Etat, la marchandise et l'information dominante.

Ici et maintenant : Commencement, point de départ de toute pensée.

Infini : Hypothèse invérifiable de l'absence de fin.

Middleclass : Etat intermittent de collaboration active avec les moyens de communication dominants. Par extension, partie de la population qui est presque tout le temps dans cette collaboration active.
Comportements, paradigmes et modes de pensée liés à cet état.

Modedevitisme : Idéologie du mode de vie comme but de l'humain.

Pensée : Totalité et chaque chose. Mouvement de l'humanité. Mouvement de l'esprit et mouvement de la conscience. Mouvement de cet ensemble, de chaque émetteur et de chaque récepteur d'esprit et de conscience.

Principe : Exposé synthétique du contenu de la limite d'une chose, donc de l'armature projective de la chose.

Projet : Acte de la conscience qui prépare la réalisation, et la réalité. Le projet est construit sur le constat, il cherche son aboutissement dans la réalité.

Réalité : La réalité n'est pas un donné, mais toujours un résultat de l'activité humaine. La réalité est la fin de la pensée. Une réalité est la fin d'une pensée. La réalité n'a pas de contenu, elle n'a ni durée ni étendue.
La réalité est ce qui donne à la pensée de l'irréversible. La réalité est ce qui détruit la pensée.
Il n'y a donc pas de réalité immobile et stable. On ne peut pas bâtir sur la réalité. Comme la réalité est sans contenu et sans pensée, seuls les effets de son passage peuvent être connus, mais elle-même, non.
Puisque tout est pensée, la réalité est la fin de tout. C'est pourquoi la réalisation de tout – l'accomplissement – est le but de l'humanité.

Religion : Système d'explication conservateur de la totalité. Dans la religion la totalité est un donné, non un accomplissement humain.

La religion est la forme d'organisation de la pensée séparée qui installe sa certitude. La certitude est la nécessité de la pensée séparée. La certitude n'est la nécessité que de la pensée séparée.

Croire en l'infini et infini du croire sont les principes de la religion. Croire permet d'installer une certitude dont le contenu ne se vérifie pas théoriquement ; et l'infini prétend étendre cette certitude au-delà de toute vérification pratique.

Révolution : Condition de l'assemblée générale du genre humain.
Débat de l'humanité en entier sur l'humanité en entier. Prise pour objet de la totalité par l'ensemble des humains. Choix d'orientation par rapport à l'accomplissement de l'humanité.
Pour que l'ensemble des humains puisse participer au débat sur l'humanité, il faut que tous ceux qui ne l'ont pas conquièrent l'accès au débat. Le préalable à une révolution est donc une révolte ouverte, sans chefs ni buts encore déclarés. La connaissance des buts est le cours même de la révolution.

Une révolution est donc une période historique. D'après les trois révolutions connues (assez peu connues, en effet), la révolution française, la révolution russe et la révolution iranienne, la révolution se partage en trois moments : montée, zénith, descente ; mais chaque révolution est une aventure particulière du genre humain, et les règles tirées de l'observation du passé peuvent ne pas avoir cours à l'avenir.

Les trois révolutions de notre passé récent ont montré que la révolution est souvent confondue avec sa négation la plus visible, la contre-révolution. La contre-révolution est la tentative de conserver le monde antérieur à la révolution, et d'empêcher que tous les humains participent au débat sur l'humanité. La répression et la récupération sont les deux principes de la contre-révolution.

Téléologie moderne : Projet de l'accomplissement de la totalité – théorie du point de vue de ce projet. Courant de pensée en faveur de la réalisation de l'humanité.

Totalité : Tout ce qui est. Ensemble de la pensée.

Vérité : Il y a deux types de vérité, tous deux indispensables : la vérité théorique et la vérité pratique.

La vérité théorique est la vérité du constat. Elle est toujours relative au contexte du constat. La vérité théorique vérifie les présupposés du constat, sa logique interne, et son rapport au contexte. La vérité théorique est elle-même le présupposé du constat. Elle est le critère indispensable de toute expression théorique.

La vérité pratique est la vérité du projet. Elle est toujours absolue. Elle ne se constate pas. La vérité pratique finit les faits, accomplit les projets. Elle-même ne se vérifie pas, parce qu'elle est vérification. Elle est le but du projet. Elle est la réalisation, le passage de l'action dans sa réalité.

LA PENSÉE SÉPARÉE

1. Pourquoi et comment il y eut de la pensée séparée

Une pensée séparée est une contradiction dans les termes, car elle laisse supposer qu'il existe un autre à la pensée. La pensée séparée est ainsi le mythe de la division de l'humanité : d'un côté, la maîtrise de la pensée, représentée par ceux qui auraient cette maîtrise ; et face à eux, ceux dont la pensée ne serait pas de la pensée, parce qu'elle leur échappe. Le mythe consiste en ce que ceux qui veulent empêcher le débat de l'humanité sur elle-même font miroiter son inutilité, ou son caractère fondamentalement privé ; et en ce que ceux qui veulent ce débat, qui s'opposent à la conservation de ce faux débat privé, croient si bien à l'inutilité du débat qu'ils ne pensent même pas qu'il puisse exister. Cette double prémisse fausse est l'état de paix sociale entre deux révolutions. Le mythe de la pensée séparée est un principe de la conservation : il tend à effacer la dangereuse proposition qui dit que tout est pensée, dangereuse parce que si tout est pensée, tout devient accessible à chacun ; et ce mythe justifie la division sociale de la pensée. Cette division est le fondement de la division dans la pensée et dans l'humanité. Le projet d'une assemblée générale du genre humain est le projet de l'abolition de cette division.

Il est souvent admis que les prêtres ont formé le premier pouvoir séparé. Cette caste avait en charge la connaissance – les secrets divinatoires, les formules rituelles, le souvenir des actes – bien davantage que l'interprétation. Les prêtres, qui semblent avoir d'abord porté seuls les armes, sont souvent représentés comme étant désarmés, parce que la connaissance qu'ils protègent s'enflammerait si les armes y étaient permises. De sorte que la spécialité du sacerdoce qui divise les humains entre ceux qui ont accès et ceux qui n'ont pas accès à une pensée séparée ne semble pas avoir eu pour fonction première de protéger un abus ou un privilège, mais de protéger la communauté de l'arme de la pensée. Les prêtres ne protègent pas la pensée de la convoitise et de la maladresse des ignares, ces pauvres qui voudraient participer de la maîtrise de la pensée, ils protègent les ignares du

mouvement de la pensée, ils protègent les pauvres des déluges de richesse, car eux-mêmes ont peur de ces déferlements meurtriers ; les prêtres ne maîtrisent pas la pensée, comme le pensent tous les autres, ils la contiennent seulement. Il faut enfermer la pensée pour le salut public, voilà la première manifestation sociale de la religion.

La religion, cette bulle où se cultive l'infini, a conservé sa fonction de protection de l'humanité contre la pensée. La dispute des humains doit rester prosaïque : on doit se battre pour du concret, de la terre, du sang, pour la procréation, pour la propriété, pour le pain et l'eau, pour les besoins défensifs du genre. La religion garantit que la question de la totalité ne se pose pas, en fournissant des réponses, ou même seulement en indiquant connaître les réponses. La connaissance du sens, c'est-à-dire la connaissance du but, est une question, et cette question ne doit pas se poser, cette question est taboue, car sa réponse, éminemment pratique, est la fin des prêtres, mais aussi des ignares, des pauvres. Une assemblée générale des humains ne doit pas avoir lieu, car elle annonce leur fin. Ainsi, contrairement à ce qui est généralement cru, la caste des prêtres ne garantit pas des réponses, elle garantit que la question de la totalité ne se pose pas. La religion est la plus ancienne spécialité, celle du contraire de la spécialité : la totalité.

Tout est pensée, et la totalité ne peut pas, par définition, n'être qu'une partie, une spécialité. La religion donc, est d'abord la prétention à avoir accompli la scission de la pensée : d'un côté, la pensée que protègent, enferment et commentent les prêtres, de l'autre un monde privé de pensée. Cette division sociale de la pensée triomphe quand elle laisse penser que le monde sacré est originaire. Le monde profane devient alors la confirmation de la pensée comme partie séparée, comme perte de la totalité. La division entre pensée sacrée et pensée profane, est le simulacre religieux, le travail de division des prêtres. Si la pensée a, depuis, acquis un statut ambigu, entre rien et tout, entre fonction du cerveau et étroit périmètre des idées, entre détonateur et jouet inoffensif c'est par la jalousie et la prévoyance des prêtres qui ont réussi à enfermer la question de la totalité, et à en priver l'accès à la grande majorité des pauvres.

Cette caste, qui institue la spécialité de la pensée, agit de plusieurs manières pour éviter la question : d'abord, de son corps armé, elle brandit la division ; ensuite sans armes, elle sépare les humains armés des humains qui pensent : elle scinde le débat. Penser et se battre deviennent des contraires : ceux qui se battent n'ont plus accès à la question théorique de la totalité ; et ceux qui pensent n'ont plus accès à sa réponse pratique, car il faut se battre pour réaliser la totalité. En second, la caste de la pensée séparée contre-attaque, et devance ainsi les questions : elle soumet les profanes à la question du monde, de Dieu, de la nature. Elle émet, hors de sa forteresse, des idées fausses sur la totalité pour en protéger la vérité. Elle lance des disputes préventives. Les pires et les plus périlleuses sont les guerres de Religion : elles menacent en effet de laisser les ignares s'approcher de la pensée conservée ; mais, en ouvrant le territoire de la religion, elles le doublent, elles l'élargissent, et elles laissent supposer que le territoire de la religion contient la question de la totalité. Enfin, elle crée des coupe-feu théoriques, des mirages de pensée, qui empêchent la question de la fin : l'infini, ainsi, est la pacification définitive, la garantie conceptuelle de la conservation.

Le zèle des prêtres, leur silence farouche, leurs défenses et contre-offensives ont rendu la religion plus désirable. La pensée qu'ils enferment s'échappe. Non pas dans le dilettantisme des seigneurs,

des gendarmes, des hommes forts qui continuent de se battre courageusement pour rien, mais dans l'activité pauvre qu'est le commerce. Là, un beau jour, le mystère de la pensée reparaît répandu, sous une forme pauvre, non élucidable, mais tout de même certaine, hors de sa prison. Dans un soudain qui a pris plusieurs siècles, la question du monde renaît à l'horizon des choses, hors des murs des prêtres attitrés, dans les marchandises, dans l'argent, dans la circulation inlassable des commerçants et, plus grave, disséminé, émietté, hypostasié dans les consciences de tous ceux qui ont affaire au commerce, c'est-à-dire tous. Le secret de la pensée n'est pas encore dévoilé, il faut savoir lire les pensées, mais il est libéré, il n'est plus sous la garde attentionnée et consciente du corps d'eunuques formé spécialement pour le contenir. Le secret de la pensée court le monde, coule dans le sang des seigneurs, dans le vin des valets, dans les caniveaux des pauvres. Les prêtres doivent rendre les clés de leur trésor : il est volatilisé, corrompu et profané. Il est vide.

Les philosophes vont donc régner sur la pensée, pendant un court instant. De la caste des prêtres ils ont ramassé les prérogatives dans le caniveau. D'un côté, ils conservent les dogmes lumineux du sacré, les allégories divines, les pieux symboles rituels ; ils prennent la tête de l'institution qui stocke le mystère et la connaissance et qui décide de la validité des pensées sacrées et profanes, l'Université. De l'autre, ils suivent la fuite de la pensée, et l'exposent dans les choses.

2. Le fait initial

La révolution française est le moment où les ignares et les pauvres attaquent l'interdit de la pensée, qui consiste en l'interdit du débat sur l'humanité. C'est le moment de la faillite des prêtres, de la mise en cause publique du mythe de la pensée séparée. Comme toute révolution connue, la révolution française est d'abord une critique de la religion, et malheureusement seulement une critique de la religion dominante.

La révolution française a libéré beaucoup d'esprit. Beaucoup de nécessiteux, jusque-là rejetés dans les strapontins, et au-delà, s'étaient invités au grand débat de tous avec tous. Il y eut d'abord une relève du régime, mue générationnelle impatiente et nécessaire de calotte, de robe et d'épée ; les émules des philosophes des Lumières, qui avaient déjà passé un siècle à miner les édifices vermoulus de la pensée officielle, avancèrent d'un pas ; les commerçants et les autres bourgeois, fort pressés de promouvoir les choses déjà visiblement porteuses de pensée, comme dans l'Angleterre de Berkeley et de Hume ou dans la jeune République américaine de Jefferson et de Thoreau, en firent deux ; les valets, si nombreux, de l'Ancien Régime, qui bénéficiaient d'avoir été à l'intersection où l'on s'est beaucoup battus, dans les salons d'abord, dans la rue ensuite, doublèrent tous ceux qui avançaient dans la course au trésor de la pensée séparée. Et il y avait les gueux des campagnes et des villes qui, soudain, découvrirent qu'ils avaient aussi une voix, une oreille, une pogne et peut-être même de l'idée, qui sait ; car c'est ceux-là qui mirent tous les autres à la portée du grand mystère que la religion ne pouvait plus soutenir seule.

C'est lorsque ceux-là apparurent sur le faîte des barricades, et dans les bordées des assemblées, que tous les autres s'unirent pour confisquer leur élan, et empêcher qu'une telle ardeur ne trouve sa formulation pratique, son projet, ne s'épanouisse et ne se développe. Le vieux tabou de la pensée déchaînée – barbarie, chaos, diable – qui supprime les présupposés rappelle à tous ceux que la hiérarchie de la connaissance a institués, sur le fondement des présupposés, qu'ils seront emportés par le flot. Ce moment est le sommet de la révolution française. La contre-révolution fut presque immédiate, et ce que les constateurs, depuis, appellent la révolution française est presque uniquement l'épopée de la contre-révolution. Car, déportés loin au-delà des valeurs critiques et aimables en cour qui avaient marqué l'éclosion des Lumières, les contre-révolutionnaires eux-mêmes apparurent au reste du monde médusé comme les gueux étaient apparus à ces contre-révolutionnaires : hirsutes, déguenillés, brutaux, sanguinaires, sans capacité d'articuler des pensées qui les dépassaient parce qu'elles dépassaient tout le monde. La contre-révolution française est un moteur à deux temps : d'abord la folle fuite loin de ses bases et de ses croyances de la partie la plus crédible des récupérateurs, et ensuite la longue entreprise de réévaluation et de coordination de cette poussée d'adrénaline et d'esprit, sa domestication provisoire dans une apparence définitive, qui, à certains égards, n'est pas encore terminée.

Il y avait eu là un fait universellement reconnu, bref, inattendu, irréversible ; le fait avait créé des brèches dans la société, dans le discours dominant, dans le confinement de la pensée. Depuis les jacqueries jusqu'aux travées des assemblées terrorisées par les gueux, de la pensée s'échappait ; le même mouvement d'universalité que le commerce gainait encore d'une police s'était répandu dans les rues, en liberté. Comme un gaz invisible et euphorisant, la pensée jusque-là protégée et séparée par la caste des prêtres intoxiquait le monde et se transformait en question. Et il y a eu la tentative d'empêcher le fait de devenir des faits, de continuer, d'approfondir, de goûter la véritable joie alchimique de trouver les réponses à la question profilée, de transformer tant de pensée en autant de réalité. Toute la pensée consciente issue de la révolution française est contre-révolutionnaire au sens exact du terme. Ou, dit autrement : après l'échappement de pensée qu'a été la révolution française, une grande partie en a été cultivée par ceux qui ne voulaient pas que de la pensée s'échappe. Au fait trop court a succédé le constat trop long. Les pensées évadées ont été rattrapées et ramenées dans la prison, élargie, de la pensée éternelle, infinie, adaptée, redéfinie, opacifiée. C'est dans ce constat pacifié que nous noyons nos projets de liberté, même si, au fil de ses méandres, le fait, toujours refoulé, réapparaît parfois, avec, par éclairs, la vigueur qui permit tant de constat.

3. L'Université, quartier général de la contre-révolution française

L'Université est le secrétariat de la prêtrise. Elle correspond d'abord à une sorte de stock de connaissances, au sens d'Alfred Schütz. Elle est ensuite un outil de validation des connaissances. Elle doit enfin assurer par l'ouverture au monde la neutralité de la pensée, ce qui est un prolongement de l'activité des prêtres de neutraliser la pensée.

L'Université moderne européenne est d'abord une institution dont la trace dans l'histoire n'est pas thématisée, en grande partie parce que son rôle, lors des grandes disputes de l'humanité, a été plus négligeable que sa réputation. Depuis la fondation de la première université, au XIe siècle, jusqu'à aujourd'hui, cette institution ne vaut que pour une période assez courte : c'est celle qui va de la révolution française à la contre-révolution russe. Pendant ce siècle et demi, en effet, l'Université est passée de la tutelle de l'Eglise à celle de l'Etat et du commerce, tout comme la religion. Avant la révolution française, en effet, l'Université était une école soumise à la pensée des prêtres. Toutes les disciplines du savoir, qu'elle avait la charge de cultiver, étaient soumises à la théologie. Le transfert d'autorité à l'Etat, qui finance désormais l'institution et rémunère ses chercheurs, puis au commerce, qui a pris des parts de marché dans l'orientation de ce savoir, a d'abord correspondu à une libéralisation et à une indépendance inespérées de la recherche intellectuelle. Autour de 1800, la théologie est remplacée par la philosophie sur le trône des disciplines. L'autorité intellectuelle de l'Université n'est plus directement assujettie à une autorité extérieure, comme l'était la hiérarchie religieuse, car la censure policière de la contre-révolution française ne s'intéresse fondamentalement qu'aux excès moraux et politiques ; la philosophie apparaît à cette police comme un allié dans la contre-révolution. Le secrétariat de la religion a obtenu, dans la faillite des prêtres, la gestion des affaires de la pensée séparée. Comme tout valet qui recouvre sans l'avoir voulu le domaine du maître, l'Université et la philosophie classique ignorent la raison sociale de leur héritage. En enfant maladroit ce bref règne va divulguer et dilapider des parties de la pensée séparée, mais toujours en la conservant séparée.

Kant et Hegel représentent cet âge d'or de l'Université moderne. C'est en eux que s'incarne le savoir universel de l'époque. C'est un véritable triomphe de l'Université qui est devenue une sorte de tribune ouverte de la connaissance du genre humain, un lieu de rencontre de l'intelligence, une encyclopédie organique. Car, au-delà des philosophes, l'héritage des Lumières se concrétise aussi dans un essor du naturalisme, de la physique, de la chimie, des mathématiques. Il y a, à l'abri des disputes humaines, un essor de la spéculation, et de l'expérimentation. La nécessité de rattraper le nuage de pensée échappé a aussi pris cette forme, qui est le mythe de la science.

Kant, le premier philosophe classique régnant de l'Université, rétablit le mystère de la pensée juste avant la révolution française, établit l'inconnaissable dans la chose même. Lorsque la pensée profane protège les humains de la pensée, c'est en leur disant : la pensée est contenue dans les choses ; mais les choses ne nous permettent de voir qu'une partie de la pensée, celle que nous y mettons nous-mêmes ; quant à la pensée propre de ces choses, s'il y en a une, ce dont on peut douter, elle est inconnaissable. Les choses sont donc apparues comme ce qui s'oppose à la pensée, comme ce vieux contraire de la pensée qui justifie une pensée séparée. Ainsi, d'affirmer qu'il y avait de la pensée dans les choses a pu paraître un progrès. Quelle courte sottise ! Les choses elles-mêmes ne sont que de la pensée. Et s'il y avait de la pensée dans les choses, ce serait dire qu'il y a de la pensée dans la pensée !

Alors que les choses sont entièrement contenues dans la pensée, comme l'avait rappelé Berkeley, cette fable qui prétend que la pensée est entièrement contenue dans les choses, qui sont cependant plus vastes qu'elle, devient l'ouvrage avancé de la défense du mystère, et du tabou de l'assemblée générale humaine. Mais la pensée qui s'est échappée de la garde de la religion continue ses

ravages : les ignares, les pauvres, les gueux l'ont ramassée dans le caniveau, et justement, ils ont commencé à s'assembler pour en débattre. C'est le moment de la révolution française.

D'abord, ce sont les règles du constat qu'il fallut reconstruire. La révolution française avait coupé la tête à Dieu. Certes, son corps d'insecte bouge encore. Mais il était difficile d'envisager un constat sous le patronat effectif d'un insecte sans tête. C'est chez Hegel, second et dernier philosophe classique régnant, qu'on trouve cette tentative de reconstruction du constat sous sa forme aboutie. La grandeur de cette pensée, inégalée pour un individu humain, est l'aveu que tout y est pensée. Et la pensée y concilie tout. Dieu y garde son poste et son rang d'avant la révolution, on lui recoud la tête, mais il perd son pouvoir. La réalité est neutralisée : c'est l'en et pour soi, l'invérifiable, l'absolu, l'éthéré. Le fait, en tant que représentation de la réalité, est perdu comme le passage, si révolutionnaire, du possible au fini, pas seulement celui de Dieu.

Dans son système, Hegel a introduit une vision plus vaste que celles, trop étriquées, dont les limites avaient provoqué la révolution française. Son caractère systématique signifie qu'il contient l'imprévu, la contingence, le terrible éclair de gueuserie entr'aperçu sur un faîte de barricade ; sa logique fonde la méthode, traverse au pas de charge napoléonien aussi bien l'histoire que la pensée, pose même l'aliénation comme son intimité et surtout, intronise le négatif ; sa phénoménologie accrédite ou restaure tout ce qui était là, Dieu, Ancien Régime, Lumières, Hume et Kant et y ajoute tout ce que l'explosion a révélé, phénomène de l'esprit, détermination, qualité, essence, idée, totalité. Avec cette réconciliation de la voûte céleste réparée sur terre, la révolution paraît vaincue pour longtemps. Quel grand coffre de résonance ! Quelle faute, pour les conservateurs, d'avoir rendu Hegel illisible ! Car voici une pensée qui a toujours si bien inondé les spécialistes que ceux-ci ont établi les barrages et les détours qui l'ont empêchée de déferler vers les dilettantes, qui eux-mêmes ont renforcé ces travaux pusillanimes pour interdire ce flot et cette ampleur – reflet et caricature de la révolution française – aux ignares qui, à la mort de Hegel, étaient encore illettrés.

Quoique le système de Hegel fut un système de la conservation, il contenait une vérité trop crue, impardonnable : tout est pensée. C'est au prix de cet aveu que l'horizon de l'infini et de l'absolu conservait la séparation de la pensée, dans cette défense hardie qui tentait d'annexer ainsi toute la pensée échappée. Car la ruse de la raison de Hegel tient en ceci : tout est pensée, d'accord, nous le concédons ; donc la pensée est absolue, la pensée est infinie, puisque l'absolu et l'infini sont cette totalité, ce tout qui est pensée. En annulant le tabou de la pensée, universalisée et rendue à la publicité, Hegel déplace simplement le tabou qui annule l'assemblée générale des humains en ruinant dans l'infini et l'absolu la possibilité même de l'accomplissement. Mais les autres tendances de conservateurs ne pouvaient pas admettre un constat qui libère à ce point le tabou de la pensée. C'était inviter les gueux au grand conseil. Si la pensée est bien l'air qu'on respire, alors gare à nous.

Pour savourer la sagesse, il faut posséder toute la connaissance. Si la philosophie est donc toute la connaissance dans une conscience, Hegel est le dernier philosophe. Car, depuis, la trace niée du fait a continué sa poussée irrésistible de pensée, à travers de nombreuses têtes. Et c'est certainement pourquoi le système de Hegel est devenu trop petit à son tour. C'est Marx, en tant que conscience, qui représente le mieux cette destruction, mais sans reconstruction analogue, parce que la destruction du système est devenue irrémédiable, avant qu'on s'aperçoive que toute reconstruction était déjà

caduque : le désordre de la pensée collective commençait à ne plus tolérer ces regroupements forcés qu'on appelle des systèmes. Plus jamais un individu ne suffira à la connaissance qui s'est libérée de nos cervelles, et plus jamais la connaissance ne suffira à un individu, depuis que je sais que ma pensée va bien au-delà de la conscience. Le mouvement de la connaissance – merci à la révolution française malgré sa contre-révolution – est parti à perte de vue, si bien que son sens a été mis en jeu. De nombreuses scissions irrémédiables se sont produites sur le cadavre encore fumant de Hegel.

4. Marx et le matérialisme comme poste avancé de la contre-révolution française

D'abord, le négatif a taillé, dans le cours du mouvement, son territoire non encore éphémère. Le monde est divisé, en deux, entre les humains, entre deux camps d'humains. L'unité a explosé. La division, la dispute, la guerre, le jeu contradictoire produisent le sens, le but, de l'humain. De ce fait, la tête recousue de Dieu est à nouveau tombée, et la faillite des prêtres est devenue un objet de l'ironie populaire. La réalité est passée devant la pensée, traduction exacte de l'apparition de la révolution française, où la réalité avait bousculé la pensée séparée et entraîné, en conséquence, un constat, celui élaboré à l'Université. Avec la réalité comme donné, comme préalable, la pensée n'est plus qu'une bulle qui éclate au moindre fait, à la première pichenette. Alors que l'Univers grandit, et que la matière première de la nature, la matière justement, devient substance universelle, les marchands installent la gestion comme activité dominante, source de toute richesse.

En alternative et en négation de Hegel naît une tentative de reconstruire le tabou de la pensée, à partir du parti le plus radical de la contre-révolution. C'est le parti profane, qui pose comme préalable la participation de tous, et qui rejette la religion comme une superstition, donc sans la critiquer. Mais cette participation n'est pas une participation au débat, et au destin de l'humanité. C'est une assemblée sans pensée qui est le projet du parti profane. La matière, les choses, l'objectivité constituent l'essentiel de ce monde qui lui aussi se veut éternel. La pensée est minimisée pour les pauvres, mais elle retrouve dans l'avant-garde, dans le parti institutionnalisé, sa place protégée et close que les prêtres avaient laissé échapper. Et comme le parti de Marx propose que les pauvres, les ignares, participent à cette construction, c'est un parti qui se crée à l'extérieur de l'Université, et qui proclame la déchéance de la philosophie en se voulant la preuve vivante, par la division de l'humanité, de la vanité de la prétention à la totalité, par l'Université.

Economique, matérialiste, physique, ainsi se croit le monde à la fin du « siècle des peuples ». Le constat a changé d'allure, parce qu'il a perdu sa cause, la révolution française, et c'est certainement sa plus grande victoire : les faits qu'on constate ne sont plus directement ceux produits par la dispute des humains. Alors qu'il a toujours été interdit (tout interdit n'est qu'une déviation de cet interdit-là, et toute hiérarchie n'a pour sens que cet interdit) aux penseurs publics d'évoquer le débat sur l'humanité comme matrice de toute forme de débat, les constateurs publics ont maintenant oublié ou ignorent que la dispute des humains est seule capable de provoquer des débats. Affranchis du Dieu qui avait la présidence et l'exécutif dans les débats, les constateurs, qui ont toujours si peur

du faîte des barricades, ont substitué à Dieu la Nature, maître abstrait et absent, qui interdit qu'on opine en sa présence, et qui décide sans même se laisser conseiller, en tyran irrationnel et sauvage.

Et l'explosion de pensée continue. Dans la vieille Europe encore jeune, c'est une explosion démographique qui commence la dernière étape de la contre-révolution française, un expansionnisme multiforme, qui sera la marque du nouveau siècle qui s'ouvre. Tout grandit : le cheptel humain donc la circulation de pensée, l'Univers, le constat, le négatif, la nature, Dieu, l'économie, la matière et le physique, tout grandit si bien, si fort et si vite que même les parois élastiques du système de Hegel, brisées par Marx mais uniquement à leur faîte, craquellent par endroits. Mais cette élasticité, qui est l'invérifiable infini, a en même temps servi de patron à toutes les théories publiques, et, par conséquent, comme métaphore de l'expansion et de l'explosion, l'infini est dans tout. Et l'infini est même devenu symbole de l'approximation de tout.

5. Le fait essentiel

Le fait essentiel de la première moitié du XXe siècle est la révolution russe. « Première moitié du XXe siècle » est d'ailleurs une facette du camouflage, en langage gestionnaire, de révolution russe. Chaque révolution a plusieurs phases, quoique de structure différente pour chacune. La phase préliminaire de la révolution russe commence probablement par la révolte de 1905 en Russie. Le haut plateau de l'événement a lieu entre 1917 et 1924, à travers l'Europe. Les contreforts de ce mouvement négatif contiennent probablement la commune de Barcelone, en 1937, et même celle de Varsovie, en 1944. Le massacre de pauvres modernes de 1939-1945 est la phase concrète, mais indirecte, de la répression de cette révolution : la peur que sa profonde remise en cause a laissée chez l'ennemi se mesure à l'excès de cette répression.

La révolution russe, parce que sa pensée est une libération d'aliénation, a beaucoup contribué à la pensée dominante ; mais la pensée dominante, la contre-révolution russe, n'a pas réussi à formuler, en conscience, les idées exprimées là. Cette explosion de pensée n'est pas rattrapée. Les gueux dont l'entrée en débat a été cette révolution n'y sont pas davantage parvenus que leur fraction dadaïste, qui seule a rendue publique ce qui a été articulé dans le cœur de l'action, et dont on a alors vu qu'il s'agissait bien de borborygmes. Il faut donc considérer la révolution russe comme la limite des courants de pensée dominants de la première moitié du XXe siècle. Alors que la contre-révolution française s'est épuisée aux portes de la révolution iranienne, la contre-révolution russe n'a pas encore achevé sa lente et lourde contremarche : si l'aliénation est fulgurante dans la rue, ses bouleversements sur elle-même s'étirent souvent sur plusieurs décennies, et parfois sur plusieurs siècles.

Il nous manque un récit des faits de la révolution russe. Les comptes rendus connus sont trop fragmentaires et trop peu dignes de foi. Les ouvrages de réflexion sur les événements négatifs de ce demi-siècle ont expulsé les faits, supposés connus. Ces faits sont malheureusement très peu connus. L'inconvénient de ce que le quadrillage de l'information était alors beaucoup moins serré qu'il n'est aujourd'hui est que nous n'avons plus le moyen, aujourd'hui, de reconstituer ces faits, dans le langage

souvent contradictoire du témoin, fût-il journaliste farouchement ennemi de ses acteurs, ni de les comprendre, c'est-à-dire d'essayer de déterminer la courbe de leur élan, le graphique de leur ambiance, le moment décisif, la nouveauté vite recouverte et, éventuellement, deux ou trois rencontres clés, deux ou trois de ces orgasmes qui sont les premières étincelles d'un feu. Tout ce qui a été extrapolé de ces faits l'a été à travers des idéologies qui ne sont que trop contraires aux auteurs des événements, aux feux et aux orgasmes, comme nous le savons depuis. La contre-révolution bolchevique, en particulier, a tenté et grandement réussi à confisquer l'accès aux faits, de sorte même à se faire passer avec succès pour la révolution elle-même. Car l'écrasante majorité des avis antibolcheviques n'ont que contribué à cette falsification du débat ; et les gueux, même parmi ceux qui ont échappé aux séries de répressions que la contre-révolution a menées avec une intensité encore jamais vue, se sont tus une fois leurs borborygmes lancés.

Il nous manque une théorie des faits qui concorde avec le débat dans la rue, puisque c'est là qu'il a eu lieu. Le siècle de la révolution russe a été une dispute sur le fait, mais moins sur sa conception même, que sur son importance. La position dominante a été de faire du fait un commencement, et de prétendre à l'objectivité et à l'invariance du fait. Cette tendance est celle des sciences dites exactes, c'est également celle de la néophilosophie analytique, mais c'est aussi le dogme de toute instance régulatrice, en particulier la police et la justice. Le factualisme a même pu ressembler à une sorte d'atomisme, où le fait devenait l'atome. Cette tendance, que beaucoup d'ignares ont admise, a fortement participé de la raison pour laquelle on estime toujours qu'un fait est quelque chose d'intangible, et constitue une preuve, comme si nous-mêmes, humains qui constatons et projetons, n'étions pas constamment en train de redéfinir le fait, à la recherche du temps perdu, dans notre curiosité désemparée devant l'insaisissable réalité. Cette tendance a également eu pour conséquence que les faits sont si souvent présupposés connus : il y a de la honte, dans notre curieux monde, à affirmer qu'on ne connaît pas un fait, puisque les faits sont si importants et tout ce dont on parle viendrait de la connaissance des faits ; cette honte, semble-t-il, vient de notre paresse, et du labeur supposé ennuyeux qu'est souvent la compilation des faits. La révolution russe, comme somme de faits, et comme enchaînements de faits, est ainsi essentiellement présumée connue, alors que ce que nous présumons est par définition à l'opposé des faits, tels qu'ils sont vus par le factualisme, c'est-à-dire intangibles, indiscutables. On peut même aller jusqu'à dire que l'empirisme, au cours de ce siècle, s'est mué en factualisme, et que la certitude du fait a tendu à se substituer à la vérification qu'exigeait l'expérience, parce que cette vérification, d'un point de vue général, s'est avérée plus difficile que l'affirmation du fait. L'information dominante d'aujourd'hui s'est construite sur un culte du fait objectif, encore très largement en vigueur dans les justifications idéologiques de ce moyen de communication. L'information dominante est aujourd'hui le quartier général du factualisme : les faits, tels que l'information dominante les présente, sont aujourd'hui insuffisamment vérifiés et le profond biais middleclass que cette information impose au monde creuse une division trop visible entre l'objectivité intangible du fait, proclamée comme principe, et sa restitution dans l'information.

Une autre position sur les faits est typique de la contre-révolution russe. Pour elle le fait n'est pas déterminant, il vient seulement à charge de l'idée sous-jacente. C'est l'ensemble d'un processus, d'un mouvement de pensée qui détermine ce que nous appelons les faits, et ce sont donc ces processus, ces mouvements de pensée, qu'il importe de connaître et surtout d'utiliser pour filtrer les faits. Cette tendance est celle des sciences dites humaines en général, et en particulier de la sociologie et de l'histoire universitaire. C'est le fait qui vérifie le processus, et comme le siècle l'a d'ailleurs

dénoncé, mais sans que cette dénonciation ne laisse d'effet sur les ignares et les dilettantes, cette inversion a l'inconvénient que le fait vérifie toujours le processus ou, plus exactement, que le processus peut toujours manipuler le fait, pour qu'il lui corresponde. La principale conséquence de cette mise en a priori de l'idée est un mépris des faits qui n'a cessé de grandir, et qui fonde maintenant une grande ignorance des faits, notamment de ceux dont il est question dans les révolutions, à savoir de ceux où il y a débat, bataille, négatif en actes. Si les faits n'ont plus qu'une importance secondaire, alors leur connaissance n'est plus prioritaire. C'est la raison principale pour laquelle les faits de la révolution russe sont aujourd'hui inconnus, et qu'il n'est même plus sûr qu'on puisse les retracer effectivement.

La fausse dispute sur l'importance du fait est symptomatique du travail de l'aliénation. Car les deux tendances contribuent à une dégradation de la connaissance des faits, mais elles en sont aussi issues. Cette scission des spécialistes sur cette importante question contribue donc à perdre le sens même du fait, et évidemment sa définition fragile, changeante, parce qu'elle n'est principalement nourrie que du sens.

L'effet le plus visible de la révolution russe est un monde divisé en deux camps, tel qu'il s'est installé entre la fin de la répression, en 1945, et la dernière vague de la révolution iranienne (1988-1993). La dualité du monde de la gestion, comme moyen de gestion du silence, est certainement un résultat contre ce débat, même si les lignes de front se sont déplacées depuis. La contre-révolution russe a été un accélérateur considérable de la forme de domination du monde qu'on appelle le capitalisme, et qui a géré cet essor prodigieux de la marchandise qui est loin de paraître achevé aujourd'hui. Les gestionnaires de la société qui sont issus de cette dispute ont universalisé la gestion, comme activité principale du monde. La décolonisation a permis la vraie colonisation marchande, culturelle, morale et une information qui ne connaît plus qu'une frontière après la chute du mur de Berlin : celle de sa propre forteresse.

Au début du XXe siècle, la pensée dominante est celle de la contre-révolution française. C'est une autre difficulté majeure dans la compréhension encore peu entreprise de la révolution russe : car les deux mouvements de pensée, celui issu du débat de la révolution française, et celui issu du débat de la révolution russe, se superposent, et se pénètrent parfois, se complètent souvent, mais participent ensemble de l'obscurité de la révolution russe. En effet, les ennemis des gueux de ce début de siècle ont presque tous parlé dans la langue du siècle précédent ; et les gueux, quand ils eurent fini de roter, aussi.

Les principes qui semblent avoir été soutenus pendant la révolution russe semblent plutôt ceux de la révolution française : l'égalité, l'abolition de la pauvreté, la demande d'une justice de droit, l'arbitrage renforcé de l'Etat. Mais la validité de ces moyens de communication, l'Etat plus que la marchandise, a été mise en cause. La critique de la religion chrétienne, elle aussi déjà entreprise lors de la révolution française, a été reprise brièvement et a progressé vers une critique de la morale dominante et de l'individualisme qui en sont en partie issus ; cette critique a conduit à la mise en cause des mœurs bourgeoises, même si cette mise en cause a été étouffée assez tôt.

A part le chahut dadaïste, la seule trace directe de la révolution russe dans la publicité du siècle qui a suivi, porte sur l'organisation du débat. Les bolcheviques ont jugé plus prudent de noyauter les

conseils plutôt que de les interdire et de les combattre tous avec la vigueur qu'a mis Trotski pour réduire ceux de Cronstadt, mais ce n'est sans doute pas la raison pour laquelle cette forme d'organisation a ressuscité à chaque grande révolte du siècle, jusqu'à la révolution iranienne comprise. Que l'organisation des gueux pour débattre ait exigé la plus grande participation et la plus grande égalité des participants est un fait capital de la révolution russe. Ni la forme organisationnelle, ni l'ordre du jour du débat, ne sont, depuis, parvenus à concevoir leur dépassement ; c'est que la révolte a toujours été battue trop vite.

La contre-révolution bolchevique a eu pour fonction de reconstituer le tabou de la pensée : la question de la totalité a été mise hors publicité après une longue et âpre bataille pour confisquer la parole aux gueux, spoliation qui s'est faite avec brutalité, mesquinerie, non sans revers pour les contre-révolutionnaires, et qui a duré trois quarts de siècle, c'est-à-dire jusqu'à la mort des révolutionnaires qui ont vécu le plus longtemps. Le nazisme est une forme de la contre-révolution qui a poursuivi les mêmes buts, avec des moyens assez analogues. Dans ces formes populaires de la répression indirecte et de la récupération directe, il s'est agi de construire une prêtrise laïque, et un lock-out de la pensée générique. C'est un grand progrès que la révolution russe a forcé : la mise en temple de la pensée a été prosaïque comme s'il n'y avait pas de temple, la question de la totalité a été ensevelie par ce qu'on appelle le totalitarisme, comme si elle n'existait pas.

La contre-révolution antibolchevique, « bourgeoise », a au contraire été une fuite en avant : ce n'est pas dans l'Etat, comme dans la contre-révolution bolchevique, qu'elle voulait enfermer la question de la totalité, mais dans la marchandise, dans le commerce. Et cette façon d'empêcher le débat est de mettre en scène sa parodie à travers les choses. Le grand travail de chosification de la contre-révolution « bourgeoise » a inauguré ce spectacle du débat qui actuellement interdit tout débat.

La middleclass est la forme de la récupération qui s'est opposée immédiatement à la révolution iranienne. Mais elle est fondamentalement un résultat de la contre-révolution russe. La middleclass est la synthèse de la contre-révolution bolchevique et de la contre-révolution antibolchevique. Comme les bolcheviques, elle nie la question de la totalité, l'interdit et tente de la ridiculiser comme la religion, parce qu'elle ne peut critiquer ni l'une ni l'autre. Et comme les bourgeois, elle donne un spectacle préventif du débat dans les choses. Mais ce n'est pas la marchandise son moyen de communication dominant, c'est l'information. C'est là qu'elle interdit et qu'elle étale le débat sur le monde, confiscation et empêchement de celui qui a lieu lors des révolutions.

La profonde cassure laissée par la révolution russe reste donc visible en filigrane seulement. Là encore, la prodigieuse poussée démographique dans le monde entier, la migration des campagnes vers les villes, l'industrialisation massive, la parabole symbolique du progrès témoignent de ce grand raz de marée de pensée. C'est sur ce fond, où l'humanité était en jeu, et où la lutte s'est arrêtée dans le sang, purgée d'idées, qu'il faut comprendre les principaux courants de pensée de la première moitié du XXe siècle. Il faut tenir compte de leur décalage : tous sont issus de la contre-révolution française ; mais certains d'entre eux ont pu croître grâce à la révolution russe qui avait lieu alors ; d'autres ont dû composer avec elle, et se sont trouvés déformés ; enfin, certains ont été aveugles et sourds au mouvement de leur temps, trop enfoncés dans la maîtrise, manquée, du précédent, celui du fait initial, la révolution française.

6. L'Université au début du XXe siècle

1. La pensée séparée, après avoir été affranchie de la tutelle des prêtres, a conservé l'Université comme résidence principale. Le court règne de la philosophie classique occidentale, comme autorité intellectuelle suprême, représente toujours l'âge d'or de l'Université moderne. C'est en Kant et Hegel (brefs interrègnes de Fichte et Schelling) que s'incarne le savoir universel de l'époque. Ce triomphe de l'Université est le bref moment où une pensée séparée profane semble un territoire de conservation possible. Son Université est devenue une sorte de tribune ouverte de la connaissance du genre humain, un lieu de rencontre de l'intelligence, une encyclopédie organique. Car, au-delà des philosophes régnants, l'explosion de pensée profane, depuis Descartes et Leibniz, se concrétise aussi dans un essor du naturalisme, de la physique, de la chimie, des mathématiques. Il y a, dans cet enclos de disputes à l'abri de la dispute humaine essentielle, un essor de la spéculation, et de l'expérimentation.

L'Université, cependant, pendant les deux révolutions qui encadrent son apogée, n'a joué pour ainsi dire aucun rôle dans le débat public ; et même les grands courants de pensée sur lesquels se sont appuyées les contre-révolutions – les Lumières en France, le marxisme en Russie – n'étaient pas issus de l'Université. La pensée universitaire est d'abord anhistorique. Les courants de pensée de l'histoire, les lignes du débat y sont venus, mais n'en sont pas venus. L'Université est une institution conservatrice en période de paix, et rien en période de conflit. Entre les révolutions, l'Université a ramassé les éclats de pensée de la dispute, et les a intégrés dans une organisation du discours, simplement élargie, et dont quelques principes ont été modifiés justement pour pouvoir intégrer ces captures d'aliénation. Aujourd'hui, les enseignants, comme à l'époque de la théologie dominatrice, mangent dans la main des gestionnaires de la société, même ou surtout quand ils feignent de s'y opposer. Mais leur laisse est courte.

Pendant le XIXe siècle, où l'Université grandit soudain à l'ombre d'un Etat qui la croit alliée ou inoffensive, de grands territoires de la pensée échappent encore à son emprise colonisatrice. Mais au début du XXe siècle, la domination de l'Université s'est accrue. Une mutation insensible et par à-coups a mis en cause la philosophie comme discipline principale : d'une part, l'ombre immense de Hegel décourage le progrès dans cette matière, à une époque où le progrès est un dogme dominant ; d'autre part, une scission larvée s'est opérée entre les sciences exactes, qui postulent collectivement à la succession de la philosophie, et les sciences non exactes, en crise, en repli et en recherche de réorientation. L'Université monopolise la recherche dans les sciences exactes. Et les disciplines non exactes se tournent alors, en parasites, vers la compréhension de la signification des sciences exactes et vers la méthodologie, introspection pour laquelle l'Université, et sa place et son temps et son argent disponibles, est le laboratoire désigné. L'une des fonctions principales de cette plateforme de pensée va en effet trouver un essor considérable tout au long du siècle : le faux débat. A titre d'exemple, la phénoménologie fondée par Husserl est une discipline dont le succès ne sera jamais justifié que parce que deux ou trois générations d'étudiants y ont cru et participé. Grâce à l'Université, cette néophénoménologie a occupé et nourri quelques dizaines de spécialistes et fait jaser quelques milliers de dilettantes, sans jamais d'ailleurs atteindre la foule des ignares, qui se compte en millions, puis en milliards. C'est un succès incontestable du bocal universitaire, et du bocal universitaire seulement. On ne peut guère dire mieux de la philosophie analytique, sauf que sa portée se prolonge au XXIe siècle, peut-être parce qu'elle prit plus de temps à s'imposer. La

psychanalyse, qui s'est partagée entre la pratique en ville, en institut ou au service des institutions, et l'Université, où elle n'est pas née, a eu au moins une forte résonance parmi les ignares, d'une part parce qu'elle place le sexe et le plaisir, qui n'intéressent pas que les spécialistes et dilettantes, au centre de sa thématique, et d'autre part parce qu'elle est avant tout une pratique policière, assez couramment appliquée, pas seulement aux ignares. Et je ne cite ici que des courants de pensée établis tôt dans le XXe siècle dont les débats intellectuels ont été à la racine de ceux, aussi nombreux que dispersés, de la seconde moitié.

Pendant le siècle et demi de semi-indépendance de l'Université, l'allemand est la langue dominante de cette institution dans le monde. Les principaux courants de pensée de la première moitié du XXe siècle sont essentiellement germanophones. Sous les grandes ombres du siècle précédent que sont Hegel, Marx et Nietzsche, les découvertes en physique quantique à partir de Planck et en relativité avec Einstein, la phénoménologie de Husserl et Heidegger, la psychanalyse de Freud, Jung, Reich, la philosophie analytique à la suite de Wittgenstein et du cercle de Vienne, et même le marxisme académique, depuis Lukács jusqu'à l'école de Francfort, sans parler des mathématiques où sévissent Cantor, Hilbert, Frege, donnent une suprématie étonnante à cette langue et cette culture si particulières. Mais c'est justement en Allemagne que, de manière encore plus marquante qu'en Russie bolchevique, s'amorce la fin des vacances universitaires. L'Etat hitlérien est la première manifestation de reprise : le gros des chercheurs germanophones s'enfuit et s'enrôle dans la seconde manifestation de cette même mise au pas : celle des marchands, qui vont insensiblement accroître leur présence à travers l'Université privée américaine.

Ce n'est que lors du dernier tiers du XXe siècle que l'ensemble de l'institution est mise en cause, avec plus de virulence d'ailleurs que de discernement, par la critique situationniste. Au moment où la poussée démographique multiplie les effectifs de l'Université, au moment où cette institution se popularise de manière caricaturale, au moment où une middleclass apparaît à travers une jeunesse middleclass, qui commence à s'exprimer publiquement par l'Université, la validité de tout discours forgé là est mise en cause. Pendant toute la période de la révolution iranienne, la jeunesse middleclass des universités et la fausse critique dont elle est porteuse, dans le sillage du corps enseignant dans son ensemble, ont cherché à se substituer à la critique gueuse, en actes et sans théorie.

Aujourd'hui où, enfin, les étudiants qui manifestent en tant qu'étudiants se font attaquer dans la rue par des gueux, la confiscation d'une révolte par une révolte étudiante commence à être contestée. Mais le prestige de l'Université, de l'autorité intellectuelle, lui permet encore de confisquer des débats, et de ramener dans son enclos à pensée des formes aliénées des violentes réflexions de la rue, pour les transformer en idées muséographiques, en faux débats, en pistes de récupération.

La faillite des prêtres avait fait de l'Université une institution capitale dans la formation de la pensée qui domine notre époque. En premier lieu, l'Université a constitué le haut de la hiérarchie de la pensée, une sorte d'autorité suprême de la pensée officielle. Les orientations et les théories qu'elle a validées sont validées en tant qu'orientations et théories par les dirigeants de l'Etat, du commerce et de la communication, et peuvent descendre, ou non, dans les rangs inférieurs de la société, chez des dilettantes et des ignares moins directement responsables de la gestion de la société ; mais ces rangs inférieurs n'ont pas les moyens de nier ou de rejeter ou même de contester

efficacement les validations de l'Université. La société n'a, face aux théories validées par les universités, au mieux qu'un droit de veto, passif, ou plus exactement, un droit de bouderie : les théories hermétiques, ou tarabiscotées ne sont généralement pas adoptées par les ignares (et elles ne sont d'ailleurs hermétiques ou tarabiscotées que parce qu'elles ne sont pas adoptées par les ignares). Une sorte de non-adoption, voilà tout ce que peuvent les dilettantes et ignares face à une théorie validée par l'Université.

2. La pensée universitaire du début du XXe siècle est à la fois obstacle et référence. Comme un gros bouchon elle occupe de nombreux carrefours de l'esprit. A l'époque de l'autodafé national-socialiste, elle était déjà devenue trop vaste pour pouvoir être entièrement ingurgitée ; depuis sa mue dans les facultés américaines, l'étendue même de son champ est hors de contrôle, si bien que la relative explosion de courants de pensée de la première moitié du siècle paraît aujourd'hui n'être que la racine concentrée de l'excroissance de plus en plus ramifiée actuelle. Mais, sur de nombreux points, cette autorité sans contrôle fournit des références. Elle a partout formé les consciences et les esprits. Elle a beaucoup contribué à la pensée courante et ignare, à la pensée dilettante, et elle est presque fournisseur exclusif de la pensée spécialisée. Ce n'est pas tant la validité de ses réflexions qui nous confronte à son héritage que l'autorité intellectuelle qui lui est reconnue, et qui a imposé des modes et des courants de pensée, des préjugés et de faux débats, des découvertes et des occultations, dont notre époque pâtit comme d'une pollution particulièrement insidieuse.

Alors que le mouvement de l'Université après la théologie est marqué par un âge d'or précoce, suivi d'une explosion quantitative et qualitative qui culmine dans la mise en cause de la philosophie comme discipline dominante, puis de l'éclatement de l'institution, ce ne sont pas ces violents contrastes, ni cet effilochement, qui paraissent dans son image. C'est au contraire une sorte d'homogénéité bornée, avec d'épais relents corporatistes. La méthode de validation des découvertes, la cooptation, est le système d'avancement interne de sa réflexion publique, jamais remis en cause, même par la dictature de la démocratie pourtant beaucoup plus libérale et équitable que cette procédure typique d'une oligarchie. Alors que même parmi l'une des catégories sociales les plus conservatrices, les ouvriers, les compagnonnages ne sont plus qu'un lointain folklore des époques paternalistes, des fratries professionnelles sont restées vivaces dans les universités. Les « bizutages » n'en sont qu'une forme extérieure ; les camaraderies de promotion prennent souvent leur sens dans le carriérisme post-universitaire ; des réseaux, plus ou moins formels, consacrent cet attachement à la mise au pas de l'adolescence par un clientélisme larvé. Enfin, l'Université s'est fermée avec vigueur, mauvaise foi et succès à toute pensée non universitaire. Un exemple : tous les ouvrages de référence sur l'histoire de la pensée au XXe siècle, qu'on peut trouver dans les premières années du siècle suivant, sont universitaires. Dans aucun d'entre eux on ne trouve de trace de courants de pensée forgés à l'écart de l'Université, comme par exemple le dadaïsme, ou la théorie situationniste. Même la théorie marxiste, pourtant si centrale pendant tout le siècle, ne figure pas dans ces recueils qui affectent une exhaustivité synthétique satisfaite. Ce sont là des types de pensées de ce siècle qui ont apporté de la nouveauté et de la réflexion dans le débat entre courants de pensée dominants, et pourtant, aucun des universitaires historiens de la pensée n'en tient compte. Ils pourraient dénigrer, critiquer, marquer la distance ou la différence, le mépris peut-être, mais non, pas même. Ils agissent avec la pensée non universitaire comme les dilettantes et les ignares agissent en face d'une théorie universitaire qu'ils ne veulent pas adopter : œillères, silence, parlons d'autre chose.

La pensée universitaire a été un précurseur de la dérive rapide de la pensée journalistique. Murée dans son unicité et dans son excellence, autiste, pensant être toute pensée, elle s'est en fait recroquevillée sur elle-même. Perdant peu à peu sa sève, mais non son autorité (même si le respect a fortement diminué), elle continue de coopter et de décréter, indifférente aux avis critiques qui n'émanent pas de ses rangs. Son point d'observation, ainsi, s'est déplacé : alors qu'entre la révolution française et la révolution russe elle était toute proche du centre du monde, le débat sur la totalité, mais sans y avoir part, depuis ses prétentions révolutionnaires au début de la révolution iranienne elle s'en est éloignée, sans s'en rendre compte : marxiste et gauchiste, l'Université croyait à une révolution imaginaire, remake moins abrupt de la contre-révolution russe, alors même qu'elle était incapable de comprendre les révoltes de son temps, parce qu'elles n'avaient pas leur épicentre dans ses amphithéâtres. L'information dominante était apparue justement comme un parti dans la guerre sociale à ce moment-là ; l'information dominante a pris progressivement en charge une partie du discours public de l'Université, et une partie des prérogatives d'orientation que cette institution essoufflée ne savait plus formuler avec force et clarté. Que l'Université répondait moins bien du monde était une des raisons de son désarroi, affiché comme une vertu. L'information dominante actuelle commence également à subir un décalage avec les ignares, pour la même raison que l'Université : elle s'use dans le pseudo-débat dont elle tient les deux côtés, et elle s'assourdit à ne pas entendre la critique extérieure qu'elle finit par croire inexistante ou inopérante.

Si l'Université survit encore, dans le dispositif ennemi, c'est qu'elle peut vivre sur des rentes. C'est un camp de concentration de l'intelligence. Ce en quoi consiste le luxe pour les gestionnaires, toujours dans l'urgence, s'y rencontre dans une telle abondance que l'usage qui en est fait est étonnamment négligent : le temps de la réflexion. Etats et entreprises privées, parents middleclass et enseignants salariés travaillant à l'arrivisme de leur progéniture, entretiennent des locaux et des salaires, des « programmes de recherche » et des bourses. De vastes nœuds de savoir passé, sans discrimination il est vrai, y sont entreposés et entretenus, avec plus ou moins de soin. Les universités restent les endroits où la société actuelle a instauré des dispositifs spécifiques pour penser sans agir, où le constat est destiné à empêcher le projet. Là encore, le résultat serait véritablement ridicule s'il était mesuré aux fruits positifs d'autant de disponibilité d'esprit ; mais sa meilleure part reste l'obstacle à penser librement, que les spécialistes apostés là dans une promiscuité inféconde produisent, de moins en moins de bonne foi.

3. Un détail singulier mérite d'être évoqué, c'est la composition humaine qui structure les courants de pensée d'il y a cent ans. Alors que le XIXe siècle est un siècle de penseurs individuels, de Kant à Nietzsche, en passant par Hegel, Schopenhauer et même Comte ou Darwin ou Fourier, théoriciens sans suivisme nominal, le « isme » fait son apparition massive dans tous les domaines doxatiques dès la fin de ce XIXe siècle, comme un corollaire de l'explosion démographique. Le début du XXe siècle, ainsi, est le passage où la pensée théorique individuelle s'inscrit dans une spécialité, et la spécialité est mise en avant par rapport aux penseurs qui lui donnent son fond.

Cette mutation est d'abord une nécessité pour imposer un courant de pensée dans l'explosion de pensée qui a lieu alors. L'individu, seul, publiant ses idées, ne peut pas les faire valoir en dehors d'un mouvement plus vaste, et ce mouvement plus vaste, où sont cooptés éventuellement d'autres penseurs, met en relief cet individu, mais lui prend aussi une partie de la signature. On a donc une

construction qui devient un courant de pensée, la plupart du temps avec un nom propre, avec plusieurs individus signataires, ce qui donne du poids et du possible, qui se propulse et se protège ainsi, mais se scinde aussi du monde, se calfeutre dans une spécialité, et parfois même se scinde en soi-même : là où il y avait une pensée, avec un auteur, on a rapidement une spécialité, puis, sur le mode de la reproduction de la paramécie, deux ou plusieurs spécialités. Par rapport à l'époque de la téléologie moderne, courant de pensée dont tous les auteurs sont anonymes, cette montée des « ismes » apparaît comme une phase transitoire.

La première critique du « isme » d'ailleurs revient aux situationnistes, appuyés sur Marx, qui était beaucoup moins soucieux de ce développement de l'idéologie ; le communisme qu'il revendiquait participe lui-même de cette extension de l'idéologie. Cette réflexion, de Marx aux situationnistes, est donc discontinue, et elle accompagne simplement un phénomène qui s'amplifie. Il s'agit de la dissolution de l'individu dans la conscience de soi. Depuis, la critique du « isme » est restée sans réponse – tout le monde l'approuve, depuis que les situationnistes rejetaient avec la dernière vigueur, passablement respectée, tout « situationnisme » –, les « ismes » progressent moins vite. Les « ismes », cependant, sont aussi rétroactifs : kantianisme, hégélianisme, darwinisme, fourié-risme puis marxisme, sont des transformations d'une pensée individuelle en courant de pensée. Il y a une tentation et une facilité à parler en « ismes » que les siècles précédents n'avaient pas connues. L'irradiation des pensées individuelles publiques, leur discussion et les absences de décision qu'elles ont souvent permises, sont encore l'expression de cette aliénation qui rend plus aisées les dénominations de courants de pensée en courants idéologiques.

Au début du XXe siècle, les courants de pensée naissants, mais aussi ceux qui disparaissent, ne sont donc plus indissociablement liés à un individu, mais à des petits groupes qui restituent la hiérarchie de la cooptation. Dans ces petits groupes, cependant, les individus sont loin d'être égaux : il y a généralement un chef. Cela se manifeste à travers deux modes de fonctionnement, qui se rejoignent d'ailleurs en de nombreux points : l'un est le caudillisme, terme un peu fort, mais qui indique bien et la structure, et l'époque ; l'autre est le vedettariat, qui doublonne et déstructure déjà le caudillisme. Le représentant caricatural du caudillisme est Freud, le représentant caricatural du vedettariat est Einstein.

Le caudillo est celui qui dirige, domine, exclut, et lance les nouvelles orientations de son courant de pensée : à Freud, il faut ajouter Breton, et à un degré moindre Lénine (qui a été beaucoup plus proche d'un caudillo politique ; mais qui par là justement est devenu une autorité, peu contestée, et pourtant moins unanime du marxisme que Freud de la psychanalyse). C'est le gardien de la pharmacie à concepts et c'est l'artisan de l'atelier de la spécialisation. Les courants de pensée dont on peut aisément dire qu'ils en ont été les chefs sont plutôt des courants de pensée en formation, qui ont besoin de s'affirmer, d'afficher cohésion et sérieux, scientisme même.

A un degré moindre, Husserl a été le caudillo de la néophénoménologie, et Russell celui de la néophilosophie analytique. Le degré moindre provient de ce que, l'un et l'autre, ont été doublés par des vedettes de la spécialité, respectivement Heidegger et Wittgenstein. Beaucoup de parallèles sont possibles entre Heidegger et Wittgenstein, notamment leur incapacité profonde à répondre aux critiques, mais aussi leur incapacité à organiser, à construire, à rassembler et à développer un

courant de pensée. Ce sont des théoriciens, pas des organisateurs, comme pouvaient aussi l'être Husserl ou Russell, moins marquants en tant que théoriciens. Le caudillo de courant de pensée n'est pas seulement un théoricien fondateur, mais un organisateur de chapelle, et un propagandiste.

Avec Einstein, la figure de la vedette éclabousse et déborde la spécialité dont il est issu. Elle exonère de connaître la spécialité et l'auteur, et l'on trouve d'ailleurs ces tendances avec Heidegger et Wittgenstein, à un degré nettement moindre. Avec Einstein, le contenu du discours est remplacé par une icône qui est censée la synthétiser, dans un de ces curieux raccourcis dont l'aliénation ne nous a pas encore rassasiés. Il faut remarquer que la starisation, dont Einstein est l'archétype dans les spécialités du savoir intellectuel, est un phénomène de la seconde moitié du XXe siècle, qu'elle est rétroactive – Freud, par exemple, a connu dans cette même moitié du siècle une célébrité de même nature quoique pas tout à fait de même envergure – et qu'elle porte bien au-delà des spécialités d'origine.

Le fulgurant essor du marxisme depuis la révolution russe, et sa chute encore plus rapide, pendant la révolution iranienne, ont fait oublier que les façons de constituer, de présenter, et de développer des courants de pensée au début du XXe siècle n'ont pas été seulement universitaires, mais étaient liées aussi à l'alignement sur cette idéologie aujourd'hui largement en ruine. Les principaux courants de pensée ont d'ailleurs dû se définir par rapport au marxisme, que ce soit la physique ou les mathématiques, la psychanalyse ou la pseudo-philosophie analytique, la néophénoménologie ou le dadaïsme. Le modèle du chef, l'engagement actif, les décisions collégiales des happy few qui constituent une avant-garde ont également débouché sur ces cultes de la personnalité qui sont les embryons grossiers de la starisation, et dont le marxisme a été une sorte de modèle pendant tout le siècle. Et la starisation d'un Einstein, plus proche de celle d'un Che Guevara que de celle d'un acteur de cinéma américain de l'an 2000, appartient elle aussi déjà à un mode de présenter et de dissimuler la connaissance qui, périmé aujourd'hui, n'en est pas moins constitutif de ce qui a remplacé ces petites écoles de pensée dont l'unité était déjà moins formalisée que dans l'Université ou dans le Parti.

4. Au début du XXe siècle, l'Université est donc bien le lieu où se forme la pensée dominante. Ce moment de son essor maximal, où son autorité n'est pas encore en cause, est aussi un moment de crise larvée : l'autorité des philosophes est mise en cause par les physiciens, et les physiciens vont donc devoir répondre aux questions sur le monde ; l'explosion démographique se manifeste déjà par une explosion des spécialités, par de nombreuses usurpations au titre de la science, et par un début de recherche angoissée d'une impossible interdisciplinarité ; enfin, si le prestige de l'Université est intact dans le monde, son utilité est aussi mise en cause. Les gestionnaires ne savent plus pourquoi il faut employer un réceptacle de pensée séparée, et quel rôle de réduction et de vulgarisation l'Université joue face aux idées de la rue. La courte période où, dépositaire de la connaissance et du sens de l'humanité, l'Université avait la prérogative de définir ses propres buts touche à sa fin : elle va bientôt devenir ce qu'elle est aujourd'hui, un centre de formation pour hauts serviteurs de l'Etat et futurs gestionnaires de la marchandise. Dans l'organisation du discours dominant, aujourd'hui dévolu à l'information dominante, l'Université ne va plus être, après la dissolution de l'Université allemande, qu'une de ces caisses de résonance que, sous les rois, on appelait une chambre d'enregistrement.

7. Une typologie par rapport à la connaissance

Pour comprendre comment les courants de pensée s'installent dans la société humaine, une typologie peut être d'un bon secours, et en voici une qui est très sommaire, ce qui lui permet de couvrir tout le dernier siècle : en haut de l'échelle, ou de la hiérarchie, il y a le spécialiste ; il faut noter que c'est parmi les spécialistes que jaillissent la plupart des « idées » destinées à se répandre à tous, quoique pas toutes, c'est-à-dire les associations de pensée séparées et inédites. Entre l'idée, telle qu'elle est accréditée dans notre société, et l'idée de la téléologie moderne, par exemple, il y a autant de différence qu'entre deux dimensions et trois : à l'idée du spécialiste, il manque l'incarnation et l'histoire, la vie et la mort, la passion que, chez les spécialistes, on confond souvent avec le fétichisme. Le groupe des spécialistes générateur et validateur des idées dominantes, cependant, est un groupe très peu nombreux, et quoique sa progression démographique n'a pas été moindre, depuis un siècle, que celle de l'ensemble de la population, ses effectifs restent insignifiants. Ce qui a changé pour ce groupe-là, c'est essentiellement qu'il s'est fractionné : il y a eu un émiettement, une multiplication de spécialités avec, pour corollaire, une perte de recul, une absence manifeste de vue d'ensemble, une incapacité grandissante à parler du monde, et même, tout au contraire du projet initial des sciences exactes, à en connaître la nature. La surface du savoir des spécialistes s'est considérablement développée, mais sans qu'il s'approfondisse. Les spécialistes constituent une somme de petits enclos juxtaposés, avec assez peu de relations horizontales. Le nombre de leurs spécialités leur pose des problèmes considérables : ils ne les connaissent plus toutes, ne savent pas lesquelles ont été validées en tant que spécialités et pourquoi, et surtout, ils ne savent plus comment les idées et les conceptions des différentes autres spécialités sont confrontées aux leurs. Depuis que même l'histoire est une spécialité, le rapport de leur spécialité à l'histoire est perdu, pour tous les spécialistes, y compris ceux qui sont appelés « historiens ».

Les spécialistes, dont la langue de bois officielle prône et promeut avec une belle régularité l'interdisciplinarité, sont assez sur la défensive. Cela provient de ce que la distance de chaque spécialité au tout s'est accrue considérablement : la multiplication des spécialités est justement un corollaire de cette perte de capacité à juger le tout du point de vue de la spécialité. En d'autres termes, cela veut dire que les spécialistes passent un temps proportionnel moindre dans leur spécialité. Dans la plus grande part des aspects de leur existence, mais aussi face aux autres spécialités, ils sont désormais dilettantes ou ignares. C'est une caractéristique intéressante de l'aliénation depuis un siècle : un spécialiste est plus souvent ignare ou dilettante que spécialiste. Le moment où il s'avère spécialiste est lui-même un moment spécialisé, si l'on peut dire.

Il faut remarquer, en passant, que de pointer ainsi les spécialistes en haut de cette échelle, n'aurait sans doute pas été le cas en 1900. En haut de l'échelle, on aurait essayé d'établir le trône des penseurs universels, qui déjà n'existaient plus qu'en mémoire. Même s'il est difficile de se faire une image rétrospective, le spécialiste semble alors avoir été assez méprisé. C'est quelqu'un qui se cantonne et donc se ferme à de nombreux autres savoirs ; et il construit son autorité intellectuelle sur l'approfondissement d'une petite partie du savoir, donc de quelque chose qui a plus de chances d'être petit que grand. C'est probablement pourquoi l'attitude principale du spécialiste, en dehors de la précision et de l'érudition du savoir, a été l'humilité. Mais le XXe siècle a vu de très nombreuses spécialités se croire

la spécialité centrale de la connaissance, et quelques présumées connaissances universelles déchoir en spécialités. De sorte que l'humilité du spécialiste, quand elle se montre encore, est le plus souvent l'hypocrisie du spécialiste.

Le groupe qui a le plus progressé, aussi bien en proportion du nombre d'humains qu'en importance qualitative dans le mouvement de l'humanité, est celui des dilettantes (ou semi-lettrés). En effet, si cette typologie avait été établie au début du XXe siècle, le dilettante n'aurait pas existé en tant que catégorie indépendante, entre les deux grands extrêmes que sont les spécialistes et les ignares. Ce groupe médian dans la hiérarchie du savoir se recrute dans toutes les « couches sociales ». Alors qu'il y a cent ans il correspondait à un degré dans l'éducation, il est aujourd'hui déterminé par un savoir non professionnel bien plus que sous-spécialiste (par sous-spécialiste j'entends la couche juste en dessous du spécialiste, par exemple l'enseignant qui n'est pas, comme on dit en France, un chercheur ; souvent d'ailleurs, l'enseignant, qui est un dilettante supérieur est considéré et se considère lui-même, par l'autorité intellectuelle qui lui est prêtée dans ce contexte intellectuel peu rigoureux, comme un spécialiste). Or, si le dilettante, il y a cent ans, pouvait être l'homme de pouvoir éclairé, qui se sait en marge du savoir, et qui peut le promouvoir ou le protéger indirectement, c'est chez les dilettantes que se recrutent aujourd'hui les maîtres, les commanditaires et les propagateurs des spécialistes. Si le dilettante avait, autrefois, un pouvoir social, il n'en réclamait aucun dans la connaissance ; aujourd'hui, le dilettante est devenu un spécialiste de la médiation, ce qui lui donne un grand pouvoir dans la connaissance ; en tant qu'individu isolé, il a peu de pouvoir exécutif, mais en tant que groupe d'individus agglomérés, il a presque tout le pouvoir d'opinion. On reconnaîtra, à travers cette description de l'influence du dilettantisme sur le spécialiste, l'accroissement permanent de l'importance de la diffusion de ce que dit le spécialiste. C'est l'information dominante, gérée et manœuvrée par les dilettantes des spécialités dont elle traite, qui est le creuset de cette ingérence devenue habituelle, des impératifs des dilettantes dans ceux des spécialistes.

Mais le groupe des dilettantes est bien plus large et plus diversifié que la couche supérieure des sous-spécialistes. Ceux dont une spécialité est le hobby, ou qui ont simplement une connaissance générale des grands principes ou des résultats clés d'une spécialité, peuvent être considérés comme constituants la couche basse des dilettantes de cette spécialité. L'éclectisme de ce groupe est donc grand, car il contient aussi les professionnels subalternes. Les médecins généralistes sont des dilettantes face aux développements théoriques de la médecine ; de même les mécaniciens automobiles ne sont pas de véritables spécialistes de la mécanique, même s'ils apparaissent, par une assez triviale usurpation d'autorité intellectuelle, comme spécialistes auprès des ignares. Cette usurpation est d'ailleurs très fréquente entre couches de dilettantes : on dit, par exemple, que si on réunit trois Français, l'un d'entre eux devient l'expert en vin des deux autres ; on retrouve le même phénomène dans divers sports, où par exemple le meilleur joueur d'échecs d'un cercle local passera pour un spécialiste.

Evidemment, on n'est pas non plus dilettante à plein-temps, à l'inverse de ce que pouvait encore prétendre un dandy de l'époque victorienne. Le dilettante est un intermittent. Mais ce statut typologique se réfère à une spécialité. Le dilettante est celui qui dispose d'un savoir vulgarisé, souvent faux, rarement à jour, approximatif, superficiel avec peut-être quelques saillies mal reliées au reste de la spécialité. Le dilettante est au savoir ce que la middleclass est à la société : une ostentation de savoir, appliquée à dissimuler des lacunes ; mais aussi une spécialité traduite en langage universel.

C’est chez les dilettantes que se fabrique aujourd’hui la novlangue des spécialités, même anciennes, parce que cette langue permet de transcender les enclos des spécialistes. Les vulgarisateurs et les publicitaires sont les spécialistes de la langue des dilettantes. Ils ont été, depuis peu, rejoints dans cette expertise par les journalistes spécialisés, puis par les autres informateurs salariés.

Ce déplacement de la langue est très parlant, justement. Au début du XXe siècle, c’étaient encore les spécialistes qui, du fait de leurs inventions, importaient des mots nouveaux, repris alors par les dilettantes et les ignares, convaincus et séduits. Aujourd’hui, le vocabulaire des spécialistes se construit autour de sa médiatisation possible, c’est-à-dire que c’est d’abord aux dilettantes (et à leur idée de ce qui convient aux ignares) qu’un mot est soumis par les spécialistes. Si bien que les spécialistes anticipent aujourd’hui ce déplacement d’autorité intellectuelle, non seulement en donnant à leurs nouvelles idées des noms qu’ils espèrent s’intégrer harmonieusement dans le langage dilettante (big bang est l’archétype de cette démarche), mais ils commencent maintenant à chercher des objets de recherche propices à « marketer ».

Le dernier groupe est le groupe des ignares. Tous, même les spécialistes, font partie de ce groupe, sur la plupart des spécialités. Mais les ignares purs, qui ne peuvent même pas revendiquer d’être dilettantes sur un seul sujet de spécialiste, sont certainement encore la majorité des humains, en tenant compte d’une hiérarchie et d’un sens qui est le sens de la pensée dominante. Il faut là penser aux bidonvilles de Calcutta, aux rizières du Zhejiang, et à tous les adolescents qui n’ont pas appris de spécialité à l’école, et qui n’en ont pas encore acquis dans la vie.

Cette typologie très simple permet surtout d’examiner des modes de diffusion des courants de pensée. Dans les idées publiques du XXe siècle, à la disposition de tous, il y a, selon cette typologie, trois types de ce que l’ennemi appelle des idées : celles qui restent des associations de pensée connues des seuls spécialistes ; celles qui sont connues par les dilettantes ; et celles qui sont connues par les ignares. Cette hiérarchie est principalement descendante, même s’il y a quelques exceptions, et que le siècle qui commence promet d’en connaître beaucoup au point que cette typologie ne devrait plus garder sa pertinence très longtemps.

L’une des principales modifications du siècle, en effet, a eu lieu dans la hiérarchie même de la diffusion des idées. Il y a cent ans, une idée s’infiltrait chez les dilettantes après avoir été admise par l’ensemble des spécialistes (pas par chacun des spécialistes, mais par cette couche en entier) ; puis, lorsque les dilettantes étaient suffisamment imprégnés, l’idée pouvait dégouliner par là sur la vaste couche des ignares. Aujourd’hui, la diffusion a pris le pas sur l’idée elle-même, c’est-à-dire que ce qui compte est la communication, le contenu sert de support de séduction et d’intention, ce qui veut dire que le besoin de communication détermine et formate des contenus. Les dilettantes sont les diffuseurs de ce type d’idées, et on assiste de plus en plus à la définition et au développement de telles associations de pensée d’abord chez les dilettantes, avant même leur popularisation chez les spécialistes, qui se comportent alors comme les fournisseurs des dilettantes : on leur soumet un cahier des charges, un catalogue de contraintes par exemple publicitaires, et c’est en fonction de tels commandements que les spécialistes cherchent. Les spécialistes valident et donnent du contenu aux associations de pensée propices aux dilettantes.

Ce système de diffusion typiquement middleclass est entré en conflit avec l'ancien système qui protégeait les « sciences », et qui était étonnamment élitaire. Chez les spécialistes, en effet, la validité d'une idée continue de dépendre de la cooptation. La cooptation, qui est un système archaïque et corporatiste, ne peut faire valoir son seul avantage – l'examen impartial d'une idée par des pairs, eux-mêmes hautement compétents – qu'en présupposant l'intégrité des pairs en question. Or si cette intégrité était peu douteuse à l'époque enthousiaste où le spécialiste des sciences exactes se comportait en bienfaiteur désintéressé de l'humanité, elle n'a évidemment plus aucune raison d'être aujourd'hui, où la hiérarchie et la concurrence entre les spécialistes sont justement exacerbées par les exigences impératives de l'information dominante, car la main dans laquelle mangent les spécialistes et leurs employeurs directs, souvent serviteurs de l'Etat ou des grandes entreprises privées, est l'information dominante : tu passes à la télévision, tu manges, tu ne passes pas, tu sautes. Copinages, concurrence, influences et peut-être corruption, sont déjà fortement implantés dans le système de la cooptation qui reste une validation nécessaire, mais devenue simple signe extérieur d'autorité intellectuelle, un peu comme les décorations honorifiques de l'Etat, la Légion d'honneur par exemple, qui n'a plus rien à voir avec l'honneur. Si la véritable autorité intellectuelle est de plus en plus détenue par l'information dominante, donc par des dilettantes, les aréopages de spécialistes restent encore une caution officielle nécessaire, publiquement, à ce qui, effectivement, n'a plus pour but, depuis longtemps, le bien désintéressé de l'humanité, parce que les ignares, justement, en croyant à ces autorités de parade, ignorent le cheminement de la validation.

Le rôle des ignares s'est également modifié. Si une association de pensée de spécialiste devenait lieu commun, c'est-à-dire pensée d'ignare, après un périple d'un temps variable mais mesurable – par exemple l'idée que la Terre est ronde –, c'était seulement comme une preuve supplémentaire que l'idée était vraie, et que le monde de cette idée était suffisamment conséquent pour modifier un de ses paradigmes. Aujourd'hui, les ignares ont un rôle consultatif, beaucoup plus important, parce que leur opinion est requise en pratique d'échange marchand. C'est-à-dire qu'on demande à une « idée » dominante d'être validée par la consommation des ignares. Aujourd'hui la langue traduit bien cette médiation mercantile quand on « achète une idée », ou quand on « achète le point ». Cette preuve par l'ignorance modifie aussi la structure de la connaissance : les dilettantes doivent soumettre les nouvelles pensées, de sorte à ce que les ignares les « achètent ». Il se construit là de complexes médiations qui peuvent et même doivent souvent se passer de spécialistes, à moins de considérer comme spécialistes les dilettantes qui instillent ces types d'associations de pensée. Aussi, la pensée ignare, pendant le courant du XXe siècle, a eu tendance à n'être plus un résultat grossier de la pensée spécialiste, filtrée par la pensée dilettante, mais à se passer de la pensée spécialiste, et à entrer dans un rapport marchand avec la pensée dilettante. Cette évolution provient de l'autonomisation de la pensée dilettante depuis le début du XXe siècle.

Le rapport de la pensée dilettante à la pensée ignare n'est aujourd'hui pas uniquement, mais principalement marchand. Mais ce n'est là qu'un retour du rapport entre la pensée spécialiste et la pensée dilettante, qui est lui aussi principalement marchand. Ce phénomène, qui donne à la pensée dilettante une importance si étonnante, et qui montre celle-ci comme d'abord une pensée marchande, est le résultat de cette fuite de la pensée qui avait déjà cours lorsque les prêtres avaient tenté d'isoler la pensée. La pensée dilettante est devenue le représentant du monde marchand dans la connaissance. Mais elle est aussi la représentante de l'évasion du tabou de la question centrale.

En tant que principale médiation de la connaissance, la pensée dilettante est aussi une double critique implicite, celle de la spécialisation et de l'ignorance.

8. Plaidoyer pour une pensée dilettante revendiquée

C'est au début du XXe siècle que la progression apparemment infinie de la pensée consciento-centrique, scientifique, spécialisée, commence à rencontrer ces premières difficultés. C'est d'abord son éclatement, en autant de spécialités-fiefs, et la perte de contrôle théorique de la totalité, et même de la vue d'ensemble, qui apparaissent alors comme des périphénomènes auxquels il faut trouver des solutions, mais qui ne mettent pas encore en cause les principes cartésiens qui ont permis la marche triomphale de cette exaltation de la connaissance.

Depuis Descartes, en effet, c'est la certitude qui est recherchée et qui apparaît comme le critère de la vraie connaissance, de la science. Or le début du XXe siècle projette déjà une telle avalanche de pensée non maîtrisée que la science, comme émanation de la conscience et de la raison, ne paraît plus seulement le poste avancé d'une humanité éclairée dans le grand désert à défricher, mais comme l'îlot borné de la conservation qui surnage dans une défensive intransigeante. Les modalités de la certitude et de la science ne tiennent nulle part, face aux rigoureuses vérifications qu'elles ont elles-mêmes mises en place. La certitude affichée, depuis Descartes jusqu'à Einstein, n'est qu'une certitude jusqu'à un certain point, relative donc, arbitraire évidemment, soit constituée dans un petit vase clos, comme les mathématiques ou la logique, mais dont les présupposés sont eux-mêmes arbitraires et loin de toute certitude, soit tributaire d'un voile, le croire, ce qui revient au même. La faillite de la certitude est cependant âprement niée, parce que les spécialistes ont construit l'organisation même de la spécialité sur la science, et la science sur la certitude. C'est donc une certitude mensongère sur laquelle se dressent, encore aujourd'hui, toutes les prétendues sciences.

A la faillite de la vue d'ensemble et de la certitude scientifique, il faut ajouter comme un complément inévitable l'incapacité de voir les progrès de l'aliénation. D'abord, les spécialistes ne peuvent pas encore reconnaître que c'est l'aliénation qui s'est emparée du progrès, leur ancien fétiche. Ensuite, l'aliénation est le contraire de la pensée rationnelle et scientifique, en ce sens qu'elle ne se laisse pas enfermer dans une élucidation en règles ou en lois, et qu'elle est, s'il en est une, la seule inter-disciplinarité, qui se manifeste dans chacune des spécialités comme la limite de cette spécialité, mais comme une limite qui lui serait extérieure, donc hors sujet, comme disent les spécialistes et les fats.

Le principal problème que pose cette cécité systématique des méthodes scientifiques est que la nouveauté du monde leur échappe sûrement, et que la nouveauté de leurs propres découvertes n'est au mieux, quand elle est pertinente dans une vision plus large que leur spécialité ne saurait embrasser, que la métaphore d'une nouveauté du monde, non repérée. Les spécialités n'ont qu'une façon de prospérer : se défendre du mouvement de la pensée générale, se calfeutrer contre les brusques tempêtes d'irrationnel, se recroqueviller face à la générosité de l'époque.

Il ne semble pas nécessaire de faire une critique de l'ignorance, celle-ci ayant de tout temps été proscrite comme une grande faiblesse. Mais le siècle dernier a commencé un timide renversement de cette tendance. La forte poussée d'aliénation est là aussi la cause d'une attitude aussi paradoxale. Devant l'ubiquité d'une pensée qui échappe à toute conscience, l'ignorance, qui semble – mais semble seulement – similaire à la pensée sans conscience, a commencé à être revalorisée. Les théories du common sense, de la vie quotidienne, de la pensée ordinaire, fleurissent pour affirmer que ce que veulent bien concéder les ignares mérite de jouer un rôle similaire à celui du peuple souverain dans les décisions de la gestion des Etats : un rôle de validation par l'usage. Ce que croient les pauvres, et ce qu'ils achètent, apparaît finalement dans ces revalorisations comme le critère décisif de ce qui est vrai, de ce qui a de la valeur. Que cette croyance dans la pensée ignare comme dernière instance entraîne chaque jour les manipulations les plus sordides n'est pas à démontrer, depuis que les manipulations des marchands, des politiciens, et des informateurs sont devenues notoirement ordinaires. Dans cette pensée distordue de l'écrasante majorité résignée, il y a évidemment une dernière instance, fort valable, pour le parti de la conservation. Mais pour ceux qui ne se sont pas résignés à un monde où les plus pauvres s'expriment d'un mouvement de tête dans les choix qui leur sont imposés, la critique de l'ignorance reste une urgence. Et ce n'est pas l'égale critique de la science, spécialisée, qui pourra revaloriser la pensée des ignares que nous sommes tous, sur tant de terrains, en tant d'occurrences.

Si donc la science est honteuse, et l'ignorance aussi, la zone vague et mobile entre les deux n'est pas plus glorieuse. Approximative et lacunaire, la pensée dilettante est apparue comme une marotte, et s'est développée comme tentative d'accéder à une connaissance spécialisée qui a échoué. Mais son intimité avec la pensée ouverte, celle qui échappe aux cloisonnements hypostasiés dont l'Université est un résultat, lui donne justement cette proximité à la totalité dont la pensée spécialisée s'est écartée au cours du XXe siècle.

Certes, il s'agit là plutôt d'un parallélisme que d'une véritable convergence avec la pensée aliénée, mais cette convergence embrasse déjà ce qui a échappé aux spécialistes. C'est aussi pourquoi la pensée dilettante s'est affirmée progressivement comme une pensée marchande, marquée par les coutumes et les règles de la communication aliénée : elle privilégie le slogan à la phrase, la souplesse du service à la franchise du débat, la multiplicité des influences simultanées à l'approfondissement d'un point de vue. Si elle tient son discours du discours cartésien dominant, sa pensée suit les irrationnelles courbures du vaste mouvement de l'inconscient.

La dominante marchande de la pensée dilettante n'est que le résultat de la défense farouche et intransigeante du conscientocentrisme et de l'influence de la pensée sans maîtres. C'est parce que la rationalité moderne a conduit au développement marchand que le dilettantisme le plus généralisé épouse comme principes des comportements marchands. Or la critique de la pensée marchande qui ne peut ni s'appuyer sur la spécialisation, sauf comme auxiliaire occasionnel peu sûr, ni sur l'ignorance, sauf comme pensée encore en cours de formation, est également une pensée dilettante. Car seule une pensée dilettante, non spécialisée, semble aujourd'hui en mesure de formuler consciemment ce que le monde révèle d'inconscient. Seule la pensée dilettante patine avec le plaisir et l'absence de culpabilité indispensables à la compréhension critique de la séparation, dans

l'inconscient. Car le travail de conservation de la pensée spécialisée inclut une culpabilisation de l'ignorance qui, dans sa vision binaire de la connaissance, inclut le dilettantisme.

La critique de la pensée spécialisée ne peut donc être que dilettante, dans la théorie (elle peut être ignare dans la pratique). Et cette critique est devenue nécessaire pour deux raisons. La première est la perte de la totalité. Depuis que la connaissance est séparée de son projet d'ensemble, depuis que le projet du genre humain n'est plus envisagé dans la connaissance, c'est comme un voile d'ignorance qui s'est abattu sur l'humanité en entier. C'est d'abord un rétrécissement de perspective qui n'offre plus pour horizon qu'une connaissance limitée par toutes les autres ; c'est ensuite une vanité de la connaissance qui oublie sa place et son rôle dans l'histoire en s'absolutisant ; c'est, en conséquence, une perte de l'historicité de la connaissance, qui prétend même développer une histoire indépendante, bientôt imitée par chacune de ses spécialités. La perte de la totalité dans la connaissance spécialisée est ainsi une défense, et une éternisation de la société en place ; c'est là le conservatisme du morcellement, et l'autosatisfaction du phénomène du réseau, qui est une représentation devenue courante de l'émiettement qui ne voit plus l'ensemble, mais qui le suppose immobile et éternel, dans une mobilité qui n'est en vérité qu'un surplace qui s'ignore. D'emblée, on admet ne pouvoir connaître qu'une division, on abandonne le tout pris comme un donné, et on avalise les conditions de ce donné. Par rapport à l'humanité, une telle acceptation signifie que l'organisation sociale, par exemple, n'est plus en cause, puisqu'on ne voit plus la société comme un tout et qu'en acceptant et refusant ses parties, on accepte sans discuter ce tout.

La deuxième raison de la critique de la pensée spécialisée est également une de ses vertus conservatrices inconscientes. C'est le principe cartésien de la certitude – Descartes a été le plus radical des anti-sceptiques – qui présuppose une base ferme et solide à la pensée. Toute la pensée qui se veut scientifique est construite sur l'intangibilité de ses présupposés, ou postulats, ou axiomes. Et cette intangibilité est construite sur les vérifications des spécialistes, non vérifiables par tous ceux qui ne sont pas spécialistes – la spécialisation n'est justement que cette vérification qui va au-delà de la vérification possible des non-spécialistes. Mais toute « science » n'est elle-même qu'une hypothèse, basée sur des hypothèses à vérification relative. On peut le dire autrement : il n'y a pas de science, il n'y a pas de certitude, au-delà du très relatif 2 + 2 = 4, dans la connaissance. La spécialisation est la volonté de dissimuler cette relativité, et le fait que toute connaissance n'est jamais qu'hypothétique. Contrairement à l'attitude cartésienne qui ne suscite des doutes que pour aboutir à des certitudes, le dilettantisme revendiqué doit douter systématiquement de toutes les certitudes, pour montrer qu'aucune n'est apte à dépasser définitivement son statut d'hypothèse.

Le dilettantisme revendiqué est donc un point de vue qui part de la totalité, et qui tente d'y retourner en critiquant la spécialisation séparatrice et en ignorant à la fois la certitude et le doute. Un tel programme est cependant fort problématique. La totalité, d'abord, est un point de vue d'une grande difficulté pour des pensées individuelles, des consciences, qui sont justement des particularités, des déterminations de la pensée la plus générale qu'est la totalité. La définition même de la totalité ne pose pas de problèmes, même pour les ignares (à cela près qu'une confusion presque systématique, bien représentative de l'époque qui va du début du XXe au début du XXIe siècle, fait qu'on comprend par totalité non le tout, mais le total des choses, ce qui est une réduction quantitative rédhibitoire pour la compréhension de la totalité). Mais la détermination du contenu de la totalité est

extrêmement compliquée, parce que la totalité elle-même ne déroule pas, malgré les efforts de Hegel, son propre contenu, et qu'il faut donc le deviner et, plus raisonnablement, l'interpréter. Il est sans doute loisible de se servir d'outils cognitifs a priori, mais ensuite ces a priori doivent être fondés, ce que Kant avait refusé de faire, malgré un long développement pour tenter de les décrire. Devant la difficulté de la raison et de la conscience à s'emparer du concept de totalité, sa plus convaincante exégèse est revenue aux prêtres, et aux défenseurs de l'infini. Et les philosophes ont fort peu contredit ce diktat du croire sur la totalité, à l'exception d'une minorité de ces athées dont Marx a été un des plus notoires, qui voulurent à la fois revendiquer la totalité et une critique de la religion, voire même de la pensée séparée. Malgré ces rares efforts anticipateurs d'une pensée dilettante revendiquée, la totalité a été le plus souvent assimilée à la religion. Un autre abus qui participe de la difficulté de l'usage du terme reste l'emploi de la totalité pour ce qui est une « totalité partielle », qui est une contradiction dans les termes, comme la totalité du quotidien, ou la totalité de l'économie : il n'y a bien sûr qu'une seule totalité.

Un tel dilettantisme ne peut pas non plus se vouloir suppression de toute spécialisation. Il ne s'agit pas de résumer ou de réduire les savoirs spécialisés. Il faudrait déjà connaître une spécialité, aussi bien qu'un spécialiste, pour savoir ce qui lui est indispensable, et comment la réduire. Mais c'est le statut d'autorité intellectuelle de la spécialité qui devrait être relativisé. Devant une assemblée générale de l'humanité, les spécialistes, quelle que soit leur spécialité, sont des commis. Dans une situation de débat ouvert, de révolution, le généraliste n'est pas, comme dans la médecine, celui qui n'a qu'un début de savoir, mais le coordinateur de tous les savoirs approfondis. S'il y a une échelle de l'intérêt, le spécialiste devrait se trouver au dernier rang, privé de la possibilité de transformer son savoir en pouvoir. Le spécialiste est le détenteur d'une excroissance du possible, mais dans l'assemblée générale, chacun, y compris cet exilé du cœur du monde, peut devenir un généraliste, c'est-à-dire quelqu'un qui est capable de considérer le point de vue de la totalité.

Une des nécessités principales qui appellent aujourd'hui une pensée dilettante est ainsi le besoin de situer les différents compartiments de pensée séparée par rapport au but le plus général de l'humanité. Il s'agit d'investir les spécialités avec un regard de commissaire de l'assemblée à venir. Cette démarche est particulièrement délicate tant qu'elle s'effectue contre la résistance des spécialistes. L'affaire Sokal-Bricmont avait assez bien montré le conservatisme de ces commis qui se croient des barons. Ces « scientifiques » avaient estimé que des « philosophes » avaient utilisé, à mauvais escient, dans le but de faire étalage d'un savoir qu'ils n'avaient pas, des termes de leur spécialité scientifique. Mais le fait n'était pas tant dans la condamnation, tout à fait justifiée, du petit pillage frimeur des pseudo-philosophes, mais dans l'interdit implicite prononcé par les spécialistes sur l'usage non spécialiste de leur savoir ; et cela avec une virulence indignée de moraliste. Une pensée dilettante ne pourra jamais utiliser les fruits d'une pensée spécialiste dans des termes qui conviennent aux spécialistes de cette pensée, ne serait-ce que parce qu'une des finalités de chaque spécialité, et donc du discours et du vocabulaire qu'elle forge, est la conservation de la spécialité, ce qui s'oppose radicalement à la finalité dilettante. Aussi, l'évaluation même des spécialités les unes par rapport aux autres s'avère un travail de Sisyphe. Le début du XXe siècle d'ailleurs a vu éclore ce type d'évaluations, notamment avec l'apparition de « philosophies des sciences », où des scientifiques prenaient le recul pour évaluer la progression des spécialités dont ils étaient issus, avec pour seul résultat acceptable par le conservatisme scientiste et spécialiste de devenir à leur tour

une spécialité. L'affaire Sokal et Bricmont a été l'occasion pour les spécialistes de confirmer la hiérarchie conservatrice des valeurs entre spécialistes et dilettantes.

Ignorer la certitude et le doute est une tâche encore plus herculéenne que de ramener la spécialisation à son rôle subalterne. C'est de prononcer enfin la faillite de la science qui serait le préalable de cette démarche. Encore une fois : la science n'est pas à supprimer, en tant que telle, elle est à rétablir dans la bassesse de son possible, et ce rétablissement commence par la négation de la certitude que la science affirme. La seule certitude scientifique vérifiée est dans la cohérence interne, à la spécialité, de ses règles. Dans le champ clos des mathématiques, par exemple, il serait tout à fait adéquat de parler de certitude, à condition d'ajouter relative, car la certitude mathématique est relative aux présupposés qui encadrent et définissent la spécialité. Ignorer la certitude, du point de vue de la totalité, signifie seulement ignorer la certitude absolue, ne jamais oublier qu'une certitude est une indication logique dans un système de référence, mais qui n'a pas a priori valeur de vérité applicable hors de ce système. La critique de l'hypostase, et le rappel que chaque « certitude » émise n'est jamais qu'une hypothèse, sont les armes de cette ignorance revendiquée du dilettantisme. Le doute, d'ailleurs, que ce dilettantisme convie à ignorer, est le doute de la certitude, qui pourrait bien tomber tout seul, à partir du moment où la certitude elle-même est aussi fortement relativisée et dégradée en outil de spécialiste, c'est-à-dire en élément de progression consciente dans une excroissance de pensée subalterne.

Plus positivement, la pensée dilettante revendiquée est une pensée plus libre que la pensée scientifique. Elle ne tire pas sa fertilité de ses règles, qui sont d'ailleurs moins nombreuses et moins contraignantes que celles de la science. La vérité théorique, relative, est sa seule obligation et son seul cadre logique. Son inventivité et la transversalité de son regard sont ses forces : elles lui permettent de construire, mais sans imposer, d'évaluer et de juger, mais toujours dans la perspective d'un but avoué ; elles la conduisent à valoriser la nouveauté. Elle est donc condamnée à la mobilité, et ne trouve de repos que dans la mise en cause. Il lui faut survoler, mais il lui faut constamment se défier de la justesse de son regard, car elle est d'abord sa seule instance de vérification. Aussi, pour que soit garantie la validité argumentative d'un tel dilettantisme, il lui faut de puissants garde-fous. Il lui faut d'abord renoncer à tout pouvoir séparé : tout autant que la pensée scientifique, la pensée dilettante est une hypothèse, même sans doute de manière plus manifeste encore, car son refus de l'autorité de la certitude lui garantit d'être perçue de manière critique. Comme elle ne saurait être imposée sans alors recourir à la certitude rejetée, elle se doit d'être propositionnelle plutôt qu'inconditionnelle. Du fait de la précarité de ses principes, et de l'absence d'autorité pour la soutenir, elle est condamnée à la plus grande honnêteté, c'est-à-dire à cette absence de tricherie si courante chez les intellectuels et les informateurs, qui est l'art de tromper sans mentir ; car la confiance est le seul palliatif de la faiblesse de ses référents. C'est d'ailleurs une des critiques principales de la pensée dilettante contre la pensée scientifique : la science s'est bardée de référents, beaucoup d'entre eux cooptés, mais qui ont tous été mis en cause, et dont la validité n'a plus cours que par l'ignorance de ces mises en cause. Le XXe siècle a vu commencer l'effritement de la confiance dans la science.

Le présent ouvrage est un exemple de pensée dilettante revendiquée. Plusieurs prises de position méthodologiques l'illustrent. Il y a d'abord le rapport à la totalité : point de départ du point de vue, la totalité est ensuite « oubliée » dans une prise de distance maximale, à travers une errance

subjective et apparemment arbitraire ; mais à la fin, ce sont les effets de cette dérive sur la théorie de la totalité – la téléologie moderne –, qui s'avèrent constitutifs du trajet, et l'éclairage sur une période et un monde séparé retrouve leur mise en lumière par rapport à la totalité. Il y a ensuite un survol de spécialités qui est dilettante au double sens où il ne véhicule aucune certitude, mais n'en reconnaît aucune dans les spécialités survolées ; ces spécialités ne sont pas évaluées entre elles, et comme formant une hiérarchie, mais par rapport au débat de l'humanité – le débat sur la totalité – de l'époque. Ce débat, d'ailleurs, s'avère ainsi fort complexe, puisqu'il est stratifié en deux grandes couches principales, qui sont catalysées, grâce à cette méthode : la contre-révolution française et la contre-révolution russe. Enfin, seule la pensée dilettante aujourd'hui peut mettre en évidence l'immensité des progrès de l'aliénation dans le monde, et l'effrayant mutisme à ce propos. Et seule une pensée dilettante revendiquée peut entreprendre à la fois la critique de la pensée scientifique, de l'ignorance, et du dilettantisme qui veut se faire passer pour plus qu'il n'est, comme c'est actuellement le cas de nombreux charlatans qui font carrière dans la pensée séparée et de la caste des informateurs pris ensemble et individuellement.

De la sorte, l'ensemble du discours est dilettante et revendique de l'être.

texte de 2008

I – Brève apogée de la physique

I. Une critique de la chose en soi

Il était très difficile, en 1900, de faire le constat des différents courants de pensée dominants. Le recul, contrairement à ce qu'on pourrait croire, n'a pas facilité les choses. En 1900 déjà, le volume des idées publiées déborde largement la capacité individuelle, d'autant que les outils cognitifs pour hiérarchiser les idées sont dans le cours d'une réorganisation qui aura pour résultat leur propre multiplication, bien à l'opposé de la simplification nécessaire des contenus.

Des débats académiques, qui paraissaient alors dominer, ont si bien disparu qu'on ne connaît pas aujourd'hui leurs auteurs, célébrités éphémères. Deux siècles plus tôt déjà, à l'époque de Berkeley, Saint-Simon le duc et pair, lui-même largement oublié, constatait le même phénomène par rapport à Monseigneur. Monseigneur était le nom que le monde donnait au Grand Dauphin, fils et héritier de Louis XIV. Monseigneur avait une cour propre, où avaient lieu des cabales, et où l'on se plaçait pour le siècle à venir auprès du futur roi absolu qui allait diriger le premier Etat d'Europe. Monseigneur est mort subitement, à cinquante ans, quatre années avant son père et un an après la parution des 'Principes de la connaissance humaine'. Une génération plus tard, les courtisans de Louis XV, successeur de Louis XIV et petit-fils de Monseigneur, demandaient avec candeur qui avait été ce Monseigneur, qui avait paru au centre présumé du monde, et dont ils n'avaient jamais entendu parler.

La faiblesse des comparaisons, évidemment, est qu'elles égalisent deux objets différents ; de sorte qu'il est assez simple de les invalider. Ernst Mach, par conséquent, n'est un Monseigneur de l'Université que parce que, au centre du débat des idées que cette institution générait en 1900, il est, en 2000, presque entièrement oublié et occulté. On ne trouve ses ouvrages en librairie qu'à grand-peine, et sa trace, dans les « histoires » de la philosophie du siècle écoulé est celle d'un fantôme du siècle d'avant, dont les points de vue ne sont jamais cités mais seulement évoqués, sous des formes synthétisées, elles-mêmes enrobées d'a priori idéologiques. C'est dire que Mach a déserté les horizons des dilettantes et n'est plus connu que de quelques spécialistes. En français, on se demande même comment prononcer son nom pourtant si court : mâche, comme la salade ou l'impératif de la rumination, ou bien mac, comme les souteneurs, les ordinateurs d'Apple ou l'unité de vitesse du son, dont on ignore généralement que ces Mach I, II ou III proviennent effectivement de ce physicien autrichien ? Rien de tout cela : le « ch » de Mach se prononce comme un « r » du fond de la gorge, comme dans l'interjection Ach ! souvent prêtée aux Allemands, ou dans Wach (éveillé), Shach (échecs) ou Krach (vacarme, dispute), qui ne se prononce donc ni crache ni crac, ou Bach (ruisseau), qui ne se prononce donc ni bâche ni bac. Signalons pour en finir avec le mot Mach qu'il est aussi, en allemand, l'impératif du verbe faire, et signifie donc : fais ! ce qui se marie assez bien avec le prénom, Ernst, qui lui signifie : sérieux. L'expression courante allemande « Mach ernst », « vas-y pour de bon », est une exhortation impérative à la pratique.

Le premier critère selon lequel on peut caractériser ce mathématicien et physicien est qu'il échappe effectivement à toutes les catégorisations, ce qui a été un véritable problème en son temps, puisque l'une des façons clés d'organiser la pensée a connu à cette époque un essor considérable : l'étiquetage, l'ismisme. Mach, qui fut le premier titulaire d'une chaire de philosophie des sciences inductives, s'est promené entre les étiquettes, ne manifestant de l'aversion profonde pour aucune, mais ne pouvant non plus se réduire à aucune. Il se disait certes empiriste, mais répudiait Comte : « Je me distancie nécessairement de *Comte* dans la mesure où les faits *psychologiques* me semblent être des sources de connaissance pour le moins aussi importantes que les faits physiques. »[1] Même son positivisme dissident ne paraît pas assuré, et pas seulement parce que Feyerabend le nie catégoriquement ; Mach ne semble, en effet, pas toujours partir de la réalité des faits : « Il n'existe qu'une seule sorte de constance qui enveloppe tous les autres cas qui se rencontrent sous une forme constante : la *constance de la connexion* (ou de la relation). La *substance* elle-même – la *matière – n'est pas quelque chose de constant qui serait dépourvu d'aucune condition.* »[2] Dans la dispute entre les idéalistes et les matérialistes, il a été cloué par les uns au pilori de la chapelle des autres, ce dont il écrivait : « C'est ainsi qu'en me lisant on a introduit d'autant plus aisément dans mes paroles des manières de voir convenues, ou communément admises, quitte à faire de moi un idéaliste, un adepte de Berkeley, un matérialiste même, etc. : ce dont je ne me crois pas coupable. »[3] Il affirmait d'ailleurs qu'il n'y a pas de philosophie de Mach. C'était là une liberté de pensée qui a presque entièrement disparu, en tout cas dans la pensée dominante, qu'elle soit universitaire ou satellite à celle-ci. Il y a, chez ces inclassables anguilles qui touchent à ce qui leur plaît, avec un niveau de savoir variable, les prémisses antisystémiques du dilettantisme libre : la dénonciation de leurs erreurs et de leurs fautes les renforce, alors que chez les défenseurs de systèmes, la mise en cause de la moindre pierre menace l'ensemble de l'édifice.

Comme pour Mach les sensations sont la base certaine de toute chose (« Le monde est uniquement constitué par nos sensations »), j'ai moi-même pensé débusquer là une des traces principales de l'atomisme de la pensée actuelle, que Mach a cependant lui-même attaqué, à la fin de sa vie. Mach, en effet, écrit à une époque où l'explosion des connaissances commence à inquiéter les penseurs qui perdent l'Uberblick. Il y a là une tendance à la synthèse, à l'épuration, à permettre justement de constituer un outil de vue d'ensemble, qui ne serait pas hégélien, et qui pourrait être adapté aux découvertes des sciences exactes. La recherche du périscope-microscope est aussi cette prise de conscience universitaire, au cœur des préoccupations de Mach, l'interdisciplinarité : devant la multiplication des savoirs séparés, quelle est la méthode, le « système », le point de départ qui peut les unir ? En d'autres termes : face à la sensation de l'aliénation, qui désagrège la ferme pensée consciente, il faut un point de départ sûr et solide, tout comme l'atome est un point de départ sûr et solide dans les sciences de la nature. Ce positivisme rassembleur pour conserver peut s'appliquer sans doute à Mach, tout comme l'inquiétude pour un point de vue unificateur et minimal s'applique à toute la pensée qui sépare Hegel des débats pratiques de la révolution russe. L'occultation ou le rejet de l'aliénation, la tentative de résistance à ce phénomène à travers une sorte de dictature de la raison, et même de la rationalité, qui doit pouvoir garantir, nom de Dieu, la reconquête des vastes plaines *créées* par l'aliénation, est l'un des grands dogmes non dits de cette époque, qui va jusqu'à la nôtre. La base sûre et solide est l'une des principales raisons sous-jacentes à l'ostracisme contre Hegel, dans la pensée dominante.

1. E. Mach, *L'Analyse des sensations. Le rapport du physique au psychique*
2. ibid.
3. ibid.

Alors que Mach lui-même tentait de réduire tout à des sensations et, grand pourfendeur de métaphysique par un « principe d'économie de la pensée », qui est essentiellement une critique de tout ce qui est superflu dans le domaine des idées, en particulier dans l'idéalisme qui lui était antérieur, il ne se laissait pas réduire facilement à ces catégories. En effet, les sensations ne sont pas, chez lui, des points de départ, mais des taches fluctuantes, bien plus imprécises que des points, qui bougent d'une manière qui réfléchit assez opportunément l'aliénation de son temps. Les choses ne se réduisent pas véritablement en sensations, mais en « complexes » de sensations. « Les complexes se réduisent en *éléments,* c'est-à-dire en parties constitutives que, jusqu'à ce jour, nous ne pouvons réduire à quelque chose de plus simple. »[4] Il y a donc une limite à la réduction, mais uniquement due à notre ignorance, donc fort provisoire, et si comme pour l'atome on cherche à diviser autant qu'on peut, il n'est jamais affirmé pour la sensation que c'est parce qu'on croit que cette division aboutirait à quelque chose d'insécable. Les adversaires et encore davantage les compagnons de route de Mach se sont demandé en vain de quelle nature, de quelles unités, de quelles constantes auraient donc été composés ces complexes d'éléments que Mach pensait pouvoir exprimer comme des fonctions mathématiques. Les sensations de Mach, d'ailleurs, sont aussi un composite au point de vue de l'interdisciplinarité : à une partie physique correspond une partie psychologique qui n'est pas la même chose, mais qui n'en est pas séparable. A la solidité stable de la conscience recherchée désespérément par l'atomisme de son temps, Mach semble donc avoir préféré les glissades hasardeuses dans l'inconnu. Peu de penseurs ont affiché le courage de leur curiosité pour les terrains meubles, les galeries effondrées, et l'exploration des ravins. Même si on doit considérer Mach comme une forme de synthèse du conservatisme, qui cherche une fois encore à justifier tout ce qui est là, c'est en tout cas une synthèse qui ressemble à celle de Hegel par sa hardiesse et aux obstacles qu'elle oppose, aussi bien à la compréhension qu'à la critique.

En tant que physicien – premier critique conséquent de la mécanique newtonienne, il a notamment mis en cause l'absoluité de l'espace et du temps, et Einstein, qui s'en est réclamé, a d'ailleurs nommé le troisième des principes de la relativité « principe de Mach » –, Mach a eu l'autorité intellectuelle suffisante pour que son psychologisme, tout à fait contraire à la primauté de la physique et de la matière, soit pris en considération. Il semble d'ailleurs avoir toujours voulu choquer les physiciens, en particulier en combinant des catégories qui étaient considérées comme des contraires, comme physique et psychique, ou comme causalité et téléologie (classique). L'influence de ce provocateur oublié semble sans doute bien résumée dans le quatrième de couverture d'une édition française de 'l'Analyse des sensations' : « (…) ce livre a exercé une influence considérable en physique (Einstein, Boltzmann ou Planck), en philosophie (B. Russell et son "monisme neutre", W. James et le cercle de Vienne) en psychologie (la théorie de la "forme") mais aussi en littérature (R. Musil et H. Von Hofmannsthal). »

Mais ce que n'évoque pas cette apologie, c'est ce qu'il y a de plus important dans cette pensée. Il semble en effet que c'est chez Mach que se manifeste la première mise en cause fondamentale de l'en soi, qui est une des catégories de la pensée les plus indispensables de la contre-révolution française. La chose en soi est ce qui stipule l'indépendance complète d'une chose par rapport à la pensée humaine. S'il y a une chose en soi, il y a quelque chose d'extérieur à la pensée, quelque chose d'extérieur à l'humanité. Pour Mach, la chose en soi n'est qu'une invention de Kant pour échapper à l'idée que les choses, pour être connues, dépendent de Dieu, ce qui aurait permis à Kant d'échapper au système de

4. ibid.

Berkeley. Avec ses complexes d'éléments, Mach pense pouvoir résoudre l'inconnaissable hors de Dieu, mais aussi hors de l'objectivité absolue qu'autorise la chose en soi, en le ramenant dans l'expérience.

« *Berkeley* voit les "éléments" comme s'ils résidaient en quelque façon *hors d'eux-mêmes* et dépendaient d'un inconnaissable (Dieu), voilà pourquoi *Kant,* soucieux d'apparaître comme un sobre réaliste, invente "la chose en soi" ; tandis que la conception que je défends ici croit pouvoir s'accommoder, tant sur le plan pratique que théorique, d'une dépendance *réciproque* entre les "éléments". Il me semble que dans l'interprétation de *Kant,* on a trop peu prêté attention à sa crainte, tout à fait naturelle et psychologiquement compréhensible d'être pris pour un esprit chimérique [*Phantast*]. On ne peut comprendre que de cette manière que l'homme pour lequel seuls des concepts applicables à une expérience possible n'ont de sens et de valeur, ait pu statuer qu'il y ait une chose *en soi,* sur laquelle aucune expérience n'est pensable. »[5]

Pour Kant, la chose en soi est ce qui, dans la chose, échappe à l'humanité, n'est pas connaissable ; en effet, la connaissance est le rapport humain aux choses, mais les choses existeraient indépendamment des humains, et cette part indépendante des humains dans les choses est sa part objective et forcément inconnaissable. Kant appelle phénomène le mouvement subjectif de la connaissance de la chose, c'est-à-dire que l'humain ne peut connaître d'une chose que le phénomène. Kant, cependant, marque sa différence avec Berkeley non pas par la chose en soi, comme le prétend Mach, mais par l'a priori :

« La thèse de tous les idéalistes avoués, depuis l'école d'Elée jusqu'à Berkeley, se trouve dans cette formule : "Toute connaissance par les sens et l'expérience n'est que pure apparence ; il n'y a de vérité que dans les idées de l'entendement pur et de la raison."
Le principe qui régit et détermine constamment mon idéalisme, est au contraire que "Toute connaissance des choses par simples notions intellectuelles, ou de raison pure, n'est que simple apparence, et la vérité n'est que dans l'expérience."
Si c'est précisément là le contraire de l'idéalisme proprement dit, comment donc ai-je été conduit à me servir de cette expression dans un dessein tout opposé, et comment le critique a-t-il pu le trouver partout ?
La réponse à cette question tient à ce qu'on aurait pu très facilement apercevoir par l'ensemble de l'ouvrage, si on l'avait voulu. L'espace et le temps, avec tout ce qu'ils contiennent, ne sont ni des choses, ni des propriétés en soi des choses ; elles n'appartiennent qu'à leurs phénomènes ; jusque-là je ne suis d'accord avec les idéalistes que sur un seul point. Mais eux, et surtout *Berkeley,* regardaient l'espace comme une pure représentation, qui, de même que les phénomènes qu'il comprend, ne nous serait connu, avec toutes ses déterminations, qu'au moyen de l'expérience ou de la perception. Je fais voir, au contraire, tout d'abord que l'espace (ainsi que le temps, auquel Berkeley n'a pas fait attention) avec toutes ses déterminations peut être connu de nous *a priori,* parce que l'espace, aussi bien que le temps, est en nous avant toute perception ou expérience, comme forme pure de notre sensibilité, et en rend possible toute intuition, par conséquent aussi tous les phénomènes. D'où il suit que, la vérité reposant sur des lois universelles et nécessaires, comme sur ses critères, l'expérience, chez *Berkeley,* ne peut avoir de critères de la vérité, parce que rien n'est donné par lui pour fondement *a priori* aux phénomènes qui la constituent ; d'où il suivrait qu'elle n'est qu'une vaine apparence. Suivant nous au contraire l'espace et le temps (en liaison avec des notions intellectuelles pures) prescrivent *a priori* à toute expérience possible sa loi, qui donne en même temps le critérium certain pour y distinguer la vérité de l'apparence. »[6]

> Et en note, Kant rajoute à cet endroit : « L'Idéalisme proprement dit a toujours un but mystique, et ne saurait en avoir un autre ; le mien n'a pour but que de faire comprendre la possibilité de notre connaissance *a priori* touchant des objets de l'expérience ; ce qui est un problème qui n'a pas encore été résolu jusqu'ici, pas même proposé. Par là tombe donc tout l'idéalisme hyperphysique, qui conclut toujours (comme on peut le voir déjà par Platon) de nos connaissances *a priori* (même des connaissances géométriques) à une autre intuition (l'intellectuelle), comme celle des sens, parce qu'on ne peut absolument pas concevoir que des sens doivent percevoir aussi *a priori.* »

5. ibid.
6. E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*

« (…) Qu'il me soit donc permis de l'appeler désormais, comme on l'a déjà fait plus haut, un idéalisme formel, ou mieux encore un idéalisme critique, pour le distinguer de l'idéalisme dogmatique de *Berkeley,* et de l'idéalisme sceptique de *Descartes.* »[7]

L'a priori est en effet un concept clé de la conception de Kant, et par conséquent de toute la contre-révolution française. Un examen critique de l'a priori semble d'ailleurs au cœur d'une analyse téléologique de l'idéalisme, qui semble, elle aussi, devoir trouver son cadre d'expression théorique. Kant, en tout cas, ne mentionne pas la chose en soi pour qualifier ce qui le différencie de Berkeley. Sans aucun doute, l'empirique Mach était un adversaire tranché de l'a priori, cette autre innovation kantienne qui affirme une connaissance préalable à l'expérience. J'ignore si Mach lui-même ramenait l'a priori, qui en est une condition, à la chose en soi, mais apparemment Lénine, qui pourtant n'approuve Mach en rien, pense également que la différence fondamentale entre Kant et Mach porte sur la chose en soi.

A la suite de Kant, Hegel et Marx ont admis et pris à leur compte la chose en soi. La chose en soi contient la validation de l'infini, car c'est seulement si la chose est en soi et, comme Hegel l'a montré, pour soi que la chose peut avoir pour qualité l'infini. C'est essentiellement dans la reconnaissance de l'en et pour soi que Hegel et Marx ont rejoint le conservatisme et la religion rénovée, celle qui peut, ou pas, faire l'économie de Dieu. S'il y a des choses en soi, infinies, sur lesquelles l'humanité ne peut rien, alors ces choses, quelles qu'elles soient, remplacent sans difficulté le Dieu triomphant auquel aboutissait encore Berkeley, bien avant sa décapitation par la révolution française. L'essence de la religion n'est pas dans Dieu, mais dans le croire en l'infini, et dans l'infini du croire, dont la synthèse est la chose en soi et pour soi, et dont Dieu n'est qu'une des formes possibles. Hegel, à travers un véritable catalogue de choses en soi, du concept à Dieu, en passant par toutes les catégories de sa 'Logique', a bien montré comment l'en et pour soi pouvait habiter toute abstraction, notamment la matière elle-même.

Dans la dialectique classique, l'en soi (socle passif du pour soi actif) devient le territoire de l'infini, mais aussi de l'indépendance entière et complète de la chose, du principe, de tous les « concepts » dont Hegel a tenté l'inventaire. En soi, il n'y a pas de limite, et l'en soi est libre et indifférent à ce qui est extérieur. Ce qui permet, par exemple, de croire à l'infini des nombres entiers positifs. Ceux-ci ne sont plus déterminés par leur appartenance à un monde extérieur. Si les choses ont un en soi, leur principe est interne, et le caractère illimité des nombres entiers n'est pas restreint par ce qui est hors de cette chose (les nombres entiers positifs). Dans cette façon de voir, que l'humain disparaisse ou non, la série des nombres entiers positifs continue. Dans toute autre façon de voir, les nombres entiers positifs sont un outil humain ou une fiction humaine, dont la limite la plus éloignée imaginable est l'humanité. Leur « infini » n'est donc qu'une hypothèse de travail, relative à un cadre particulier, celui des nombres entiers. Mais leur fin, leur réalité, est hors d'eux, dans l'humanité sans laquelle il n'y a pas de nombres.

Pour le matérialisme synthétisé par Lénine dans 'Matérialisme et empiriocriticisme', qui se veut une critique de la tendance « idéaliste » de Mach, et qui soutenait à charge que déjà Berkeley niait la chose en soi, la chose en soi est entièrement accessible à la connaissance, à la différence de ce qu'en pensait Kant.

7. ibid.

« Le monde en soi est un monde existant *sans nous.* Tel est le matérialisme de Feuerbach, de même que celui du XVIIe siècle que réfutait l'évêque Berkeley, et qui consistait en l'admission des "objets en eux-mêmes" existant en dehors de notre conscience. L'"An sich" (la chose en elle-même ou "en soi") de Feuerbach est précisément tout le contraire de l'"An sich" de Kant : rappelez-vous le passage de Feuerbach, cité plus haut, où Kant est accusé de concevoir la "chose en soi" comme une "abstraction dépourvue de réalité". Pour Feuerbach, la "chose en soi" est une "abstraction *pourvue* de réalité", c'est-à-dire le monde existant hors de nous, parfaitement connaissable et ne différant nullement, en principe, du "phénomène". »[8]

Le matérialisme renforce ainsi la chose en soi : il sous-entend que la réalité lui est inhérente. En revanche, il affirme l'anthropocentrisme le plus ambitieux en soutenant que toute chose en soi, toute réalité, est connaissable. Il prive donc la chose en soi de la part mystique que l'inconnaissable lui avait conférée, plutôt de manière implicite qu'explicite. Le matérialisme soutient que l'humain peut tout connaître, dans le sens de tout maîtriser, de tout se soumettre ; il n'y a pas, chez Lénine en tout cas, de conscience d'une contradiction entre cette aspiration et l'affirmation corollaire que l'humain ne peut pas tout être, puisqu'il existe des choses en soi, hors de lui.

« Les objets de nos représentations diffèrent de nos représentations, la chose en soi diffère de la chose pour nous, cette dernière n'étant qu'une partie ou un aspect de la première, comme l'être humain n'est lui-même qu'une parcelle de la nature reflétée dans ses représentations. »[9]

Contre l'idée de transcendance ou transcensus (« "Expédient" spécifiquement kantien, propre aussi aux disciples de Hume, et qui consiste à tracer une différence *de principe* entre le *phénomène* et la *chose en soi.* Conclure du phénomène ou, si vous voulez, de notre sensation, de notre perception, etc., à la chose existant en dehors de notre perception, c'est, dit Kant, un *transcensus* admissible pour la foi, et non pour la science. Le transcensus n'est pas admissible du tout réplique Hume ») : « Toute différence mystérieuse, ingénieuse et subtile entre le phénomène et la chose en soi n'est qu'un tissu d'absurdités philosophiques. De fait, tout homme a observé des millions de fois la transformation évidente et simple de la "chose en soi" en phénomène, en "chose pour nous". Cette transformation est justement la connaissance. »[10]

La chose en soi peut évidemment atteindre à l'éternel, à l'infini. Ou plus exactement : c'est parce qu'une chose est en soi, donc inconnaissable, donc hors de notre contrôle, qu'on peut lui accorder l'infini. L'infini qualitatif de Hegel n'habite que des choses en soi et n'a de sens théorique que dans les choses en soi. Si toutes les « choses en soi » prétendues ne sont pas infinies, toutes les choses infinies sont nécessairement des choses en soi, qui échappent à notre connaissance et à notre maîtrise. La chose en soi est le cheval de Troie de l'absolu dans ce qui est particulier. Cette désacralisation de Dieu est en même temps une sacralisation des choses. Lénine est incapable de réfuter l'accusation de métaphysique et de mysticisme attachée à la chose en soi par l'idéalisme de son temps, dont Mach est un grand pourfendeur, puisque la chose en soi du matérialisme est un présupposé, un a priori, un dogme initial. Et pour répondre aux « millions » de transformations évidentes et simples de chose en soi en chose pour nous, il suffit de dire que si ces transformations fondent la chose pour nous, elles n'abolissent nullement la chose en soi : la planète Mars pour nous n'est pas la planète Mars en soi, puisque nous ne connaissons encore de cette planète qu'une partie infime. Mais le curé zélé Lénine ne cherche pas à fonder les dogmes, mais à les clamer, inlassablement, en jouant de tous les tons de l'opprobre polémique contre ses adversaires.

8. Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*
9. ibid.
10. ibid.

Lénine affirme d'ailleurs, contre Kant, que la chose en soi est connaissable. Il affirme aussi que le monde, la Terre, existe avant l'homme. Il y aurait donc, avant l'homme, des choses en soi. Comment l'homme connaîtrait-il ces choses-là ? Soit l'homme peut connaître des choses antérieures à lui, dont il ne peut avoir fait l'expérience, et à ce moment disparaît l'indépendance de ces choses dans la pensée, soit il ne peut pas les connaître, parce qu'il n'en a pas fait l'expérience et qu'on ne peut connaître que ce dont on fait l'expérience, et tous les défenseurs de la chose en soi qui, comme Kant, stipulaient qu'elle était inconnaissable, ont raison.

De même, si une chose est infinie, ce qui est possible si elle est en soi, je serais bien curieux de savoir comment Lénine peut la connaître. Car que l'expérience soit pratique ou théorique, aucun être humain n'a encore réussi à faire celle de l'infini, qui est une projection, un possible qui n'a jamais fait preuve d'aucune réalité.

L'intérêt de Mach est donc d'avoir proposé une façon de voir qui fait à la fois l'économie du Dieu de Berkeley et de la chose en soi de la dialectique *qui est son concept religieux.* En cela, cent ans plus tôt, il a suivi exactement la même démarche que la téléologie moderne. Si rien n'est en soi, tout est lié. L'absolutisme de l'objectivité, dans la mesure où il est le même absolutisme que Dieu, est alors aboli, comme une séparation factice utile seulement en son temps. Contrairement à ce que prônent le déisme et le matérialisme, tout dépend de nous, humains. Nous pouvons tout. Voilà un projet à notre mesure. Le goût de la totalité, qui puise si profond dans la relativité des choses que la vérité formelle elle-même n'est plus que relative, ne trouve sa saveur que dans le rejet de toute entité extérieure à nous ; et même, toute entité extérieure à nous n'est que le symbole de notre soumission, de nos renoncements dans la société, de nos silences dans le débat de l'humanité qu'est l'histoire. La chose en soi nous dit seulement : ce que nous pouvons oscille entre rien et peu. La chose en soi est une allégorie de l'aliénation face à la conscience : la chose en soi représente l'esprit et la généralité, le « nous » ou l'humanité dans les systèmes construits sur les choses en soi représentent la conscience, la particularité, c'est-à-dire une pensée qui oscille entre rien et peu.

La position de Mach a eu un retentissement assez fort et assez court dans le monde. La raison principale de cette brièveté est sans doute le livre de propagande de Lénine, 'Matérialisme et empiriocriticisme'. Ce travail d'étiquetage, qui est une tâche de militant pour défendre la position du parti matérialiste sans la développer – Pannekoek montrera que le matérialisme de Lénine, à de nombreux égards, était resté solidaire du matérialisme bourgeois –, une vraie démarche de valet de plume conservateur, n'est pas d'une grande pertinence en ce qui concerne Mach : il cherche seulement à étiqueter ce penseur en idéaliste bourgeois, sans jamais même essayer de comprendre la position originale de l'auteur critiqué. Mais Lénine, dont 'Matérialisme et empiriocriticisme' est le seul ouvrage « philosophique », est devenu l'homme de terrain de la contre-révolution russe, le chef de la police qui était en première ligne contre le débat de son temps. Le courant de pensée duquel il se réclamait a donc focalisé l'attention à la sortie de ce grand ouragan qui a eu lieu dix ans après son pensum de taxinomiste du matérialisme. Et on peut ainsi dire que l'un des actes préventifs les moins connus de la contre-révolution russe a été d'éliminer, pendant près d'un siècle, toute critique de la chose en soi du débat sur l'humanité. Si 'Matérialisme et empiriocriticisme' a un sens, c'est celui d'avoir interdit aux pauvres révoltés de débattre de et à partir de l'idée que tout est pensée. Cet ouvrage va bien de pair avec l'autre travail du policier Lénine : parquer les pauvres dans une classe économique, le prolétariat, les encadrer avec des buts et des méthodes où la liberté de pensée d'un Mach est calomniée en confusionnisme parce qu'elle ne correspond pas exacte-

ment aux dogmes qui enferment l'enclos qu'est le prolétariat. Un « prolétaire » sera désormais tenu exclusivement de croire dans le dogme de la chose en soi, invérifiable et invérifiée, et de ricaner sans argument lorsque ce dogme est affublé, à juste titre, de l'épithète méprisant de « métaphysique ».

Ceux qui se sont réclamés de Mach, sans pour autant devenir des machistes, ont également contribué à l'enterrer. Car nulle part c'est sa critique simultanée de la chose en soi et de la religion qui est au centre de leur héritage. Et il faut se demander si ceux qui se sont réclamés de Mach n'ont pas tout autant contribué à l'étouffer que le grossier Lénine.

Le caractère fluctuant de ce que Mach désigne comme sensation peut permettre l'économie de la critique du point de vue de la téléologie moderne. En effet, la sensation est elle-même pensée, c'est une de ces catégories désignables par la conscience, et compréhensible par les autres, recevant là la double sanction suffisant souvent aux validations opérationnelles des éléments que nous pouvons ensuite hypostasier – celle de la pensée particulière et de la pensée commune. La téléologie moderne, sur ce point, semble beaucoup plus proche de Berkeley, qui faisait des sensations des idées. Mais, une fois encore, Mach échappe aux caractérisations : il propose davantage la sensation, ses complexes, ses éléments, qu'il ne les impose, comme nous pouvons parfois le croire du fait de notre longue et malheureuse habitude des systèmes de pensée. Je citerai à témoin de cette attitude un passage de 'l'Analyse des sensations' où Mach cite Lichtenberg : « Nous prenons conscience de certaines représentations qui ne dépendent pas de nous ; d'autres, au contraire, en dépendent, du moins le croyons-nous ; où passe la frontière ? Tout ce que nous connaissons, c'est l'existence de nos sensations, de nos représentations et de nos pensées. Cela *pense,* devrait-on dire, comme on dit de l'éclair : cela *brille.* Parler du *Cogito* est déjà trop, si on le traduit par *Je pense.* Admettre le *Moi,* le postuler, n'est rien qu'une nécessité pratique. » Et Mach approuve explicitement cette mise en apposition de la sensation et de la pensée : « Bien que Lichtenberg emprunte un chemin quelque peu différent du nôtre pour parvenir à ce résultat, au résultat lui-même nous ne pouvons que souscrire. »[11]

Les désaccords entre la téléologie et Mach sont nombreux et profonds. Ils concernent essentiellement la conception des sensations comme « ce qui est primaire », celle sur l'aliénation dont il ne semble pas avoir parlé, et celle encore sur la réalité dont Mach pensait tout autant que les téléologues qu'elle est inconnaissable. Mach, s'il devait être ici critiqué, mériterait de l'être en raison de son temps : d'une part, par ce qu'il a apporté à l'époque où il a vécu, et n'a bien entendu pu pousser de manière qui pourrait satisfaire des exigences démesurées ; et pour le point de vue qu'il avait dans son temps, celui d'un pionnier de la pensée spécialisée sur les sciences, une des spécialités qui cimente le mieux l'édifice des sciences que je voudrais surtout voir exploser.

texte de 2008

11. E. Mach, *L'Analyse des sensations. Le rapport du physique au psychique*

II. La théorie des quanta

1. « Les immenses succès obtenus par la physique fondamentale au cours des siècles passés, tant dans son domaine propre que dans celui d'autres disciplines scientifiques à l'essor desquelles elle a pu contribuer, ont eu pour conséquence que les modes de pensée et les méthodes proprement physiques [*physikalisch*] se sont généralement imposés : ainsi, à leur application, ont été depuis attachées les plus grandes espérances. »[12]

Lorsque Mach constate ce glissement de la pensée dominante vers la physique, dont il était lui-même spécialiste, autour de 1900, les plus récentes découvertes en sont seulement à constater que l'atome est divisé entre un noyau et des électrons, ce que savent aujourd'hui une grande quantité d'ignares. Et il n'y a pas davantage besoin d'être seulement dilettante pour avoir constaté que la divisibilité de la matière s'est poursuivie depuis, à travers le quark et le boson W, qui ne sont pas non plus le dernier mot de cette divisibilité. Je ne vois d'ailleurs pas pourquoi cette extraction s'arrêterait ailleurs que dans les décisions que l'humanité prend sur son sort ; parce que, hypothétiquement considéré en lui-même, l'atome serait évidemment divisible à l'infini. Que cette hypothèse soit fatale à l'atome dans son essence philosophique d'unité indivisible n'a pas beaucoup gêné les atomistes. Au contraire, à travers une forte réaction en sa faveur, notamment au début du siècle où l'observation de l'atome le met en cause, l'atomisme s'avère bien davantage un présupposé idéologique qu'un résultat théorique.

C'est d'un double contrecoup de la révolution française que proviennent les succès de la physique : d'une part, l'observation de la « nature » s'est émancipée du sévère contrôle de la religion, et a pu croître, justement, comme une critique de la religion ; d'autre part, la première salve de reconstruction du paradigme dominant après la révolution consacre la philosophie et culmine avec Hegel, dont la grande ombre recouvre de dialectique indépassable toute philosophie, au point de l'interdire. Cette spécialité reine a laissé, de ce fait, à l'explication des phénomènes perceptibles, dont la physique est le champion, le champ de la révélation de *ce qui change* dans le monde.

Mach est un premier produit de ce désarroi post-hégélien à expliquer le changement du monde à travers la profusion de changements que les physiciens, dont l'estime et le nombre ont tant augmenté, extraient désormais de l'observation à un rythme industriel. Il est un des premiers physiciens à avoir tenté d'expliquer son époque à partir de la physique de son temps, renonçant à la modestie de sa discipline, qui se contentait de déposer les résultats de ses expériences aux pieds des penseurs, ou de subordonner les constats aux déductions, lorsque la physique était un des accessoires de la panoplie du philosophe. L'existence de Mach signifie qu'il n'y a plus, alors, de penseurs capables d'interpréter la profusion des expériences en cours, parce que la saisie même de cette profusion est devenue un emploi à plein-temps, une spécialité. Mach, en tant que physicien spécialisé tentant de réunir dans une philosophie cohérente l'ensemble de la physique qui explose, signe cet étonnant événement de la phase de maturité de la contre-révolution française : la philosophie, c'est-à-dire la catégorie supérieure de la pensée dominante, est devenue dilettante par rapport à l'observation directe des phénomènes de la nature.

12. E. Mach, *L'Analyse des sensations. Le rapport du physique au psychique*

A ce moment, la physique, cette observation subalterne des phénomènes issus de la perception, devient soudain, par défaut, une discipline clé de l'autorité intellectuelle. Sans avoir abdiqué leur modestie de serviteurs de la vérité, les physiciens triomphent : leur spécialité, positive et dynamique, attire les jeunes, les intelligences ; aucun problème posé, aucune question ne rebute leur irrésistible élan, sous ses compas et ses microscopes elle tient toutes les explications. C'est alors, à la veille d'une proclamation de la cohérence générale seulement retardée par quelques irréductibles détails que ces détails, justement, dans une double convulsion prodigue, éclatent l'ensemble de l'édifice : la théorie des quanta et la théorie de la relativité.

Avant de considérer en quoi ces deux événements de la pensée collective humaine ont modifié nos façons de voir, et en quoi elles les ont gelées, je voudrais rappeler deux conditions qui ont accompagné et déterminé ces événements. En premier, les découvertes physiques se présentent, au contraire des idées philosophiques, comme n'étant pas le fait d'individus isolés, de penseurs de tour d'ivoire. Aussi bien la théorie des quanta que celle de la relativité sont des myriades de découvertes où, d'ailleurs, dans la misère de la célébrité, les noms des découvreurs et les découvertes s'obscurcissent réciproquement, et où l'apologie de tel ou tel scientifique est constamment rediscutée et réévaluée ; et les physiciens de l'époque de Mach seraient peut-être bien surpris de voir leur image dans le monde d'aujourd'hui, où l'activité subalterne d'observer la nature est devenue presque aussi prestigieuse que celle de ces amuseurs de foule que sont les comédiens, les musiciens ou les sportifs, ces autres grands bénéficiaires de la frivolité middleclass pour son environnement immédiat. Mais l'impression de la « communauté » enthousiaste de découvreurs éparpillés à travers le monde se substitue avantageusement à celle du génie isolé et intouchable. Cette collégialité est controversée dans la société individualiste, et elle est en même temps la version idyllique d'une sorte de caste fermée, élitaire, que le principe de la cooptation confirme et renforce. C'est, cependant, un reflet de la diffraction de la pensée, qu'on appelle l'aliénation, et dont le « philosophe » individuel, tout au long des deux siècles qui ont vu son trône établi puis renversé, a été la contestation bornée et conservatrice.

En second, il faut ici rappeler qu'au moment de son avènement, la physique est elle-même envahie par une autre spécialité : les mathématiques. Pour simplifier, on pourrait dire qu'au moment de l'expansion de la physique les mathématiques tendent à devenir son idiome universel. Il faut d'ailleurs rappeler que les mathématiques usurpent le qualificatif de science positive qu'on tend parfois à substituer à celui de science exacte : il n'y a rien de mathématique dans les faits observés, que ce soit par la physique ou par quelque autre façon d'observer. Les mathématiques sont le langage d'une logique seulement formelle ; mais en même temps, les mathématiques sont en contradiction patente avec tout ce qui est justement le domaine de la perception, l'essentiel de ce qui est du domaine de la conscience, et quasiment tout ce qui est du domaine de l'esprit. En effet, la logique en général est plutôt un petit îlot d'hypothèses reliées consciemment, dont les abstractions, en particulier en mathématiques, servent surtout à réduire l'irrationnel fondamental – souvent si gênant – de l'humain. En se mathématisant, en construisant un langage de plus en plus abstrait, les sciences positives, c'est-à-dire issues de l'expérience sensible, ont perdu leur capacité à se propager, parce que le formalisme universel des mathématiques s'est marginalisé dans le discours universel des humains qui est d'abord un contenu, complexe, changeant, déjouant ses propres normes.

A mi-chemin entre le discours et le langage, les mathématiques ont puissamment contribué au développement du conscientocentrisme et du militantisme positiviste. Autour de 1900, ce jeu altier et méticu-

leux, aux émotions refoulées et bourré de contraintes, où plusieurs degrés d'abstractions se superposent dans un ennui voilé par la complexité des formules qui sont des sommes de chiffres sacrés et d'abréviations profanes, sert souvent de point de départ aux physiciens, si bien qu'alors, c'est d'une logique qu'on déduit l'observation, et non plus l'inverse. Leur distance fondamentale à la réalité va d'ailleurs faire des mathématiques, ce fétichisme de la raison, une discipline religieuse bien plus convaincante que la théologie : croire et infini en sont, pour ainsi dire, le fondement. Mais en terme d'image les mathématiques ont réussi à s'établir comme un sommet insurpassable de l'intelligence humaine, vieux et inlassable préjugé. Et, sous la baguette énergique d'illuminés comme Cantor, cette discipline entièrement spéculative, incritiquée des matérialistes et des empiristes, pourtant grands pourfendeurs de toute spéculation et de toute métaphysique, va être une sorte de laboratoire sacralisé de la faculté d'hypostasier. L'infini, en particulier, va revêtir dans les mathématiques une certitude effrontée et invérifiée que ce concept mensonger et policier n'avait jusque-là atteint que dans la théologie.

Au-delà de la toile d'araignée des mathématiques, il n'est pas inutile d'évoquer brièvement la façon de discuter des sciences exactes. Leur jargon, en effet, interdit qu'on en parle, à moins de s'approprier ce jargon, ce qui est hors de question compte tenu de l'importance modeste de ces sciences, très surévaluées depuis un siècle. L'affaire Sokal-Bricmont, où ces deux auteurs relevaient dans l'information dominante comment des dilettantes, spécialistes d'autres spécialités comme la philosophie relookée, s'appropriaient les sciences exactes, est tout à fait révélatrice : Sokal et Bricmont, eux-mêmes spécialistes des sciences exactes, critiquaient en substance que des « philosophes » utilisaient des termes « scientifiques » dont ils ignoraient le sens, uniquement dans le but de paraître posséder un savoir beaucoup plus étendu qu'il ne l'était. Dans le sens strict de noter là un abus manifeste, pitoyable et arriviste, ils ont eu parfaitement raison, et honte à leurs adversaires. Mais moi, qui ici avoue clairement que je serais incapable de présenter la théorie des quanta d'une manière satisfaisante, mais qui veut tout de même en parler pour ses conséquences que je tiens de seconde main – même le Heisenberg que j'ai lu est plutôt vulgarisateur que physicien –, est-ce que je ne tombe pas dans la même catégorie ? Est-ce que je n'utilise pas là des mots, issus d'un jargon spécialisé, dont j'ignore les éléments constitutifs, la profondeur, les recherches concrètes, les écueils et les controverses ? Cela signifierait qu'il m'est, selon les principes de ces sciences, interdit de parler des conséquences, fort intéressantes, d'une théorie qui ne l'est pas, pour moi. Faudrait-il que je change ce vocabulaire, en traduisant par exemple « théorie des quanta » dans un autre jargon, que je maîtrise mieux ? Les spécialités des professions de la pensée fonctionnent aujourd'hui comme des fiefs médiévaux dans un jeu de société : une communauté hiérarchisée, mais sans roi ni pape, avec des adoubements et des vassalités, se fortifie ; emmurée dans son territoire imprenable qu'elle interdit aux hommes liges des fiefs voisins, elle s'interdit aussi d'aller dans les fiefs voisins ; parfois des raids voire des tentatives de conquête troublent ces trêves armées ; et parfois, on se défend contre des briganderies de touristes ou de pilleurs comme l'ont fait Sokal et Bricmont. Il y a, dans l'hermétisme particulier des sciences mathématisées, une fermeture volontaire, une sacralisation : les spécialistes des sciences, en particulier ceux des sciences positives-exactes, semblent avoir oublié qu'elles ne sont que des hypothèses, si bien qu'elles ont oublié sur quoi portent ces hypothèses, à savoir, non sur ce qui est extérieur à l'humain, mais uniquement sur l'esprit humain. Si l'attitude de Sokal-Bricmont est formellement juste, c'est bien là aussi l'attitude d'un formalisme de conservateurs, comme la plupart des formalismes, c'est-à-dire, ne changeons rien, murons-nous, ne laissons pas un monde profane corrompre notre sphère construite sur l'altérité d'une besogne séculaire. Les barbelés construits autour de la

physique voudraient surtout transformer la connaissance acquise autour de cette hypothèse en mystère accessible aux seuls spécialistes longuement initiés ; et par là on oublie que la physique en entier, cette hypothèse sur le monde ramifiée par son propre outillage méthodique, n'a aucune réalité.

2. Raconter la théorie des quanta est quelque chose que ne savent faire que les spécialistes s'adressant aux spécialistes. Moi, dilettante qui m'adresse aux dilettantes, je ne peux que raconter pourquoi les spécialistes n'ont pas su me raconter la théorie des quanta. Car si la physique s'est fermée aux non-spécialistes, la spécialité des non-spécialistes est bien la communication : non qu'ils y excellent, mais l'organisation de la société fait des dilettantes les récepteurs-émetteurs obligés de toute information destinée à passer des spécialistes aux ignares et réciproquement. Et la théorie des quanta est le meilleur exemple pour signaler que la physique, au moment où elle devient la discipline dominante de l'autorité intellectuelle, devient incommunicable, c'est-à-dire confinée aux spécialistes, c'est-à-dire fondamentalement inapte à être une discipline dominante de l'autorité intellectuelle. Cette étrange mésaventure est certainement le premier enseignement de la théorie des quanta. Sur ce point on peut donner raison à René Thom, qui qualifiait cette théorie de « scandale du XXe siècle » ; il est vrai qu'il ne connaissait pas la téléologie moderne, dont les problèmes de communication sont tellement importants qu'ils font même partie de cette théorie, en tant que théorie de la société actuelle de communication infinie.

Avant de parler de la théorie des quanta, il me faut discuter ma manière d'en parler, parce qu'elle est un peu particulière. Le langage employé par rapport à cette théorie physique, en effet, est compliqué pour plusieurs raisons. D'abord, il y a là cet ésotérisme, physico-mathématique, que le siècle a transformé en une bouillie hermétique qui mêle aussi bien les termes techniques inventés que les termes repris du langage courant ou les réminiscences adolescentes. Ensuite, la théorie des quanta n'est pas une théorie très bien arrêtée : les spécialistes eux-mêmes rencontrent d'innombrables difficultés pour s'exprimer de manière juste et compréhensible, même entre eux. Enfin, l'un des résultats de la théorie des quanta a été de la soustraire à la connaissance non spécialiste. Hors de la sphère des spécialistes, le premier point, le langage ésotérique des spécialistes des quanta, paraît la vraie difficulté, et pour le profane, cette théorie paraît difficile. Mais si elle paraît si difficile, c'est presque exclusivement à cause des deux autres raisons de son hermétisme : l'incapacité des spécialistes à traduire leurs déductions mathématisées en langage courant, et leur volonté, souvent inconsciente, de fermer ces découvertes au grand public.

Voilà un état de fait qui a lui seul justifie qu'un non-spécialiste, comme moi, tente de parler des quanta. Il y en a d'autres, dans le cours même des découvertes et dans le débat qu'elles ont suscité. La non-communication des étranges découvertes de cette théorie m'intéresse et, en conséquence, puisque je pénètre dans cette matière par le résultat, les étranges découvertes me sont alors apparues et je trouve qu'elles méritent également d'être situées, par rapport à notre monde, et par rapport à la téléologie.

Je me hasarderai donc à exposer les faits. C'est un choix périlleux parce que je vais le faire en dilettante, justement sur un sujet qui a été muré au dilettantisme. Il y aura donc des lacunes dans mon exposé et de la désinvolture dans mon approche. Pour moi, il s'agit là d'inconvénients, mais qui me paraissent moins importants que ceux du silence, sur ces matières.

En effet, je me situe entre deux maux : soit parler en étant insuffisamment informé, soit ne pas parler. C'est là un dilemme grandissant dans notre monde. Le nombre de spécialités s'est tellement accru au cours du XXe siècle, que de parler sans être spécialiste devient presque impossible ; mais parler en spécialiste interdit pratiquement de parler de la totalité, qui ne peut d'ailleurs pas être une spécialité. Notre société, et le développement du savoir, soutiennent fortement la démarche de la spécialisation. Toutes les techniques, toutes les méthodologies cognitives soutiennent que la prise de parole ne peut s'effectuer qu'à partir d'un savoir maîtrisé. Compte tenu de la somme des savoirs, et de leur structure séparée en spécialités, parler en spécialiste signifie parler d'un domaine séparé, et balbutier sur le tout. Je préfère parler du tout, et balbutier sur quelques spécialités. Et cette préférence n'est pas une question de goût, mais de méthodologie téléologique.

L'observation téléologique montre que par ailleurs le savoir dilettante augmente bien plus vite et bien plus fort que le savoir spécialisé. Ce savoir dilettante est méprisable et méprisé. Mais il est aussi le résultat d'une aliénation grandissante : le savoir général, la connaissance pratique du monde, ont augmenté de manière si vertigineuse que le savoir universel n'est plus qu'une réminiscence d'un âge d'or où la pensée était limitée à un milliard d'émetteurs-récepteurs que constituaient les cerveaux humains. Aujourd'hui, dans la multiplication par six de ce potentiel, la maîtrise consciente du discours, dans la spécialisation en particulier, est souvent devenue un frein à la connaissance. A rebours de la connaissance spécialiste développée à partir de savoirs dilettantes, je revendique donc nettement l'approche dilettante des savoirs spécialisés.

J'ai mis une condition à cette démarche risquée et fortement critiquable, au moins dans le détail de sa progression : que la distance soit revendiquée et explicite, que les buts de cette démarche y soient apposés, et qu'elle se soumette elle-même à la vérification de son propre bien-fondé. Tout comme je pense que mon discours sur une guerre passée peut bénéficier de sa distance et de sa vue d'ensemble par rapport au témoignage d'un soldat de cette guerre ou de l'avis d'un spécialiste de l'armement ou même d'un stratège en uniforme, ma compréhension des quanta devrait permettre de situer l'enclave intellectuelle que cette sous-spécialité de la physique est devenue ; et j'affirme que si ma vue est moins bonne que celle d'un physicien qui a accès aux accélérateurs de particules, mon jugement peut être meilleur.

Le choix de m'informer en profondeur, c'est-à-dire d'avoir une connaissance de spécialiste avant de parler des quanta ou de la relativité, m'a effleuré. Mais si j'ai renoncé à passer plusieurs années à cette instruction, ce n'est pas essentiellement à cause de ma paresse, d'ailleurs pleinement assumée, ni à cause de mon aversion pour les mathématiques, tout aussi assumée, ni à cause du risque que fait peser sur une vision d'ensemble, comme celle dont je suis jaloux, l'entrée dans une spécialité : il y a bien longtemps maintenant que j'ai une grande horreur et un sincère dégoût pour les spécialistes et les spécialités ; et si j'ai essuyé quelques hontes dans ma vie, j'ai toujours évité celle de devenir le champion d'un détail, aussi attrayant ou important soit-il. Je me flatte d'ailleurs d'être bien mieux accompagné, dans ce dédain à contre-courant, qu'il n'est généralement supposé.

J'en profite, du reste, pour souligner à quel point mon approche est radicalement contraire à celle qui domine l'époque que j'examine, et qui a tant empêché l'humanité d'aller vers son accomplissement. La devise des spécialistes, qui ont proliféré depuis, pourrait très bien être cette célèbre dernière phrase du 'Tractatus' de Wittgenstein : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence. » Dans le langage

des révolutions j'affirmerais plutôt l'inverse : il faut parler de ce qu'on ne connaît pas, ne serait-ce que parce que la connaissance ne se laisse plus contrôler par le discours individuel. La plus élémentaire hardiesse d'esprit me paraît devoir se commettre dans l'inconnu, quitte à être moquée, contredite, réfutée et à devoir convenir d'insuffisances de sorte à pouvoir les surmonter. Il me paraît un résultat de notre époque au sens étendu, c'est-à-dire une mesure de temps qui comprend la théorie des quanta et la relativité générale, que d'apprendre à parler avant d'être entièrement informé ; ne serait-ce que pour le plaisir nécessaire de bousculer quelques patriarches, quelques tranquillités néoféodales, quelques chapelles autistes. Et ne serait-ce que parce qu'à la guerre l'information dont on dispose est toujours insuffisante ; et l'action construit toujours sur de telles insuffisances. Vico a raison contre Descartes : le vraisemblable, l'ingenium, sont plus féconds pour décider que l'intransigeante certitude.

3. En 1900, Max Planck émit l'hypothèse que l'énergie n'était pas distribuée de manière continue, mais par paquets d'énergie. Il suggéra que les échanges d'énergie qu'on croyait continus étaient, en fait, des échanges de quantités finies, qu'il baptisa *quanta.* La quantité d'énergie transportée par un quantum d'énergie est alors proportionnelle à la fréquence du rayonnement associé. Le rapport de proportionnalité est égal à une constante nommée constante de Planck.

Le premier constat devant cette découverte extraordinaire (Planck aurait dit, au moment de communiquer son hypothèse, que soit il avait fait une découverte de tout premier ordre, comparable à celles de Newton, soit il se trompait complètement), c'est que, à première vue, elle n'est pas extraordinaire pour moi. Que l'énergie ne se distribuerait plus de manière continue mais en paquets de quanta finis ne change rien de ce que je connais, des choses, de la vie, du monde. Je n'en conçois spontanément aucune application, aucun imaginaire. Il n'y a là aucun écho pour moi, et j'ignore, comme je le crois la plupart de mes contemporains, les enjeux de cette nouveauté, exposée ainsi. C'est pourtant une soudaine contradiction avec des hypothèses élaborées au cours de toute la physique récente et triomphante, qui croyait avoir achevé, à deux ou trois insignifiantes incohérences près, sa vaste explication de tout ce qui nous entoure qui pour elle était tout. Mais, comme dans les romans policiers, il faut être initié aux détails de l'intrigue pour saisir dans un indice qui ne parle pas au policier inattentif ou au spectateur extérieur, comment l'interprétation bascule.

Sans que les vulgarisateurs que j'ai consultés s'en expliquent clairement, il semble en effet que cette idée remette en cause toute la physique newtonienne. Il faut cependant rappeler que le choc fut modéré, en 1900, que l'idée de Planck ne fit pas d'éclat immédiat, et que Planck lui-même, qui l'avait formulée à contrecœur (ce qui donne à son hypothèse une force d'autant plus grande), la combattit en vain tout le restant de sa vie. Comme dans la spécialité cette découverte atteint au mythe, la paternité de Planck ou son importance dans la découverte sont sans cesse mises en cause, ce qui montre aussi de quoi s'occupe cette spécialité, accessoirement : de droits d'auteurs, de gloire et de reconnaissance.

Unanimes, les manuels de l'épopée quantique le sont quant au pas suivant. En 1905, au moment de la révolte d'Odessa, qui est le lever de rideau de la révolution russe, c'est le jeune Albert Einstein qui reprend l'idée des quanta, en friche depuis cinq ans, pour expliquer l'effet photoélectrique : l'énergie des électrons renvoyée par des métaux dépend de la couleur, c'est-à-dire de la fréquence, c'est-à-dire

de la longueur d'ondes de quanta de lumière, et non de l'intensité de la lumière, comme on l'admettait jusque-là. Einstein se servit également de l'hypothèse des quanta pour expliquer la température des corps solides : la théorie habituelle permettait de ne pas se tromper pour évaluer les températures les plus hautes, mais il y avait une très grande disparité avec l'expérience pour les températures basses. Avec des paquets d'énergie, soudain, la théorie s'accorde à nouveau avec l'expérience.

Sur les étapes suivantes, les « historiens » de la physique quantique varient également assez peu. Il est seulement important de savoir que c'est grâce aux quanta que Niels Bohr put expliquer la stabilité des atomes (les spécialistes ne comprenaient pas comment les électrons, perdant de l'énergie du fait de leur mouvement accéléré, ne s'écrasent pas sur le noyau en une fraction de seconde). En 1913, appliquant l'idée des quanta à une représentation newtonienne orbitale de l'électron, Bohr postule que les rayons des orbites décrits par les électrons ne varient pas de façon continue, et ne peuvent pas descendre en dessous d'une orbite fondamentale ; l'orbite fondamentale correspond à la constante de Planck, et les autres orbites, à des multiples de cette constante. Les physiciens étaient en train de résoudre, aux moyens des quanta, les quelques contradictions de la physique newtonienne. Mais, ce faisant, ils se mettaient en contradiction fondamentale avec cette physique dans son ensemble.

La première difficulté à résoudre était que l'unité de base quantique n'était pas, de toute évidence, une onde. Donc elle était une particule. Mais, de toute évidence aussi, elle provoquait des interférences. Elle était donc une onde. Ces deux entités étaient jusque-là séparées, parce que les particules étaient des choses matérielles aux contours fermes et définitifs, alors que les ondes pouvaient interférer. La nouvelle théorie arriva donc à la conclusion que les particules, qu'on appelle parfois aujourd'hui les quantons, n'étaient ni ondes ni corpuscules mais pouvaient être perçues ou interprétées soit comme l'une, soit comme l'autre. Il y avait complémentarité entre les caractéristiques corpusculaires et les caractéristiques ondulatoires, en particulier l'interférence. Je m'empresse d'ajouter à l'attention de la grande multitude, les ignares et les dilettantes, que cette combinaison entre effet corpusculaire et effet ondulatoire est aussi extraordinaire pour les physiciens que la découverte de Planck. Il n'y avait aucun cadre de l'imagination pour se figurer un objet qui puisse être à la fois corpuscule et onde. Car l'imaginaire spécialiste, dilettante et ignare, façonné par la physique de Newton et le naturalisme plus ou moins matérialiste du XIXe siècle, a été et est resté largement borné par l'atomisme : dès qu'on sort du solide et du positif, on entre dans le désarroi et la confusion. Et pourtant, la petite communauté en ébullition finit par admettre ce qui, formulé trente ans plus tôt eût été une aberration ; et qui, hors de ces initiés, laisse largement indifférent.

A cette première réconciliation et validation de l'unité de base observée s'ajouta un formalisme mathématique, censé décrire cet objet. En 1927, Dirac réalisa une synthèse des deux formules déjà sur le marché, l'équation de Schrödinger et la mécanique matricielle de Heisenberg, dont la seconde au moins est apparue comme tout aussi étrange que ce qu'elle décrivait, puisque si les opérations de mesure de la position et de mesure de la vitesse sont faites dans le sens inverse, l'objet observé – le quanton – ne se trouve plus au même endroit ou n'a plus la même vitesse. Par ailleurs, l'équation de Heisenberg ne permet pas la localisation de cet objet qu'on ne peut pas se représenter, mais une approche statistique, un à-peu-près, un périmètre potentiel dans lequel on a les meilleures chances de détecter l'objet. Là encore, les disputes et le retentissement qu'ont eus, dans le milieu des physiciens,

ces mises au point langagières, censées décrire ces objets hors norme, sont sans commune mesure avec l'effet communicable en les racontant aux non-initiés.

La même année, 1927, le « principe de correspondance » remanié, de Bohr, stipule que les lois quantiques valides au niveau de l'atome doivent tendre vers leurs analogues classiques dans la limite des grands nombres quantiques (lorsque le nombre de particules atteint un certain seuil, les résultats de la théorie quantique sont les mêmes que ceux de la physique newtonienne). La physique newtonienne devient ainsi un cas limite de la théorie des quanta. Ce résultat trace une première frontière entre la physique newtonienne des ignares et des dilettantes, et la physique des physiciens, puisqu'on peut tout à fait conférer un tel label à la physique des quanta. Un quart de siècle après l'énoncé de la constante de Planck, donc, la mécanique des quanta atteignit un plateau : unifiée en théorie, délimitée par rapport à la physique newtonienne, qui est conservée à l'usage des dilettantes et des ignares, elle « fonctionne », et elle est restée depuis fondamentalement inchangée.

4. Il faut peut-être rappeler à quel type d'objet nous sommes confrontés. Imaginons une sphère de 0,3 mm^3 qui « peut approximativement figurer le traditionnel "point matériel" de la mécanique classique » et qui est à peu près la taille de « la petite sphère qui termine un crayon à bille » ; cette sphère serait « composée de 2 000 milliards de milliards de particules-quantons (protons, neutrons, électrons) ».[13] Ce sont des objets imperceptibles. Ils n'ont pas d'odeur, pas de goût, ne font pas de bruit, et un être humain ne peut jamais les toucher ou même les voir, serait-ce à travers le plus puissant des microscopes. Les « particules-quantons » sont des objets abstraits, des conséquences de déduction. C'est pour comprendre d'autres phénomènes, eux-mêmes abstraits, que les scientifiques en ont déduit l'existence de ces objets.

Si la physique, à l'orée de cette brutale série d'hypothèses pénétrant son territoire, avait acquis une prééminence dans l'autorité intellectuelle, c'est en partie en tant que représentante la plus crédible du matérialisme antidéiste. Les physiciens partent donc tous du présupposé de la matière, et c'est dans cette croyance absolue qu'ils se retrouvent face à des abstractions qu'ils traitent comme s'il s'agissait de matière. Et même dans leur formalisme mathématique les physiciens croient encore décrire de la réalité comme un donné, de la matière, du dur, du concret, c'est-à-dire de l'objet extérieur, extérieur à la pensée, de la chose en soi.

Or le formalisme des quanta a fortement secoué ces certitudes. Le mieux qu'ont pu faire ces descripteurs d'abstraction était de déclarer qu'on ne pouvait pas connaître à la fois la vitesse et la position d'un objet quantique, selon ce qu'ils appellent le principe d'indétermination de Heisenberg. Il s'avère donc impossible de connaître la trajectoire d'un tel objet entre deux mesures. On peut seulement délimiter le périmètre – une abstraction qui figure une sorte d'espace – dans lequel l'objet se trouve après et avant la mesure. Cette délimitation est décrite par une formule mathématique, qu'on appelle « fonction d'onde ». Les spécialistes des quanta énoncent donc mathématiquement le possible de l'objet quantique par ce qu'ils appellent un « paquet d'ondes » qui couvre l'ensemble du territoire éventuel des ondes (si l'on peut dire) dans lequel l'objet quantique peut se trouver ; la

13. S. Ortoli, J.-P. Pharabod, *Le Cantique des quantiques. Le monde existe-t-il ?*

mesure, cette opération particulière de l'observation, leur permet d'affirmer un endroit précis où l'objet se trouve à un moment donné, ou bien sa vitesse, mais, répétons-le, pas les deux ensemble.

Ils appellent la suppression de ce possible, qui est comprise dans l'opération de mesure, « réduction du paquet d'ondes », puisque les ondes ne réfléchissent que la position virtuelle de ce à quoi la mesure attribue une position réelle. Au moment de la mesure, l'ensemble des ondes possibles disparaît pour ne laisser la place qu'à l'objet capté par la mesure. C'est comme si la mesure, parmi toutes les ondes du paquet, en choisissait une, au hasard ; mais cette formulation est évidemment absurde, puisqu'elle laisse entendre que les ondes du paquet d'ondes seraient autre chose qu'une éventualité mathématique ; l'onde déterminée par la mesure se trouve seulement parmi celles fantasmées dans la somme qu'est le paquet d'ondes.

Là encore, l'ordre de grandeur prêté au fantasme me paraît intéressant. Voici une description du phénomène de la réduction d'ondes : « Un atome errant dans le vide interstellaire se désexcite et émet un photon. Ce photon est représenté quantiquement par une onde sphérique issue de l'atome, se développant à la vitesse de la lumière et pouvant occuper une surface considérable dans l'espace. Si par exemple l'atome se trouve à une année-lumière de la terre, la surface en question, lorsque l'onde atteindra la terre, sera de 10^{27} km² (un milliard de milliards de milliards de km²). Supposons que sur la terre un observateur ait installé une cellule photoélectrique, qui par chance détecte ce photon et produit un signal enregistrable. Alors l'onde disparaît instantanément, et aucun autre observateur ne pourra plus détecter le photon. »[14] Les dimensions dans lesquelles s'abîment les physiciens sont désormais hors de contrôle de la pensée commune, qu'elle soit dilettante ou ignare : le territoire de l'onde est deux milliards de milliards de milliards de fois plus grande que la surface de la Terre (510 millions de kilomètres carrés), et la particule-quanton appelée photon, qui est représentée par cette onde, n'est elle qu'un deux mille milliardième de milliardième de la petite sphère qui termine un crayon à bille.

Le phénomène de la réduction du paquet d'ondes est le pivot des perplexités sur la réalité qu'ont balbutiées les physiciens des quanta. C'est un phénomène tout à fait connu dans la vie courante : j'ai des milliards de milliards de milliards de possibilités d'action dans la journée, et j'en réaliserai seulement quelques-unes : je réduis le possible au moment de la réalisation. Je réduis même tout le possible : aucun autre possible, pour la réalisation envisagée, n'est plus envisageable dès que je réalise. Je sais cela parce que je différencie ce qui est possible de ce que je réalise. L'énorme perplexité des physiciens vient d'abord de ce que, pour eux, le réel est un donné qui préexiste au possible. Heisenberg, en rappelant, au cours de la réflexion des physiciens, la vieille division aristotélicienne entre potentia et actua, passe même parfois pour le représentant fondateur d'une tendance idéaliste singulière. Alors qu'ils découvrent que la réalité n'est plus là où ils la présupposaient, religieusement, la plupart des physiciens continuent de réfléchir, de parler, d'expérimenter à partir d'une réalité comme donné. Avec les quanta, l'honnêteté qui leur restait au début du siècle dernier les a forcés de concevoir que ce qu'ils décrivaient avant réalisation était une hypothèse. De ce fait, ils n'arrivaient plus à situer la réalité, si bien que certains d'entre eux ont conclu que la réalité n'était au fond qu'une hypothèse. Au lieu de mettre en cause leur présupposé, qui leur aurait permis de conclure qu'il peut y avoir une réalité, même si elle n'est pas le commencement, les tenants de cette erreur logique ont amalgamé

14. ibid.

hypothèse et réalité parce que l'hypothèse préexiste à ce qui advient, et parce que le réel du matérialisme ou de la chose en soi préexiste également à ce qui advient.

Ou, pour dire cette perplexité de la manière dont l'a vécue l'écrasante majorité des membres de cette spécialité : comme ils croient qu'un objet n'a de réalité que si l'on peut déterminer sa mesure, les physiciens ont conclu que les objets quantiques n'avaient pas de réalité entre les mesures. Cette remarque à elle seule change le monde, parce que, dans ce cas, en quoi la mesure serait-elle source de réalité ? Quelle est la nature de la réalité, si elle n'est que dans la mesure ? Est-ce que la réalité a un sens ? Et à partir de là, les trajectoires de ces spécialistes par rapport à la réalité, qui reste la menace, le mystère et le fond de leur contemplation dans laquelle ils confondent l'observation et les abstractions qu'ils ont déduites en oubliant leur origine hypothétique, réalité dont ils prétendent tout de même rendre compte, ont vacillé plus gravement qu'une particule élémentaire frappée de plein fouet par un photon.

Il y a là deux erreurs qui me paraissent significatives. La première est de penser que le formalisme utilisé en mécanique quantique, qui est une façon logique et conventionnelle de décrire la cohérence de l'hypothèse des quanta, puisse être en quoi que ce soit un discours sur la réalité (la chose la plus importante effectivement réalisée par ce formalisme est justement cette cohérence ; mais elle ne concerne en rien une réalité préalable, et c'est un cas limite de réalisation, celui qui consiste justement à réaliser une abstraction). C'est un présupposé fondamental dans la physique quantique : les équations de Schrödinger, Heisenberg et Dirac sont considérées comme des descripteurs de la réalité, et comme des prédictions sur le déplacement d'une chose réelle entre deux mesures. Or, il ne s'agit ici que de la description de l'intervalle entre deux mesures. Cet intervalle n'a de sens que dans la continuité de la physique classique, qui stipule que tout ce qu'elle observe est issu d'une réalité préexistante, et qui impose des prédictions sur la réalité ainsi présupposée, pour vérifier la cohérence de l'hypothèse de ce que sont les quanta. Mais ces mesures ne portent que sur une hypothèse, consciente, mentale, pensée et non sur quelque chose qui existerait indépendamment de toute hypothèse, encore moins sur une réalité.

Il est fondamental, notamment du point de vue de la téléologie, que les physiciens quantiques considèrent le moment de la mesure comme le moment de la réalité. Car si je conclus de cette logique, c'est un constat qui affirme qu'une action humaine – la mesure – est déterminante dans la réalité. Mais c'est bien sûr insuffisant : la mesure, en effet, ne suffit pas à réaliser, elle n'est justement qu'une détermination de l'objet, mais cette détermination peut être une détermination hypothétique, une détermination potentielle et elle n'est pas nécessairement actuelle. Il me semble plutôt que l'action de mesurer n'est pas elle-même ce qui réalise la particule, mais que c'est l'acte plus large d'observer, qui par coïncidence dans la physique quantique est une mesure, qui « réalise » la particule. S'il y a bien réalisation de la particule, c'est plus probablement l'ensemble des opérations menées dans et autour de l'observation qui constituent, en commun, l'acte si difficile à délimiter de la réalisation.

Mais il s'agit bien sûr d'une illusion sur la réalisation, qui est elle-même issue du préjugé. Car, ce que fait la mesure quantique, n'est que de donner la position ou la vitesse du quanton. Elle dit simplement, à la grande confusion des physiciens, qu'entre deux mesures sa réalité n'est plus

déterminable, au point même, stupeur, qu'il faille mettre en cause son appartenance à la réalité pour cette période d'intervalle obscur. S'il y a donc là un rapport avec la réalisation téléologique, c'est par ressemblance seulement : d'une part parce que la mise en cause de la réalité dans l'intervalle commence à poser la question de la réalité comme préalable, et d'autre part parce que l'observation active permet seulement le constat, est donc indispensable dans la détermination de la réalité.

Ceci amène à la seconde erreur de la physique quantique, plus commune mais plus lourde, qui est de penser que l'objet mesuré serait réel. Il n'y a aucune raison pour que la particule mesurée soit, elle non plus, autre chose qu'une hypothèse. Non pas à cause de la taille, ou de l'impossibilité sensorielle de vérifier cet objet ; mais parce que tout objet, toute chose, tout objet que nous appelons chose, comme cette lampe, comme cette ville ou comme un photon qui contribue à les éclairer, est seulement une hypothèse et sa représentation *dans l'esprit.* C'est par une série de déductions, qui a pour présupposé la réalité comme donné, que les physiciens sont arrivés à « découvrir » et à « formuler » les particules. Et parvenus au point où ces derniers éléments de réalité supposée ne se comportent plus selon le présupposé, ils sont restés incapables de mettre en cause le présupposé, qui était devenu préjugé ; même au moment où ils constatent, au bout de leurs déductions, que les plus petits objets de la matière dépendent entièrement de l'observation, ils ne parviennent pas à se délivrer du préjugé qu'il s'agirait là de la réalité.

En termes téléologiques, le rapport essentiel entre la particule et la réalité est le mouvement de la fin de la particule. Or la mesure des physiciens ne prétend pas mettre fin à la particule, mais seulement au paquet d'ondes qui décrit sa position possible entre deux mesures. Dans la mesure il n'y a donc réalisation que de la mesure, et c'est la seule réalité qui reste : même la réalité de la particule reste entièrement hypothétique.

Ces deux erreurs sont intéressantes, parce qu'elles se comportent comme une somme de contradictions entre une croyance – celle en la réalité a priori – et des observations qui aboutissent à nier cette croyance dans le fil de leur progression. Les dilemmes des physiciens des quanta atteignent ainsi au comique involontaire. Ils confinent aussi à l'attitude agaçante des personnes convaincues de la fausseté d'un paradigme central, et qui, au lieu de réorganiser leur vision des choses et du monde selon cette vérité, ne peuvent s'empêcher de se référer à l'ancienne idée, réfutée mais insuffisamment critiquée. La physique de Galilée et de Newton, celle qui pose la réalité comme donné, a joué ce rôle de paradigme détrompé mais indéracinable. Et comme cette théorie était le plus solide soutien à la réalité comme donné, celle-ci continue d'être le présupposé dominant même dans le petit milieu averti des physiciens quantiques. C'est comme si dans la publication on allait jusqu'à la hardiesse conséquente de la mise en cause du présupposé, alors que dans la routine même de la recherche, on continue de partir de ce même dogme.

5. Le milieu des physiciens est donc désemparé. Alors même que la physique avait hérité du commandement de la pensée dominante, ses spécialistes ont été plongés dans l'indécision et le déchirement, épreuve pour laquelle, comme il s'avéra, cette spécialité n'était pas préparée. Pendant qu'en Russie une révolution gueuse se trouvait attaquée par une contre-révolution bolchevique, la physique, nouveau stratège collectif de la contre-révolution française, restait enfermée sous sa tente,

retenue par quelque trouble incommunicable. Mais dans la perplexité de cette prostration on aurait cherché en vain les colères meurtrières d'un Achille ou les fulgurances hardies d'un Hegel. La seule grande dispute qu'a engendrée publiquement la théorie des quanta est la dispute entre Einstein et Bohr. Elle porte évidemment sur la réalité.

Einstein a toute sa vie défendu la physique newtonienne, la réalité comme donné, la chose en soi. Cette défense de la tradition physique a culminé en 1935, lors d'un court article cosigné avec Podolsky et Rosen, et qui est considéré depuis comme contenant le paradoxe EPR, initiales des signataires. Dans cette expérience de pensée, les auteurs posent trois points en préalable : 1. Les prédictions de la physique quantique sont justes ; 2. Aucune influence ne peut se propager plus vite que la lumière, en accord avec la théorie de la relativité ; 3. Si, sans perturber d'aucune façon un système, on peut prédire avec certitude la valeur d'une quantité physique, il existe un élément de réalité physique qui correspond à cette quantité physique.

« Pour comprendre cette expérience, il faut savoir que la lumière, de même que la matière, possède une nature duelle, c'est-à-dire que, dans le monde physique interdépendant, ce qu'on appelle "photon", "électron", "matière", manifeste, comme Janus, tantôt un visage de particule, tantôt un visage d'onde. C'est l'une des découvertes les plus déconcertantes de la mécanique quantique. Mais plus étrange encore est la découverte que *ce qui fait la différence entre l'état particule et l'état onde d'un phénomène est la présence d'un observateur.* Si j'essaie d'observer un photon avec un appareil de mesure, il apparaît comme une particule. Mais tant qu'il n'est pas observé, il demeure dans son aspect d'onde.

Cette onde se propage dans toutes les directions de l'espace, comme les ondes circulaires créées par une pierre qu'on jette dans un étang se propagent jusqu'à en couvrir toute la surface. On peut donc dire que le photon est partout à la fois dans l'espace. La mécanique quantique dit que, sans faire d'observation, je ne pourrai jamais prédire où sera le photon à un moment déterminé. Tout au plus pourrai-je évaluer la probabilité qu'il soit à tel ou tel endroit. Comme les vagues d'un océan, l'onde de probabilité associée au photon (calculée en 1926 par le physicien autrichien Erwin Schrödinger) possède des amplitudes variées à différents endroits. Les chances de rencontrer le photon sont maximales aux fortes amplitudes, et minimales aux faibles. Mais, même aux fortes amplitudes, on n'est jamais certain que le photon sera au rendez-vous. Il pourra y être par exemple trois fois sur quatre, ou neuf fois sur dix. La probabilité ne sera jamais de 100 %. Avant l'acte d'observation, la réalité du monde subatomique n'est donc que probabilités. Déterministe convaincu, Einstein ne pouvait accepter le rôle primordial que la mécanique quantique attribuait au hasard. "Dieu ne joue pas aux dés", disait-il aussi. Il n'eut de cesse de trouver une faille dans la théorie de la mécanique quantique et dans l'interprétation probabiliste qu'elle donnait de la réalité. C'est à cette fin qu'il conçut l'expérience EPR.

L'expérience se déroule de la façon suivante : imaginez tout d'abord que vous utilisez un appareil de mesure qui permet d'observer le comportement des particules de lumière qu'on appelle "photons". Considérons maintenant une particule qui se divise spontanément en deux photons A et B. En raison des lois de symétrie, ces derniers partent toujours dans des directions opposées. Si A part vers le nord, nous détectons B au sud. Jusque-là, apparemment, rien d'extraordinaire. Mais c'est oublier les bizarreries de la mécanique quantique : avant d'être capturé par le détecteur, A ne présentait pas un aspect de particule, mais celui d'une onde. Cette onde n'étant pas localisée, il existe une certaine probabilité pour que A se trouve dans n'importe quelle direction. C'est seulement quand il est capté que A se métamorphose en particule et "apprend" qu'il se dirige vers le nord. Mais si, avant capturé, A ne "savait" pas à l'avance quelle direction il allait prendre, comment B aurait-il pu "deviner" le comportement de A et régler le sien de façon à être capté au même instant dans la direction opposée ? Cela n'avait aucun sens, à moins d'admettre que A pouvait informer instantanément B de la direction qu'il avait prise. Or, la théorie de la relativité, si chère à Einstein, implique qu'aucun signal ne peut voyager plus vite que la lumière. "Dieu n'envoie pas de signaux télépathiques", disait-il, ajoutant qu'il ne pouvait y avoir de mystérieuse action à distance.

Sur la base de cette expérience de pensée, Einstein a donc conclu que la mécanique quantique ne donnait pas une description complète de la réalité. Selon lui, A devait savoir quelle direction il allait prendre, et communiquer cette

information à B avant de s'en séparer. Les propriétés de A devaient donc avoir une réalité objective indépendante de l'acte d'observation. L'interprétation probabiliste de la mécanique quantique, selon laquelle A pourrait se trouver dans n'importe quelle direction, devait être erronée. Sous le couvert de l'incertitude quantique devait se cacher une réalité intrinsèque et déterministe. Selon Einstein, la vitesse et la position qui définissent la trajectoire d'une particule sont bien localisées sur la particule, indépendamment de l'acte d'observation. Il souscrivait à ce qu'on appelle le "réalisme local". La mécanique quantique ne pouvait rendre compte d'une trajectoire définie de la particule, car elle ne prenait pas en considération des paramètres supplémentaires appelés "variables cachées". Elle était donc incomplète. »[15]

Un des résultats les plus troublants de la théorie des quanta montrait que si on prend une paire de particules, la vitesse et la position de chacune des particules sont indéterminées avant la mesure, mais la mesure de l'une détermine la position ou la vitesse des deux. Une paire de particules, en effet, peut devenir inséparable : toutes deux se meuvent l'une en fonction de l'autre. Les particules sont dotées d'un « spin » : « Moment cinétique propre d'une particule en rotation sur elle-même » ('Littré') ou « sorte de moment angulaire interne de l'électron et d'autres particules »[16]. Nottale dit du spin que c'est « la première quantité quantique *qui n'a plus de contrepartie classique* ». Et il raconte ainsi l'inséparabilité ou la non-localité des particules : « Deux particules de spins inverses mais non définis sont émises dans deux directions opposées. Les valeurs des spins sont ensuite mesurées au même instant sur les deux particules. (…) Aucun des deux spins n'a de valeur bien définie, mais néanmoins leur somme est nulle avec certitude. »[17] C'est ce résultat qui ne correspondait pas à la physique classique et dont traite le paradoxe EPR. Einstein niait en particulier l'inséparabilité ou l'indétermination des particules, et attribuait cette indétermination, dans la théorie des quanta, à une insuffisance théorique.

L'inséparabilité ou indétermination met en effet en cause au moins l'un des trois points stipulés par le paradoxe EPR. Pour le point 2 : « (…) au moment de la mesure des spins des deux particules, ces dernières peuvent être arbitrairement distantes ; si l'on voulait raisonner en termes de transport d'information (en supposant que, dès qu'un des deux spins est mesuré, l'information sur le résultat se transporte jusqu'à l'autre particule, permettant ainsi l'obtention d'un spin opposé), cette information devrait aller plus vite que la vitesse de la lumière, en contradiction avec la relativité restreinte ! »[18] Ou alors, si la vitesse de la lumière n'est pas dépassée, il ne peut pas exister un élément de « réalité physique » qui peut correspondre à cette mesure, et c'est le point 3 qui est invalidé. Pour Einstein, cela signifiait que la théorie des quanta était incomplète. C'est pourquoi il stipulait des « variables cachées » non encore découvertes.

Bohr répondit à cette prise de position en proposant d'abord d'éviter tout raisonnement sur la réalité. Il affirme ensuite que la vitesse de la particule n'est pas une propriété en propre de la particule, mais qu'elle est partagée entre l'instrument de mesure et la particule. Ce qu'on peut exiger d'une théorie, selon Bohr, c'est qu'elle sache décrire une expérience, c'est-à-dire que sa définition rende compte du dispositif expérimental, et qu'elle sache prédire, c'est-à-dire qu'à partir de cette définition, les résultats observés soient conformes à la prédiction. La théorie des quanta « épuise les possibilités de prédiction » dans toutes les situations expérimentales permettant l'apparition d'un

15. X. T. Trinh, *« Le paradoxe EPR »*
16. L. Nottale, *La Relativité dans tous ses états*
17. ibid.
18. ibid.

phénomène. Elle est donc complète, et correspond au mieux de ce qu'on peut attendre d'une théorie en physique : être un outil de travail.

C'est là une dispute entre deux conservatismes. Einstein part d'une intangible croyance dans la réalité comme donné. C'est ce présupposé-là, violemment ébranlé par la physique quantique, qu'il ne voulait surtout pas voir remis en cause. C'est à la physique quantique à se plier à une définition de la réalité comme chose en soi, et non à l'humain de comprendre le monde à travers les perspectives qu'offrent les contradictions qu'il découvre. Si la théorie quantique ne parvient pas à la réalité, c'est donc elle qui est fautive, insuffisante. Et quel vocabulaire pour défendre cette position religieuse ! Il y a donc des « variables cachées » ! On remarquera que ce terme représente ce que même Einstein ne pourrait appeler une réalité. C'est là une abstraction, à la fois mystérieuse et mathématique, qui manquerait à la théorie pour retrouver la réalité comme préalable immuable, comme l'était, très peu de temps avant le naturalisme physique, l'abstraction et hypothèse appelée Dieu. Et c'est la découverte, qui est peut-être la plus importante de la physique de tout le siècle, qu'Einstein, qui pourtant y a si bien contribué, rabaisse tant dans sa tentative de conserver une réalité préalable, indépendante, en soi : l'observation modifie fondamentalement ce qui est observé.

Car la seule certitude à laquelle prétend la physique quantique, c'est que l'objet quantique n'existe « concrètement » que lorsqu'il est observé. Entre les observations, il est indéterminé au point qu'on ne peut affirmer ni sa position ni sa vitesse, et même pas une existence physique vérifiable, je veux dire dans le sens qui satisferait les physiciens. L'objet quantique, unité physique de tout ce qui est, n'existe donc que dans l'observation. On a bien là une négation de la chose en soi, beaucoup plus puissante que celle de Mach, parce qu'elle n'émane plus d'un seul penseur qui peut être décrié comme « idéaliste bourgeois », mais parce qu'elle est la conclusion de toute la spécialité des physiciens qui partent du présupposé inverse, c'est-à-dire de la chose en soi, de la réalité comme donné. Einstein, probablement aussi à cause du lien « progressiste » installé entre le naturalisme agnostique ou athée, du XVIIIe siècle, critique du dogme divin, et le matérialisme borné de la contre-révolution russe, représente, du haut de sa très forte autorité, la dernière résistance de ce « réalisme » classique, dans la physique à son apogée. On trouve cependant aujourd'hui aussi des spécialistes qui, du haut de leur autorité intellectuelle de scientifiques, radotent avec autant d'arguments qu'un curé ou qu'un Lénine quelque « évidence » matérialiste, comme ce même Bricmont partenaire de Sokal, dans une revue anarchiste parue en 2004 : « Une partie de la critique des sciences s'est déplacée sur la critique de notions telles que l'objectivité et la rationalité. On a parfois l'impression, lorsqu'on lit certains textes philosophiques liés à cette mouvance, qu'on a reculé de plusieurs siècles pour retomber dans un idéalisme où tout n'est que représentation, discours, langage et où le réel n'existe qu'entouré de guillemets. Contre cette démarche, il faut sans cesse répéter certaines évidences : ce ne sont pas les hommes qui ont créé le monde, mais le monde qui a produit les hommes ; ceux-ci sont apparus suite à une évolution qui n'a été possible que parce que notre univers possède une certaine structure physico-chimique. Et c'est le cerveau qui produit la pensée, pas l'inverse. »[19]

La position de Bohr, qui en 1927 étalait combien il était lui-même scandalisé par la nouveauté de ce qu'il découvrait en affirmant « Qui n'est pas choqué par la théorie des quanta ne la comprend pas », est devenue la position orthodoxe de la spécialité, celle dite de l'école de Copenhague. Son

19. Collectif, coordonné par X. Bekaert, *Réfractions n° 13. Visages de la science*

argumentation porte sur la place et la validité d'une théorie. Elle laisse ouverte sa position sur la réalité qui ne peut qu'être déduite de cette indétermination volontaire. Mais la déduction qui en a été faite est que l'observation, ou la mesure, sont bien constituantes de la réalité. Ce qui nie une réalité indépendante de l'observation, une réalité indépendante de l'action humaine, même s'il a parfois été soutenu que les animaux, voire les particules elles-mêmes étaient capables d'observation.

La position de Bohr est fort comparable à celle du jeune Wittgenstein : un mélange curieux et volontariste de modestie et de péremption bornée. La modestie consiste à dire qu'une théorie n'est qu'opérationnelle. Que demander de plus que de la voir fonctionner, que de la voir prédire des faits justes ? Qu'elle soit positive et utile, voilà le but intrinsèque de toute théorie. Il y a là un côté grossièrement réducteur. Cette position décrète de manière prétentieuse à partir de la seule logique d'une pensée partielle ce qui a du sens et ce qui n'en a pas. Ensuite, elle s'interdit de remettre en cause la réalité. C'est là où se situe son conservatisme profond parce que c'est bien la remise en cause de la réalité qui est la question dangereuse qui hante toute la théorie des quanta. Comment, du reste, remettre en cause ce que nous croyons de la réalité, si nous n'avons pas la possibilité de l'exprimer par une théorie ? Bohr permet en fait de tolérer les deux conceptions de la réalité qui justement sont contradictoires, et donc de ne pas trancher sur la question centrale, celle de la réalité. Les quanta sont l'unité de base de la « matière », mais les physiciens des quanta vont mettre des œillères, et ne pas interférer dans la conception qui sous-tend les disciplines qui continuent de ratiociner à partir de la théorie de Newton, pourtant démentie, comme en biologie par exemple. Et ces autres disciplines vont également respecter ce pacte de non-résolution : que chacun continue tranquillement à développer sur des bases contradictoires des projets qui fonctionnent dans ce monde. Il y a là une résignation à vouloir comprendre, une hypocrisie qui permet de vivre avec des contradictions sans avoir à les résoudre, une acceptation de ce qui est là, car ce qui fonctionne fonctionne dans un cadre social et historique particulier, pas anodin, cautionné par cette position d'autruche fiérote. La position de Bohr, en se déclarant incompétente sur la réalité, renie la vieille exigence de vérité de la science naturaliste, qui est encore fondamentalement celle d'Einstein et qui impose d'envisager les conséquences des découvertes : si les objets quantiques sont effectivement des constituants de base de la matière, leur fonctionnement confirme, infirme ou interroge la réalité.

A tout prendre, le conservatisme d'Einstein m'est plus sympathique que celui de Bohr. Einstein dit en substance : notre théorie est jeune, elle est certes surprenante ; il y a une contradiction majeure. Mais, devant cette insuffisance, accordons plutôt le bénéfice du doute à nos croyances antérieures plutôt que de les nier trop vite au profit d'une somme d'explications elle-même manifestement insuffisante. Einstein avait peut-être compris que, si on était conséquent, il faudrait transformer notre vision bien au-delà de la réalité physique. Il a donc préféré soumettre à la communauté scientifique son « paradoxe » EPR, à résoudre de manière expérimentale ; prudent, peu enclin au changement, fidèle à une croyance dominante et invérifiée, mais n'excluant pas sa remise en jeu.

Le malaise de toute la profession devant cette dispute de principe étouffée s'est réveillé peu de temps après, détourné dans un débat moral sur la responsabilité des scientifiques par rapport à la bombe atomique qui n'aboutit évidemment pas à clarifier le différend. Fondamentalement, l'ensemble des physiciens a eu une attitude sociale-démocrate : non à la bombe atomique en général, mais oui à la bombe atomique contre Hitler. La petite communauté physicienne a trouvé là un de ses crépuscules :

elle a favorisé la construction de la bombe, mais bien entendu, elle n'a pas eu l'accès au bouton rouge. La prolifération nucléaire de la deuxième moitié du siècle est un résultat assez clair sur l'échec de cette tentative détournée de discuter les conséquences des découvertes. Cette prolifération est la conséquence de la position de Bohr : appliquons ; mais ne laissons pas nos doutes et nos questions interférer avec nos applications. Bohr, l'un des principaux théoriciens de la fission nucléaire, a participé directement à l'élaboration de la bombe atomique américaine ; il a ensuite fondé le mouvement antinucléaire avec Bertrand Russell ; son disciple et ami Heisenberg a dirigé le programme nucléaire nazi ; et Einstein, pacifiste déclaré, mais tout aussi alarmé que Bohr par la capacité de la dictature allemande à fabriquer la bombe atomique, a initié, grâce à sa notoriété, le programme nucléaire américain dans une lettre au président Roosevelt. Mais ce n'est pas contre l'Allemagne, mais contre le Japon, que ces bombes ont été utilisées, illustration létale et caricaturale de la perte de contrôle de ces spécialistes, hors de toute conception de la totalité et de l'histoire.

Le péremptoire de l'école de Copenhague est dans l'attitude arrogante et bornée à l'intérieur de la spécialité, consolidée hors mesure et bétonnée dans des codes de langage et de pensée inhérents à ce repli. On peut résumer cette prétention de Bohr par son affirmation que la théorie des quanta serait « complète ». A ce détail sémantique on voit, une fois de plus, que le vocabulaire des physiciens dépasse très sensiblement leur objet. Et ce n'est pas seulement parce que leur objet, le monde physique, est très sensiblement hypertrophié dans leur propre perception, c'est-à-dire que, selon la vieille croyance justement niée par l'école de Copenhague, le monde physique est le monde, mais c'est aussi parce que la complétude suffit aux critères énoncés dans le cadre étroit de la théorie des quanta, telle qu'elle était en 1935. Le terme de complétude indique la satisfaction et la satisfaction est le contraire de ce que je ressens, même devant la définition de la complétude quantique. Voilà des gens qui statuent sur ce qui a du sens ou ce qui n'en a pas, selon leurs propres croyances, selon leurs œillères et leur bonne foi murée dans le détail ! Insolents scientifiques ! Depuis au moins cent ans, il manque d'autres Sokal et Bricmont, non issus de ce sérail prétentieux où l'on proclame avec une morgue sans argument que c'est le cerveau qui produit la pensée, pas l'inverse, ben voyons, pour rappeler aux physiciens leurs abus de langage, qui oscillent entre la stupidité égocentrique de la prétendue « complétude » de la théorie des quanta, ben voyons, et les dénominations faussement adolescentes et semi-marketing du type « big bang ». Ben voyons.

La non-communication de la physique quantique hors de la spécialité n'a pas son fondement dans l'hermétisme, pourtant manifeste, de son jargon, mais dans la mise en cause implicite du monde en place. Comme l'observation des objets quantiques est nécessaire à leur « réalité », il a fallu en conclure que l'observation était indispensable à la réalité. Si tel est le cas, il n'y a plus d'objectivité puisque la réalité n'a plus lieu en dehors de l'intervention subjective de l'observateur. Les objets ne peuvent plus être en soi puisque l'action effective de l'observateur extérieur leur est nécessaire. S'il n'y a plus d'objet en soi, il n'y a plus de causalité, il n'y a plus de déterminisme. Et il devient urgent de s'interroger, non plus sur ces objets qui révèlent le caractère illusoire de la réalité comme préalable, mais sur la réalisation, sur la façon dont nous rendons réels les objets, et en premier lieu sur ce qu'est donc une observation. Dans le monde des objets en soi, l'observation ne modifie pas les objets : elle est passive et inessentielle, potiche. Dans la vision d'objets dépendants de l'observation, l'observation devient une action redoutable. Ceux qui sont des observateurs, dans notre société, ne sont plus de gentils savants ou de dégourdis journalistes, innocents et neutres, mais de

dangereux tireurs embusqués. Enfin, si la réalité ne préexiste pas à la mesure, et si la réalité n'est pas une fiction, alors il faut au moins envisager un monde où la réalité est un résultat, et où la réalité est à la fin, laissant à tout ce qui n'est pas à la fin un statut et une organisation qui restent à définir en fonction de cette fin, de ce résultat.

Contrairement aux penseurs de la physique d'Aristote à Newton, ceux du XXe siècle se sont arrêtés abruptement devant leur objet dès qu'il a commencé à prendre de la grandeur. C'est le véritable résultat du débat entre Einstein et Bohr : comment empêcher les ignares issus de la défaite de la révolution russe et de la première moitié du siècle, puis de la révolution iranienne jusqu'à nos jours, de débattre de ce que signifie ou implique la réalité comme résultat, l'observation comme participante indispensable de tout ce qui est ? La dispute Einstein-Bohr est un barrage prophylactique qui enferme les découvertes des quanta dans la spécialité. C'est comme si une congrégation de moines dévots était, par un cheminement logique interne à ses dogmes, parvenue à considérer que l'idée de Dieu n'est plus tenable : ils se seraient disputés sur la façon de sauver, comme première priorité, la congrégation. Einstein affirme qu'il y a insuffisance dans la logique employée, ce qui, pour l'ignare et le dilettante, signifie que les spécialistes n'ont pas encore trouvé la formulation juste et qu'il est trop tôt pour s'y intéresser ; Bohr réplique qu'il ne faut se servir de ces résultats que de manière opérationnelle, mais sans jamais poser la question de Dieu. Qui, à l'extérieur de la congrégation, oserait utiliser les thèses qu'elle a développées, à son corps défendant, pour oser montrer que Dieu, ou la réalité comme préalable, n'étaient que des hypothèses utiles à un moment donné, mais insuffisantes et donc fausses maintenant ?

6. La physique quantique, ainsi mise à l'abri de la critique extérieure, a donc continué de se développer, d'abord sur la base du différend Einstein-Bohr. Il faut dire que, d'après tous les témoins, Einstein a perdu à plates coutures. La non-séparabilité des quantons, indépendamment de leur distance (« deux systèmes quantiques qui ont interagi sont décrits par une fonction d'onde unique, quel que soit leur éloignement ultérieur, et cela jusqu'à ce que l'un des deux fasse l'objet d'une mesure »), a été vérifiée, de manière formelle au début des années 1980, par les expériences d'Aspect : « (…) dans certaines circonstances très particulières deux photons qui ont interagi dans le passé ont des propriétés que leur distance mutuelle, aussi grande soit-elle, ne suffit pas à séparer. Ils constituent un tout inséparable même lorsqu'ils sont très éloignés l'un de l'autre : ce qui arrive à l'un des deux, où qu'il soit dans l'univers, est irrémédiablement intriqué avec ce qui arrive à l'autre photon dans un autre lieu de l'univers, comme si un lien quantique, immatériel et instantané, les tenait ensemble. »[20] En d'autres termes : ces photons inséparables « violent » les « inégalités de Bell », qui était un théorème posant des « restrictions » sur les résultats de certaines mesures quantiques pour qu'elles correspondent aux trois points de la définition EPR. En d'autres termes encore : deux particules qui ont interagi dépendent l'une de l'autre quelle que soit leur distance. Quand on mesure n'importe laquelle des deux, on a mesuré l'autre, même si leur distance est plus grande que celle que l'information pourrait parcourir à la vitesse de la lumière. En d'autres termes : la mesure d'un objet quantique peut, dans certaines circonstances, déterminer la position d'un autre en contradiction soit avec le point 2, soit avec le point 3 du paradoxe EPR. Il n'y a pas de « variables cachées ».

20. E. Klein, *Petit Voyage dans le monde des quanta*

Le « réalisme », fortement éprouvé par cette conclusion, n'est pas tout à fait mort, cependant. Bohm, un peu avant ces expériences fatales, avait développé une théorie de « l'onde pilote » : un objet quantique serait en fait un corpuscule piloté par une onde. Il y a de nombreux inconvénients à cette théorie, en particulier que l'onde, qui pourtant interagit avec l'électron, ne transporte pas d'énergie. Cette théorie d'un potentiel quantique indétectable (c'est sa « variable cachée », c'est-à-dire ce en quoi cette théorie s'avoue elle-même insuffisante, incomplète) semble en contradiction avec la théorie de la relativité. Si certains disciples de Bohm ont voulu radicaliser le matérialisme qu'il permettait d'envisager, Bohm lui-même semble avoir adopté une position médiane entre ce matérialisme et l'idéalisme : « Selon lui, la réalité profonde n'est ni l'esprit, ni la matière, mais une réalité d'une dimension supérieure qui est leur base commune et dans laquelle prévaut l'ordre impliqué. »[21]

Comme on le voit même à travers cet avatar fantaisiste des théories réfutées de la substance universelle, l'essentiel de la profession des physiciens quantiques est devenu ce qui aurait tant scandalisé Lénine : franchement idéaliste. Ce qui est le plus remarquable dans cette orientation qui s'est dessinée depuis plus d'un demi-siècle de progrès frénétiques de l'information dominante, c'est que le monde extérieur à cette spécialité l'ignore ou n'en tient pas compte. La petite congrégation des moines dévots de la réalité a priori est devenue très majoritairement athée, ne croit plus à une réalité a priori, mais elle continue à servir un monde fondamentalement déiste, c'est-à-dire qui croit dur comme fer à la réalité a priori, et ce monde à l'inquisition inexorable feint d'ignorer la secte des physiciens parce que cet athéisme idéaliste, ou plus exactement cette hérésie athée, n'est pas prosélyte : elle n'est pas, comme un nouveau catharisme, parvenue jusqu'aux dilettantes et aux ignares.

Il faut dire que les principales subdivisions de cet idéalisme nouveau sont assez pauvres, et peu convaincantes. L'école de Copenhague a tenu bon face à Einstein, rejetant les « variables cachées », mettant en cause la matière comme présupposé, soutenant également contre Einstein le principe d'indétermination, et mettant en doute l'existence de la particule entre les mesures. Sur la question de la réalité, ce groupe qui représente l'orthodoxie des quanta se contente de stipuler, à la suite de Heisenberg, la différence redécouverte entre la potentialité, qui est la mise en hypothèse formaliste de la particule avant la mesure, et l'actualité, qui est la réalité de la particule au moment de la mesure. Ce retour aristotélo-hégélien montre assez bien comment Heisenberg, le principal théoricien de l'école de Copenhague, tentait d'intégrer, sans heurts, la physique quantique dans la philosophie classique. Il raconte lui-même un débat avec une kantienne, où la critique de l'a priori kantien s'est diluée dans l'hypothèse d'un système où l'a priori ne serait pas supprimé, mais englobé, relativisé, comme une sorte d'outil dans une connaissance plus vaste.

Surtout grâce à l'école de Copenhague, la théorie des quanta est restée prisonnière de la sphère des spécialistes. Si cette théorie peine toujours à s'infiltrer dans la sphère des dilettantes, ce n'est pas seulement parce qu'elle est arrivée au moment où les dilettantes commençaient à admettre la supériorité des sciences exactes, justement parce qu'elles étaient objectives, et que l'observateur n'y jouait aucun rôle, ce que les dilettantes ont réussi à inculquer aux ignares. Ce contre-pied par rapport à la pensée du large nombre aurait facilement pu être compensé, mais la théorie des quanta s'est aussi défendue de cette popularisation par ses formulations. Et ce n'est pas seulement parce qu'elle privilégie les mathématiques comme hermétisme-alibi de son incapacité à s'expliquer : elle

21. S. Ortoli, J.-P. Pharabod, *Le Cantique des quantiques. Le monde existe-t-il ?*

s'est retrouvée elle-même devant un dysfonctionnement du langage dans lequel elle pourrait parler. Mais le résultat n'a pas été de corriger ou de supprimer cette part de langage incohérent et erroné héritée de la physique classique ; le résultat a été de conserver, côte à côte et coûte que coûte, la série d'hypothèses classiques dont on venait de prouver qu'elle était fausse, et l'hypothèse de cette fausseté, qu'on a continué à développer. Heisenberg explique que cette contradiction (qu'il appelle paradoxe, comme c'est le cas pour chaque contradiction qu'on a renoncé à résoudre) est nécessaire, parce que « les concepts de la physique classique ne sont qu'un affinement des concepts de la vie quotidienne et constituent une part essentielle de la langue, qui constitue le présupposé de toutes les sciences naturelles. Notre situation réelle dans les sciences naturelles est telle que nous utilisons effectivement et devons utiliser les concepts classiques pour la description de nos expériences, car sinon nous ne pourrions nous faire comprendre ». Il est tout à fait remarquable, que la conservation d'un langage périmé, et même faux, se justifie pour un « scientifique », qui a vocation de dire la vérité, parce que ce langage est compréhensible, et c'est d'autant plus remarquable pour l'un des principaux théoriciens d'une théorie qui est effectivement restée incomprise en dehors du noyau de ses spécialistes. Si la théorie des quanta est si mal connue aujourd'hui, c'est en grande partie à cause de cette inconséquence des spécialistes qui ont reculé devant ses conséquences, parce que ces conséquences sortaient de la sphère spécialisée à laquelle ces spécialistes s'étaient résignés.

L'école de Copenhague a le mérite d'avoir poussé la redéfinition des questions centrales de l'humanité jusqu'aux abords du champ de bataille ; elle a la honte de s'être toujours arrêtée avant la confrontation, dans la fausse modestie dilatoire, dans les tentatives de conciliation ou dans la soumission aux intérêts supérieurs des employeurs de la profession des physiciens. Car les physiciens sont souvent d'abord des ventres, une profession, des employés. Et, au XXe siècle, c'est leurs résultats théoriques qu'ils vendent. Leurs patrons, Etats ou entreprises, qui les payent, ont construit leurs bénéfices et les salaires et les subventions qu'ils distribuent, avec une générosité toute partiale, sur les applications de la physique newtonienne. Ils veulent bien d'une autre physique, surtout quand elle est opérationnelle, c'est-à-dire source de bénéfices, mais pas au détriment de celle sur la base de laquelle ils exploitent la planète et l'immense majorité des pauvres modernes. Le réflexe corporatiste de défense de la profession qui coopte ses membres face à la vérité a renforcé et protégé la physique quantique au détriment de la critique de l'organisation du monde, et le courant considéré comme orthodoxe, l'école de Copenhague, a plus que tout autre contribué à cette misère.

Il n'a pas manqué de tendances qui ont voulu faire l'économie d'un compromis avec le matérialisme ambiant. Mais pour cette raison justement, elles ont été peu suivies. C'est d'abord une tentative attribuée à Wigner, qui consiste à « démontrer » que la réduction du paquet d'ondes est un acte de la conscience : « C'est l'entrée d'une impression dans notre conscience qui altère la fonction d'onde car elle modifie notre évaluation des probabilités pour les différentes impressions que nous nous attendons à recevoir dans le futur. C'est à ce moment que la conscience entre dans la théorie de façon inévitable et inaltérable. Si on parle de fonction d'onde, ses changements sont couplés avec l'entrée des impressions dans notre conscience… En physique quantique, l'être conscient a obligatoirement un rôle qui est différent de celui de l'appareil inanimé. »[22] Ses critiques ont observé que Wigner ne décrit pas suffisamment ce qu'est la conscience. D'autre part, l'influence de la

22. J. Casti, *Paradigmes perdus. La science en question*

conscience sur la mesure est mise en échec lors de l'enregistrement automatique, qui donne des résultats quelle que soit la conscience qui finit par les relever.

Avec l'idéalisme conscientocentrique, où la conscience est toute pensée, et où tout dépend donc de l'individu, c'est comme si la vaste vague d'aliénation qui s'est développée depuis deux siècles n'avait laissé aucune conclusion. Les limites du solipsisme ont tout de même montré à quel point le conscientocentrisme est un spiritualisme anti-spirituel, un feu coupe-feu, une véritable censure de la conscience sur une véritable théorie de l'esprit. Ce n'est évidemment pas quand ma conscience s'arrêtera que le Soleil s'arrêtera ; mais si ce que nous appelons Soleil existe jusque-là, c'est quand la dernière conscience, où ce qui en est issu, s'arrêtera que le Soleil, qui est une forme de l'esprit, perdra tout fondement. Car le fondement du Soleil est que l'idée du Soleil puisse être partagée par l'ensemble de la pensée, c'est-à-dire la pensée du genre humain, dans son mouvement essentiel que nous appelons l'aliénation, que nos consciences le sachent ou non. Le conscientocentrisme de Wigner est l'une des multiples tentatives d'attribuer à l'individu séparé ce qui ne peut plus être laissé à la matière, plutôt que de l'attribuer à l'esprit, qui est la pensée générique de l'humanité.

La théorie d'explication des quanta qui se rapproche le plus de la position de la téléologie moderne, c'est-à-dire qui tient en compte l'esprit, est l'interprétation dite d'Austin. C'est dans l'université de cette ville texane que Wheeler est arrivé à la conclusion que la réalité dépendait du choix de l'observation, d'un acte par conséquent : « Pour Wheeler, l'essence de l'existence – le réel – réside dans la signification, et l'essence de la signification dans la communication, définie par la conjugaison de toutes les preuves qu'ont en main ceux qui communiquent. »[23] Mais si, dans cette interprétation, c'est bien dans un choix, un acte conscient, que se situe le moment où se forme la réalité, la conscience, mise en avant par Wigner, n'est pas l'élément déterminant comme le suggérait Wheeler : « Ne faisons pas de la conscience la condition préalable de ce que nous appelons, en mécanique quantique, l'acte élémentaire d'observation. » Comme pour Bohr, il n'y a pas de réalité en dehors de la mesure, « le possible devient l'actuel, le réel, au moment où la mesure est enregistrée. Reste à savoir quand cela se produit. Cherchant à préciser ce point, l'école d'Austin s'appuie sur le postulat de la communication ; la réduction de la fonction d'onde a lieu lorsqu'un acte irréversible d'amplification met fin au processus quantique élémentaire »[24]. L'acte, ici, met fin à du possible, ce qui est exactement le sens de la réalité : la fin irréversible d'une pensée. L'école d'Austin va même jusqu'à soutenir que le choix de l'observation crée une réalité dans le passé : « Ainsi l'expérience de choix différé montre, semble-t-il, qu'un choix de mesure aujourd'hui sur la Terre, détermine la trajectoire suivie par le photon, il y a des milliards d'années, aux abords de la galaxie. Par là, soutient Wheeler, l'observateur crée la réalité. »[25]

Il faut ajouter que la théorie de la communication d'Austin qui est sous-jacente à ce résultat de réflexion semble assez laborieuse. Et il faut aussi rappeler que l'école d'Austin ne prétend pas étendre ses réflexions sur la réalité aux objets macroscopiques, apparemment seulement laissés en dehors de la théorie, et donc toujours parfaitement en contradiction avec elle. Mais à travers l'idée même que la communication est constitutive de la réalité, même si la conception de la communication de l'école

23. ibid.
24. ibid.
25. ibid.

d'Austin est certainement en contradiction avec celle de la téléologie, l'un des principes fondateurs de la téléologie moderne transparaît dans la théorie des quanta : c'est « le monde », l'humanité, l'esprit dans l'interdépendance de ses éléments, qui produit chacun de ses éléments ; et à travers sa position sur la réalité, c'est un autre principe de la téléologie qui est aussi énoncé : la réalité est un résultat, et ce résultat est un résultat de la pensée. L'exclusion de la conscience de Wigner mais aussi de celle de Hegel comme essence constitutive de cette réalité, au profit de la communication justement, permet au moins de tracer un parallèle avec la téléologie : c'est donc une pensée, non individuelle ou non uniquement ou essentiellement individuelle, qui crée la réalité.

Enfin, pour l'anecdote, l'une des théories développées à partir des résultats observés sur les quanta est celle des « mondes parallèles ». Cette théorie, attribuée à Everett, nie la réduction du paquet d'ondes, et propose de considérer que toutes les positions ou vitesses possibles ont effectivement lieu lors de la mesure effective. Chacune d'entre elles développe un univers – il y a donc à chaque instant des milliards et des milliards d'univers parallèles, différents, puisque bâtis sur des résultats différents. Evidemment, aucun de ces univers parallèles n'est connaissable dans aucun autre. La honte de notre époque nous oblige à signaler que cette hypothèse « scientifique », qui présuppose et construit à partir de l'inconnaissable, est encore aujourd'hui l'une des principales tendances, parmi les physiciens eux-mêmes, dont on voit ainsi la déchéance métaphysique, fort en opposition à l'image de rationalistes impeccables dont ils continuent de jouir parmi dilettantes et ignares. Et la persistance d'une telle science-fiction confirme un autre aspect, non moins répugnant, de la spécialité des physiciens de ce siècle, la glorification de l'adolescence attardée. Outre une certaine culture de l'humour potache inoffensif, toutes les manifestations du collégien américain sympathique sont systématiquement mises en scène par cette spécialité qui veut peut-être inconsciemment passer pour immature, du nœud papillon à pois aux hypothèses loufoques et aux références à une période de mue mal digérée et bagatellisée jusque si tard dans l'âge sénile qu'il serait plus logique d'en conclure à une sorte de grave malaise à l'origine même de la spécialité.

7. A la fin du siècle, la théorie de la « décohérence » se propose une explication plus complète que celles qui avaient jusque-là marqué la délimitation entre un univers quantique et l'univers newtonien classique. Cette théorie a donc pour première fonction d'expliquer et d'entériner la cohabitation entre la façon de voir classique, commune aux dilettantes et ignares, et celle, très majoritairement idéaliste, de nos physiciens des quanta. « Développée dans les années 1990, cette théorie explique que c'est leur interaction avec leur "environnement" qui fait très rapidement perdre aux objets macroscopiques leurs propriétés quantiques. L'environnement, constitué de tout ce qui baigne les objets, par exemple l'air dans lequel ils se propagent ou, si l'on fait le vide, le rayonnement ambiant, agit en somme comme un observateur qui mesure les systèmes macroscopiques en permanence, ce qui élimine toutes les superpositions à cette échelle, et donc également les interférences. »[26]

A travers leurs tentatives de transformer leurs déductions physico-mathématiques en discours sur le monde, les physiciens ont montré que ces déductions sont aussi relatives que leurs extrapolations. Ce qui m'intéresse dans la théorie de la décohérence, c'est d'y voir justement poindre l'idée de relativité :

26. E. Klein, *Petit Voyage dans le monde des quanta*

l'ensemble du monde, le système des pensées que nous définissons comme des choses, s'autocontrôle et s'équilibre. On rejoint là les positions de Whitehead et de Quine, pour qui l'ambiant était modifiable, mais chaque modification entraînait d'autres modifications, qui finissent par se stabiliser en un système remanié ; le plus souvent, ces remaniements seraient imperceptibles, si bien que le changement du monde, par petites touches, ne serait jamais une grande révolution, mais toujours une lente et insidieuse évolution. Cette relativité limitée, qui fait que la masse d'inertie de notre connaissance absorbe ces réactions en chaîne, ressemble fort à une façon rudimentaire de présenter l'aliénation. Considérer l'environnement comme un observateur abstrait et collectif, comme dans la description de la décohérence, me paraît une façon intéressante, via l'aliénation, de montrer comment cette généralité en mouvement a permis d'aboutir à ces abstractions appelées particules ou quantons ; et c'est une façon intéressante, via l'aliénation, de montrer comment les abstractions appelées particules ou quantons aboutissent à cette généralité en mouvement.

La théorie des quanta se présente comme une somme de découvertes extraordinaires, mais pas pour les gens ordinaires. On a inventé là, sous le sceau de la réalité, des corpuscules évanescents qui se comportent comme des ondes en dur, des objets subjectifs dont l'emplacement trahit qu'on en ignore tout déplacement, dont l'ignorance est intégrée dans le savoir, qui semblent inséparables une fois considérés ensemble, et dont la vérification est annulée dès que la mesure qui la permet cesse. Cette somme de découvertes extraordinaires est cohérente jusqu'à la décohérence et elle est d'autant plus convaincante que presque tous ses découvreurs l'ont été, depuis Planck, en passant par Einstein, Bohr et Bell, en partisans reconnus du contraire de leurs résultats. A partir de ce tronc relativement stable et commun à toute la profession, la théorie quantique se disperse en interprétations d'autant moins plausibles que, toujours à contrecœur, mal poussées, insuffisamment approfondies, posant comme préalables niés ou négligés des interrogations sémantiques. C'est toujours en partant des mirages que sont les quanta, comme s'ils étaient une réalité, que les physiciens des quanta arrivent, dans un triomphe piteux ou dans un fiasco triomphal au constat que les quanta ne sont donc pas une réalité. Et ils s'arrêtent, interdits par leurs complexes philosophiques, leur manque de hardiesse de spécialistes salariés, et la gaucherie de leurs imaginations raidies par les pires certitudes rationalistes.

D'une manière plus générale, l'intérêt de la théorie des quanta est dans son rapport avec la téléologie moderne. Je ne dirais pas que l'une apporte son argumentation à l'autre, parce que, ni dans leur genèse, ni dans leurs conclusions, ces deux théories ne sont en phase. Mais un certain nombre de constats leur sont parallèles, et c'est évidemment le phénomène de ce parallélisme qui est frappant. La critique de la chose en soi, la négation de la réalité comme donné, la critique de la causalité et du déterminisme, la critique du matérialisme, l'observation comme catégorie centrale des faits, et du siècle, la relativité des objets et la question de leur médiation, voilà des découvertes communes, mais non concertées. Si les théoriciens des quanta n'ont certainement jamais entendu parler de la téléologie moderne, les téléologues modernes, eux, ignoraient tout des quanta, mais ils en avaient tous entendu parler. Et c'est là justement un des points cruciaux de la compréhension de notre époque : est-ce que la connaissance inconsciente des quanta, si mal propagée et si volatile en milieu dilettante, a pu participer des idées si proches des téléologues, les influencer par le biais d'un mouvement de pensée aliénée, ou bien est-ce qu'on doit davantage à des causes communes plus profondes qui ont poussé les physiciens à s'intéresser aux particules et les téléologues à s'intéresser à la négativité dans le monde,

que leur résultats sur la réalité soient si comparables ? Car, pour conclure à la Swift, s'il y a de la négativité dans les particules, il y a aussi de la particularité dans le négatif.

De toutes les idées de la théorie des quanta, une seule semble avoir véritablement traversé l'opaque frontière de la spécialité : l'observation influe sur le résultat. Cette mise en cause de l'objectivité en soi était aussi perceptible dans la critique sociale, notamment lorsque le mouvement de révolte a dû s'attaquer aux positions les plus bornées défendues par la contre-révolution russe, étroitement objectiviste. Puis l'information dominante s'est toujours réclamée d'une objectivité dont les frontières complaisantes dénonçaient l'intégrité, et appelaient à s'interroger sur cette neutralité présupposée et intouchable qui revendiquait une sorte de garantie a priori sur la vérité. Les situationnistes, en conséquence, avaient été les premiers hérauts de la subjectivité moderne. L'origine de cet inversement de perspective chez ce groupe semble cependant davantage liée à la revendication de l'unicité négative de l'artiste, puis de l'individu contre les règles dominantes, établies au nom d'on ne sait quelle objectivité, probablement aussi lénino-journalistique. Mais c'est peut-être parce que les résultats de la théorie des quanta étaient « dans l'air » que les situationnistes ont pu formuler leur revendication de subjectivité. Si nous lancions enfin une bien indispensable archéologie de la pensée en mouvement, c'est de là que partirait mon enquête pour vérifier si théorie des quanta et téléologie moderne ont un lien, ou s'il y a seulement une coïncidence. Une telle recherche pourrait nous apprendre beaucoup plus sur le statut singulier de la coïncidence que les efforts surréalistes.

Une autre piste trace un voyage plus riche et encore moins contrôlable de la pensée à travers son ouragan commun et non conscient : la révolution iranienne, dans sa joyeuse et intrépide fulgurance, était par là même une critique de la conception newtonienne de la réalité. L'observation des faits avait atteint là une immixtion si flagrante dans le déroulement des faits, que l'objectivité paraissait un fétiche d'Ancien Régime. Et je pourrais presque décliner toutes les découvertes de la théorie quantique en trouvant leur image renversée dans cette révolution depuis l'ubiquité et l'évanescence des particules, jusqu'à leur spin, en passant par la question de la totalité, des conséquences en terme de fission explosive et meurtrière de ce qui était cru indivisible, et des disputes feutrées de vieux ayatollahs savants autour de la question centrale de la réalité, et comment ces discussions se sont terminées en sauvegarde de la religion dominante, qui est la religion autour de la gestion, et de la profession de ceux qui mènent les discussions, où l'islam joue le rôle canalisateur et exégète de la physique. Et l'analogie pourrait sans doute se poursuivre en examinant la profusion relative des écoles de pensée issues de cette singulière remise en cause universelle : les matérialistes et les idéalistes, les sincères et les arrivistes, les prosaïques et les illuminés. Mais outre que l'analogie est une méthode d'une profondeur limitée, la révolution iranienne, dont les effets sont en plein essor un quart de siècle après le point culminant, est d'une autre importance que la remise en cause quantique qui, à cette échelle, n'est qu'un relevé d'incongruité hypothétique. Et, par cet aspect, la théorie des quanta est davantage affiliée à la révolution française que même à la révolution russe, de sorte qu'il y a un anachronisme dans son parallélisme avec la révolution iranienne. Voilà deux remises en cause, non seulement de valeur et d'importance bien inégales, mais aussi de sédiments d'histoire différents.

Que l'observation influe sur l'événement, idée fort bien acceptée par le sens commun, pourvu que ce soit dans des proportions non essentielles, est le carrefour de crise de la théorie des quanta, le

signe avant-coureur de la révolution iranienne. C'est là que se situe le « paradoxe » de Heisenberg. Au moment de constater que l'objet de la science exacte était sans frontière avec ce qui permettait d'observer, c'est-à-dire la pensée, c'est-à-dire l'objet même de la métaphysique (le terme métaphysique est lui-même un terme allégorique), les théoriciens des quanta, timides ou conservateurs, sont restés dans la perception de la physique classique : d'un côté le monde en dur, qu'il est prioritaire d'observer, de l'autre le monde en vent, avec lequel on observe, celui de la pensée. Et il est vrai que si on voit cette théorie de cette manière – c'est la conscience qui prend l'esprit pour objet, en découvrant que la physique, le monde en dur, l'extériorité n'était qu'un oubli de l'hypothèse, qu'une manière d'hypostasier, ou qu'un détour nécessaire mais désormais dépassé – la physique elle-même, qui triomphait et triomphe encore, quoique moins depuis qu'elle est moins lisible, la physique donc, n'avait plus de raison d'être, ou du moins d'être séparée, d'être même appelée physique. La tendance d'Einstein avait suffisamment de profondeur pour sentir ce danger, celle de Copenhague-Wittgenstein suffisamment de morgue Bohrnée pour l'ignorer. Il n'y a pas eu, malgré les résultats accablants de la théorie des quanta, de physicien suffisamment courageux pour remettre en doute *la physique* ; et, par voie de conséquence, le monde qui est construit sur cette science, le monde physique.

De la théorie des quanta je reprendrais volontiers pour l'arsenal conceptuel de la téléologie le principe d'indétermination, plus justement appelé principe d'incertitude, avec une variante duquel – le dilettantisme – j'ai moi-même abordé la théorie des quanta, qui découvre avec une modestie adaptée à la misère de nos consciences la grande incapacité des humains à être certains de la mesure d'un fait. Du point de vue de la téléologie, un fait, par son constat, devrait également être soumis à un principe d'incertitude, qui est non seulement la mesure de notre incompréhension ou ignorance, mais de notre parti pris, et qui pourrait – hypothèse de travail – s'énoncer ainsi : le degré d'incertitude d'un fait est fonction de l'importance du constat.

Il faut se demander ce qui, dans cette façon de voir, ne serait pas une hypothèse de travail. Mais rien, justement, sauf ce dont la fin est vérifiée, mais qui n'est donc plus vérifiable. Comme dit le proverbe, ce qui est fait est fait, est sûr, au contraire du constat sur ce qui est fait, du constat sur ce qui est fini. Du reste, toute pensée n'est d'abord que constat, c'est-à-dire hypothèse de travail, sur ce qui est fait, sur ce qui finit. L'humanité, la pensée, n'est que le monde allant vers sa réalité, l'hypothèse et le présupposé se dissolvant l'un dans l'autre. La pensée n'est pas seulement hypothétique par essence, elle est elle-même hypothèse d'elle-même. Dans l'empire du possible qu'est la pensée dans son mouvement, il n'y a rien qui ne soit sûr, si ce n'est la conformité d'hypothèses entre elles. Mais même une telle conformité ne garantit pas la vérité de l'une ou de l'autre de ces hypothèses, qui ne peuvent trouver leur vérité fondamentale, pratique et sans appel, que dans leur fin.

texte de 2008

III. La théorie de la relativité

1. Un des plus curieux méandres de la pensée dominante est la théorie de la relativité. Les ignares et les dilettantes pensent, en général, que la théorie de la relativité est une invention du XXe siècle, prestigieuse et difficile à comprendre, et que le nom est vaguement homonyme de la relativité employée dans la vie quotidienne pour dire, en haussant les épaules, « tout est relatif », un peu à la manière désabusée et pleine de sagesse sans profondeur avec laquelle on entend dire « tout a une fin ». Mais sans doute ne s'agit-il là que d'une coïncidence. Car la prestigieuse relativité physique du XXe siècle est difficile à comprendre, alors que la relativité du quotidien en est une des banalités même.

Il y a là un de ces malentendus qu'a par ailleurs générés massivement l'information dominante. Car aussi bien les scientifiques que leurs vulgarisateurs ont volontiers souligné l'ancienneté de l'idée de la relativité, comme ce Mavridès[27] : « Le principe de relativité est aussi ancien que la physique elle-même. » Mais même dans cette application, c'est plutôt pour valoriser la relativité physique par sa pérennité, que pour la ramener à son rang de nécessité méthodologique, qui pourrait alors être perçue comme assez proche de la relativité quotidienne. Le malentendu consiste en ce que, comme les journalistes parlant de révoltes, les physiciens et leurs vulgarisateurs, lorsqu'ils s'expriment publiquement sur leurs travaux, disent bien toute la vérité ; mais dans l'accentuation, dans le simple fait de donner de l'importance à ce qui en a peu, et de retirer de l'importance à ce qui en a beaucoup selon d'autres points de vue, bref dans les choix subjectifs de leur traduction des faits dont leur spécialité les rend dépositaires, ils dissimulent la vérité. Les journalistes l'ont bien montré : si on leur reproche cette peinture fausse d'un dessin juste, ils pointent sur le dessin, où ils se sont acquittés, dans le sens affranchis, de la vérité. Mais l'ensemble du premier coup d'œil non initié reste faux.

Le XXe siècle a donc fait subir au principe de relativité, aussi ancien que la physique elle-même, un maquillage si sévère qu'on ne le reconnaît plus comme ce même principe de relativité de la vie quotidienne, que je ne m'aventurerai pas à décréter aussi ancien que la vie quotidienne, quoique je sois assez tenté. Qu'il y ait, dans la physique, un principe de relativité qui soit propre à la physique, mais qui usurpe le nom de la notion bien plus générale de relativité, participe de ce maquillage si caractéristique des mœurs autistes et mégalomanes d'une spécialité qui s'affranchit ; à travers des qualificatifs péremptoires, les spécialistes confondent leur spécialité avec la totalité. C'est là un phénomène propre au siècle écoulé : lorsque Galilée parlait de la relativité en physique, il vivait dans un monde qui ne pouvait pas penser que cette relativité-là pouvait prétendre à être autre chose qu'un concept formé par analogie dans une subdivision subalterne de la pensée dominante. L'insignifiance de la physique permettait à Galilée de parler de relativité en escamotant ce à quoi se rapportait cette relativité, sans qu'on risque de se tromper ; mais avec la relativité du XXe siècle, celle des physiciens éclipse celle du commun, mais uniquement par l'éclat qui a été donné aux physiciens, et qui rejaillit sur le commun. De sorte que non seulement on ignore que la relativité des physiciens reste subordonnée à la relativité *générale,* mais cette relativité générale elle-même semble aujourd'hui soumise à la physique, qui s'est d'ailleurs emparée de la notion de relativité et du qualificatif de l'universalité, ce qui a pour effet que la véritable relativité générale semble parfois procéder de celle des physiciens. Je

27. S. Mavridès, *La Relativité*

vais essayer de montrer en quoi cette démarche a considérablement validé le terme même de relativité dans le monde, mais aussi combien elle l'a rendu confus, incertain et vide, finalement, comme le lieu commun « tout est relatif » qui est aussi faux que la plupart des lieux communs. Car, tout comme le sens de la relativité physique doit trouver son maître dans le sens véhiculé par la vie quotidienne, le sens véhiculé par la vie quotidienne a sa vérité dans celui de l'histoire.

Comment la relativité physique s'est scindée de la relativité générale reste un de ces mystères sans sel qui peuvent faire courir les érudits. Mais la relativité en physique semble d'abord s'être dégagée avec Galilée qui s'en prenait à l'en soi du mouvement. « Ce que Galilée affirme, c'est que le "vrai mouvement" n'existe pas. Il est dans la nature même du mouvement de n'être que relatif. »[28] « Le mouvement n'est rien. » Il est vrai que lorsqu'on parle d'un mouvement en physique, et qu'on se l'imagine, c'est toujours par rapport à quelque référent fixe, comme la Terre.

Il semble qu'après ce beau début le terme de relativité se soit étendu à une relativité entre des systèmes. Il s'agissait, pour les physiciens, d'avoir les mêmes lois physiques pour tous les « systèmes de référence » fixes ou en mouvement continu. La « transformation de Galilée » permet justement de passer d'un système de référence à l'autre, sans changer de lois physiques, comme s'il s'agissait de leur langage commun. Un système de référence est un système de coordonnées, qui permettent d'obtenir des mesures de position et de temps des objets ; observer un train à partir d'une gare et à partir du train lui-même sont deux systèmes de référence différents. Depuis, la relativité physique est devenue un terme qui désigne un chevillage technique. Puisque la physique invente des lois à partir de l'expérience, ces lois peuvent être constituées dans des systèmes de référence différents. L'une des ambitions des physiciens a donc été, depuis aussi longtemps que la physique existe, d'unifier toutes les lois. Car l'induction génère de l'incohérence. On ne le dit pas assez.

En physique, le terme de relativité a, dès Galilée, revêtu cette ambivalence qu'il n'a pas dans la vie quotidienne. Alors que dans le premier sens de relativité on désacralise un absolu en signalant une dépendance – quelque chose est relatif à quelque chose d'autre, dépend de cet autre –, dans le second sens, elle unifie au contraire des éléments disparates qui risquent d'entrer en contradiction. La relativité, au sens courant, signale seulement l'interdépendance ; au sens physique, elle est très exactement le dépassement dialectique des éléments en interdépendance : elle consiste dans ce qui les conserve en les unifiant.

Le véritable fond de la relativité est une recherche de cohérence interne, une mise sous les mêmes règles de découvertes disparates et crues vraies. C'est ce qu'énonçait Einstein en 1916, et qui reste la définition du principe de relativité, en physique seulement : « Les lois de la nature doivent être valides dans tous les systèmes de référence, quel que soit leur état. » Toute la question de la relativité est donc assez peu grisante : on y voit à l'œuvre des bricoleurs de système physique, des grammairiens de la physique, des jongleurs juridico-physiques, des physico-mécaniciens, des physico-techniciens et depuis cinquante ans des physico-commerciaux. La théorie de la relativité du XXe siècle supprime quelques présupposés physiques, mais elle les remplace par d'autres. Elle unifie certaines lois, mais elle en invente d'autres qui la séparent de la physique dominante, qui est restée newtonienne. Son bilan entre la cohérence qu'elle apporte, et l'incohérence qu'elle cautionne

28. L. Nottale, *La Relativité dans tous ses états*

n'est pas fameux. Entre 1900, où seuls quelques novateurs et quelques relativistes pensaient que la physique en progression soutenue était en crise, et 2000, où, éclatée, elle est en récession, les succès de la théorie de la relativité, en tant que projet d'unification, sont pour le moins discutables.

Ce qui m'importe, c'est ce que la théorie de la relativité du XXe siècle a semé, hors des consciences, chez les ignares et les dilettantes de mon parti. D'une part donc, j'essayerai d'analyser les sédiments de pensée admis, et les blocages par rapport à cette théorie ; et d'autre part, je tenterai de comprendre comment ce que j'appelle relativité générale, et qui n'est pas celle de la physique, s'en trouve modifié. Parce que cette relativité générale est de la plus haute importance pour la téléologie moderne et par conséquent pour le projet de l'humanité.

2. Newton, lui, n'a pas été d'accord avec Galilée. Pour lui, l'espace est absolu. Galilée avait soutenu que l'on ne peut pas savoir, si on est en cale d'un navire, que celui-ci est en mouvement (continu), donc le mouvement n'existe pas en soi ; Newton avait trouvé un contre-exemple : si le navire tourne sur lui-même, alors la force centrifuge est très perceptible par ceux qui sont en cale, donc le mouvement existe en soi, donc l'espace n'est pas relatif, mais absolu. Pendant les deux siècles qui séparent Newton de la théorie de la relativité en physique, l'espace est donc absolu.

Pour supporter cet espace absolu, les physiciens croyaient en un milieu universel, qui paraissait d'ailleurs nécessaire à la propagation des ondes lumineuses : l'« éther ». L'éther datait d'Aristote, et avait pris un essor assez important au XVIIIe siècle. Fortifié pendant la seconde moitié du XIXe siècle, cet éther, sur lequel tant de recherches avaient cours, n'était plus posé comme une hypothèse, mais comme une réalité donnée. Il était d'ailleurs repris, comme tel, par les dilettantes (dans 'Matérialisme et empiriocriticisme', en 1908, Lénine croit de toute évidence en l'éther), et sans doute par de nombreux ignares. Les ouvrages de vulgarisation en introduction à la nouvelle relativité montrent assez bien comment les physiciens ont essayé de sauver la réalité présumée de l'éther, qu'ils appellent rétrospectivement une hypothèse, et comment, par corrections successives, ils ont débouché sur des résultats sans cesse en contradiction avec ce présupposé si longtemps indiscuté.

C'est là une principale faiblesse, bien connue, de l'empirisme. A partir d'expériences et de constats, je construis une hypothèse. Ensuite, à partir de cette hypothèse, je construis une autre hypothèse. Mais pour simplifier la démonstration, ou tout simplement parce que l'hypothèse de départ n'est plus l'enjeu au moment où je m'intéresse à son extrapolation, je ne traite plus l'hypothèse de départ comme une hypothèse, mais je la traite comme une certitude. Elle devient, graduellement, une chose en soi, une « réalité ». Ce phénomène de l'hypostase se vérifie lorsque les conclusions de l'extrapolation contredisent mon hypothèse initiale. C'est plutôt celle-là que je vais défendre contre mon résultat récent, parce que pour moi, mon hypothèse initiale est devenue une vérité absolue, une réalité. C'est la position d'Einstein sur la réalité dans le débat avec Bohr sur la théorie des quanta.

Dans notre société où l'autorité intellectuelle est fractionnée entre spécialistes, c'est l'omission volontaire ou non du caractère hypothétique d'une affirmation par les spécialistes qui contribue très largement aux dogmes les plus partagés, et qui est un constituant central du bon sens. Car les dilettantes et ignares, devant une affirmation dont ils ignorent qu'elle est une hypothèse, croient à sa

réalité, la traitent et l'utilisent en tant que telle ; et ils l'appliquent dans la société, ils construisent des projets et les réalisent à partir de ce constat – et ces réalisations contribuent à vérifier pour de bon la « réalité » de l'hypothèse. La croyance, rapide, certaine et effective des non-spécialistes, en retour, imprègne les spécialistes qui, sous la pression de cette déformation sont enclins à y adhérer. Il est ensuite presque impossible – l'éther est un contre-exemple – de retrouver le caractère hypothétique de ce qui est désormais validé comme réalité par le bon sens lui-même, contresigné par la conviction étayée des spécialistes.

Au moment où se forge la théorie de la relativité dite restreinte, les spécialistes de l'observation de la nature croient et contresignent que le temps est absolu et que l'espace est absolu aussi, merci Newton. C'est ce qui justifie ou nécessite d'ailleurs un éther, milieu uniforme dans tout l'espace. Les spécialistes de l'observation de la nature, les physiciens en particulier, ont oublié que la nature n'est pas davantage une réalité que l'éther, mais qu'elle n'est elle-même qu'une hypothèse empirique sur la totalité, une figuration de la totalité dans la somme des consciences. Ils croient que la nature est la réalité, ils croient que les lois de leurs constructions d'hypothèses sont des lois de « la nature », ils croient que la nature est en et pour soi. De la même manière qu'ils croient à l'éther, dur comme fer, ils croient au temps, à l'espace, à la vitesse, à la masse, à l'énergie, à la matière. Que tout cela ne puisse constituer qu'un système d'hypothèses, utiles pour en extrapoler d'autres, ne les effleure plus, en tout cas pas dans ce qu'ils affirment publiquement.

Les recherches sur l'éther ont grandement initié la nouvelle théorie de la relativité. Michelson tenta de vérifier l'éther par la mesure du mouvement de la Terre. Mais que la lumière soit émise au sens inverse ou dans le même sens du mouvement de la Terre, la vitesse de la lumière restait la même, alors qu'elle aurait dû s'additionner ou se soustraire de celle de la Terre. Une autre cause de la théorie de la relativité a été la théorie de Maxwell, théorie « complète » du champ électromagnétique, pour laquelle les équations dites de Maxwell n'étaient pas invariantes sous les lois de la transformation de Galilée. Avec l'électromagnétique, c'était soudain la relativité de Galilée, impeccable avec la mécanique, qui était mise en cause.

La théorie de la relativité « restreinte », en physique, est une tentative pour résorber ces contradictions, d'une part avec l'éther, d'autre part avec la relativité de Galilée. Le bricolage mathématico-visionnaire qui réussit à s'imposer dut cependant faire le sacrifice de l'éther. A travers ce mouvement théorique, l'éther s'avéra n'être qu'une croyance ; et ce qui est assez rare, c'est que les spécialistes aussi bien que les non-spécialistes en furent convaincus en un demi-siècle. Mais comme l'éther est né de la même manière que la cohérence qui l'a dépassé, cette cohérence, la relativité en physique, doit être considérée comme étant de même nature : une croyance, et dans ce cas même une somme de croyances, issue d'un bricolage théorique. Et ce qui est assez inquiétant, c'est qu'un siècle après sa mise en public, un siècle après l'abandon de l'éther, aucune partie du public n'a encore abordé la relativité physique comme une croyance. Dans cette substitution se lit une grande partie de la richesse et de la misère du siècle.

Dans la gestion, c'est une figure connue : sacrifier une partie pour sauver l'ensemble. L'ensemble, qui s'est alors libéré d'une épine dans le pied, paraît plus fort et plus soudé. Mais, dans la théorie de la relativité, l'attaque des incohérences antérieures s'est bien faite au nom de la conservation de

l'essentiel de ce qui était antérieur : les « lois de la nature », la chose en soi, l'extériorité du monde matériel, son infinitude. La théorie de la relativité est seulement un vaccin, qui apparemment met en cause l'absolu en injectant sa dépendance à autre chose, mais qui au fond le confirme et le renforce.

3. Poincaré est considéré comme ayant découvert la relativité restreinte avant, simultanément, moins profondément qu'Einstein. Il faut beaucoup se méfier des jugements qui attribuent les paternités de telles inventions, parce que, dans le métier des vulgarisateurs, dont la recherche de paternité est un sport favori, sévit un nationalisme féroce et rétrospectif. Les vulgarisateurs sont un peu comme les critiques de cinéma : ils se vengent auprès du public de n'avoir pas été capables de faire ce qu'ils critiquent ; et, comme la méchanceté ne sait pas cacher la bassesse, on voit les vulgarisateurs s'intéresser davantage aux éloges et aux paternités, aux signatures et aux gloires jalousées des découvreurs, qu'au sens de leurs découvertes. Pour la relativité restreinte, il est plus sensé de dire que l'idée était dans l'air, et qu'elle a eu deux porte-parole principaux mais parallèles, Poincaré et Einstein.

Il faut cependant faire des différences entre les vulgarisateurs. Le Nottale déjà cité, par exemple, qui d'ailleurs attribue la paternité à Poincaré et Einstein, contrairement à Mavridès (Einstein) et Hladik (Poincaré), montre plus de vivacité, d'intelligence et d'entrain dans la manière d'expliquer et de réfléchir, tout au moins dans l'exposé de la matière ; ses extrapolations, en effet, le ramènent à une vulgarité non dénuée d'ambition, ce qui ne l'arrange guère. Il sera donc mon fil principal, tout au moins dans l'exposé des faits.

Poincaré, en tout cas, semble avoir eu une forte conscience du changement qui allait intervenir dans les sciences dites exactes puisque, dès 1904, il parle pour sa spécialité d'une « crise étendue » et d'un changement du concept même de loi : « C'était une harmonie interne, statique pour ainsi dire et immuable. » « Une loi, pour nous, ce n'est plus cela du tout ; c'est une relation constante entre le phénomène d'aujourd'hui et celui de demain ; en un mot, c'est une équation différentielle. » Et comme ajoute Nottale : « L'évolution de la physique sur laquelle veut insister Poincaré consiste précisément à dépasser cette approche empirique, et à privilégier une compréhension plus profonde fondée sur des principes premiers, même si cela implique l'abandon de l'espoir de "tout connaître". »[29] Voilà, en effet, un principe de base de la « science » qui est abandonné.

C'est maintenant à partir de principes qu'on déduit des phénomènes, et non plus à partir d'expériences qu'on déduit des principes. On ne cherche « plus à établir d'emblée ce que sont les structures réelles, mais à construire des équations dont elles seront solutions, étendant ainsi le domaine du possible »[30]. C'est dans le langage mathématique, dans l'équation différentielle, que se pose le diktat de ce qui doit être ensuite observé : on abandonne l'espoir de tout connaître au profit de l'extension du domaine du possible à travers le formalisme. On voit comment, au début du XXe siècle, le choix de quitter la réalisation a été effectué, quelque part, pas très loin des limbes de l'illumination. Mais ce qui est, cent ans plus tard, plus étrange encore, c'est l'enthousiasme avec lequel peut être copiée cette sortie de route volontaire. Il y a là une différence irréconciliable avec la téléologie moderne, pour laquelle tout réaliser c'est tout connaître : connaître et réaliser sont des synonymes, dans le sens de ce qui arrive au monde, à la pensée ; et c'est lorsque connaître et réaliser s'appliquent à la totalité qu'ils se confondent de manière irréversible. C'est ce but de

29. ibid.
30. ibid.

l'humanité – *le* but de l'humanité – que le vulgarisateur croit pouvoir abolir à travers l'action de l'un des porte-parole de la relativité, qui aura donc au moins permis cela.

Avec l'autre porte-parole, Einstein, la première partie de la théorie physique de la relativité prend son adjectif de « restreinte », pour que la grandeur de « générale » puisse être appliquée à la suite. Pour retrouver la cohérence perdue, il fallait mettre en cause l'un des principes fondamentaux de la physique : la relativité de Galilée, dans laquelle la vitesse de la lumière varie. Le tripatouillage de la relativité restreinte conserve finalement la relativité, mais en proclamant invariable et indépassable la vitesse de la lumière, qui est également déclarée, dans l'espace vide, « indépendante de l'état de mouvement du corps émetteur ». De plus, en précisant mieux la simultanéité, il s'avère que celle-ci est « relative » d'un système galiléen à l'autre ; de ce fait, le temps perd son absolu et la mesure de la longueur, qui varie également d'un système à l'autre, perd le sien.

« Chez Poincaré, la nature s'arrange pour qu'on ne puisse jamais voir le mouvement absolu ; chez Einstein, le mouvement absolu *n'existe pas*. » Voici comment Nottale présente le progrès entre les deux porte-parole de la relativité : le premier était parvenu à l'intuition du caractère inessentiel du mouvement, le second prétend, avec son vocabulaire, que je traduis du newtonien, que l'absolu du mouvement *n'a pas de réalité.* Leur théorie a deux conséquences techniques : d'abord, la nouvelle relativité permet d'unifier mécanique et électromagnétisme, qui peuvent désormais envisager l'avenir avec des lois communes ; et elle sacrifie l'éther.

Sur le fond il faut donc saluer l'abolition des dogmes newtoniens : l'espace n'est plus absolu, le temps n'est plus absolu. C'est sans doute le mérite principal de cette théorie. La mise en cause des absolus les plus absolus après Dieu permet en effet d'envisager la mise en cause de tout absolu. Pourtant, la mise en cause de l'absolu divin avait été, dans la société des ignares et des dilettantes, l'objet de nombreuses disputes, souvent mortelles. Mais la mise en cause du temps absolu et de l'espace absolu est très peu intégrée, et même assez peu connue, dans la même société. Personne ne s'y bat pour des résultats aussi contestables et bouleversants.

Cette réorganisation de la physique que les physiciens de notre monde matérialiste prennent pour le tout, a des conséquences secondaires. Un grand nombre de détails de l'hypothèse naturaliste sont bouleversés. La contraction de la longueur des corps en mouvement, ou l'abolition de la simultanéité, sont aujourd'hui encore largement incompréhensibles pour la plupart des pauvres modernes, qui face à ces réaménagements dont ils ignorent le fondement mais dont ils redoutent la véracité, se taisent, sans adhérer, mais sans oser critiquer. Pourtant, s'il n'y a plus de référent en repos absolu, ni dans le temps, ni dans l'espace, la simultanéité par exemple ne peut être qu'une approximation de l'observateur : deux événements « simultanés » dans un système de référence ne le sont pas nécessairement dans un autre. De même, dilatation du temps et contraction des corps peuvent s'imaginer : il suffit de penser qu'un système de coordonnées à trois dimensions est en rotation, c'est-à-dire que longueur et largeur s'inversent ; si le temps devient une quatrième dimension et qu'il participe à son tour d'une telle rotation, alors on conçoit qu'il puisse se dilater comme une dimension spatiale, ou qu'un corps puisse se contracter. La principale raison de cette non-compréhension est que les pauvres, aujourd'hui, ne vivent pas cette relativité : ils ne se meuvent pas, ne pensent pas, ne voient pas en ces termes. Les choses ne se représentent pas par des coordonnées ni par deux, trois ou quatre dimensions. Dans la vie courante, les pauvres sont restés fondamentalement newtoniens.

En ceci, ils ont été fortement aidés par la théorie de la relativité elle-même. Car sa critique de l'absolu est, à l'évidence, une pseudo-critique de l'absolu, une réforme de l'absolu newtonien. Les deux absolus abolis, le temps et l'espace, sont remplacés par deux autres absolus : l'espace-temps, qui restaure simplement dans leur unité en mouvement l'espace absolu et le temps absolu, et la vitesse de la lumière. Le XXe siècle l'a bien vérifié : la critique de l'absolu intéresse les pauvres, oui, mais la critique d'un absolu au profit d'un autre n'intéresse que les gestionnaires. La révolution russe, qui par coïncidence est *simultanée* à l'élaboration de la théorie de la relativité en physique, a lancé ce débat d'une critique de fond en comble de l'absolu à laquelle la réponse contre-révolutionnaire bolchevique a été une réforme de l'absolu.

Et que dire de la plus célèbre conclusion de la relativité restreinte, $E = mc^2$? La plupart des ignares même connaissent cette formule, mais ni eux ni les dilettantes ne savent ce qu'elle veut dire, et leur écrasante majorité, qui sait qu'elle est d'Einstein, ignore aujourd'hui qu'elle a un rapport avec la théorie de la relativité. Voici donc, pour notre édification, une tentative d'explication, non pas de la formule, mais des raisons pour lesquelles elle est incomprise par tous ceux qui ne sont pas des spécialistes : « Pour établir cette relation, on généralise en relativité restreinte la forme prise par l'énergie cinétique de mouvement, et l'on découvre que, même au repos, tout corps possède une énergie interne égale au produit de sa masse par le carré de la vitesse de la lumière. »[31] Vitrieeeer !

4. La relativité restreinte résolvait des contradictions de la physique classique, mais d'autres contradictions surgirent aussitôt. D'abord, depuis Galilée, il n'y avait relativité qu'entre des systèmes de référence en repos ou en mouvement continu ; mais l'ambition des unificateurs était d'obtenir que les lois, toutes en relation constante entre le phénomène d'aujourd'hui et celui du demain de Poincaré, intègrent par conséquent aussi les systèmes de référence en accélération ou en décélération. D'autre part, la gravitation universelle de Newton était en accord avec la transformation de Galilée, mais plus avec son équivalent de la relativité restreinte, la transformation de Lorentz-Poincaré. En effet, la force gravitationnelle de Newton s'exerce de façon instantanée, ce qui est bien plus fulgurant que les 300 000 km/s stipulés par la relativité restreinte, si fulgurant même que les physiciens trouvent que la vitesse instantanée serait infinie. Pour valider la relativité restreinte, il fallait donc une nouvelle théorie de la gravitation. Il y avait donc moins une ambition à construire une unification plus vaste de la théorie qu'une nécessité de reculer la frontière de la relativité restreinte pour la justifier. Mais, dans la façon de raconter la relativité dite générale, cette dimension de fuite en avant a toujours été ramenée sous la face valorisante d'une pure ambition visionnaire.

La physique fourmille de principes, et c'est une des joies particulières de ces spécialistes d'en inventer. Un de ceux d'Einstein s'appelle « le principe d'équivalence ». Nottale le formule ainsi : « Un champ de gravitation est localement équivalent à un champ d'accélération » ; puis ce vulgarisateur explique qu'il s'agit là d'une façon de tacler à la fois le problème de la relativité des systèmes en accélération, et de la gravitation. L'illustration einsteinienne de ce principe est simple : pendant le bref instant où l'on saute au moment d'une chute, on ne sent plus la chute, on est en apesanteur, l'accélération a annulé la gravitation, on a bien équivalence de l'accélération et de la gravitation. La

31. ibid.

gravitation, qui peut être supprimée localement, n'est plus absolue, n'est plus en soi, mais dépend donc du « système de référence ».

L'abolition de l'absolu de la gravitation est certainement un des résultats les moins bien connus par les non-spécialistes, et les plus intéressants de la théorie de la relativité. Ce n'est pas la Lune qui tombe comme la pomme, comme l'affirmait Newton, mais la pomme qui décrit une ellipse autour de ce qui l'attire, comme la Lune. La chute des corps ne serait qu'une illusion, les corps ne donnent l'impression de chuter que parce que, pour d'autres raisons que la gravitation, le sol les arrête. Mais là où il n'y a pas de sol, pas d'obstacle, comme pour la Lune autour de la Terre, c'est une ellipse que les corps décrivent, et que la pomme aurait décrite.

Cette nouvelle version de l'attraction est fortement inspirée par Mach, pour qui tout le mouvement est en rapport, non avec un corps qui l'attire, mais avec l'Univers entier. C'est l'Univers entier, dans la somme des attractions qui le composent, qui produit l'attraction d'un corps, et pas un corps. Là où Einstein diverge de Mach, c'est justement sur la relativité de l'espace-temps, qui redevient une référence absolue pour Einstein, alors que chez Mach, même l'espace-temps est relatif à quelque chose.

Une nouvelle géométrie est nécessaire pour intégrer l'espace-temps absolu de la relativité, parce que, selon le point d'observation, une droite peut être à la fois droite et ellipse, une courbe ; et parce que le rapport de la circonférence et du rayon d'un disque, jadis invariable, décroît maintenant plus on va vers l'extérieur du disque, puisque la longueur de la circonférence peut se contracter. La géométrie d'Euclide, qui est une géométrie où l'on représente trois dimensions en deux, est culbutée lorsque Einstein choisit de s'appuyer sur une autre géométrie, pour représenter les quatre dimensions de l'espace-temps. Il s'agit de la géométrie courbe de Riemann, où l'espace n'est plus bidimensionnellement plat, mais sphérique, et où le chemin le plus court d'un point à un autre n'est plus une droite mais une géodésique. La principale conclusion de cette modification importante contribue à la nouvelle conception de la gravitation. Dans l'espace-temps riemannien courbe de la relativité physique, la gravitation est précisément la courbure de l'espace-temps. Et la « matière » est désormais ce qui change la courbure.

On voit d'ailleurs ici comment le formalisme mathématique a pris le pouvoir dans la pensée matérialiste des théoriciens de la relativité. Tous les théoriciens, à la suite d'Einstein, postulent l'équivalence entière et absolue entre la géométrie et la matière, c'est-à-dire entre un système créé et validé par la conscience humaine et ce qui est censé la dépasser, la substance même de la nature, dont l'humain est censé être un minuscule détail, minuscule détail dont la conscience serait un minuscule détail. Le vide, c'est-à-dire l'absence de matière, est lui-même un terme devenu confus en physique. Fort logiquement, Einstein le nie : « Les objets physiques ne sont pas *dans l'espace,* mais ces objets ont une *étendue spatiale.* De la sorte, le concept d'"espace vide" perd son sens. » Mais les 300 000 km/s de la vitesse de la lumière, ce postulat relativiste d'Einstein, sont toujours ceux qu'elle atteint dans le vide ; dans « d'autres milieux », la lumière est toujours plus lente.

Dans le large choix de géométries possibles qu'Einstein avait à sa disposition pour illustrer la relativité de l'espace-temps courbe, celle de Riemann avait apparemment l'avantage de figurer la matière selon l'idéologie que s'en fait Einstein : une matière dotée d'une fin infinie, comme la pensée chez Hegel. Dans un espace à quatre dimensions « la frontière devient la paroi tridimensionnelle d'un

hypercube », c'est-à-dire « huit cubes tous reliés les uns aux autres deux à deux par leurs faces respectives. Un être tridimensionnel comme nous, qui vivrait dans cette paroi, ne rencontrerait jamais aucune frontière, bien qu'un tel espace soit fini. Il s'agit là d'une propriété générale de continuité et de conservation purement géométrique qui pourra donc être identifiée avec la propriété de continuité équivalente pour la matière : c'est à une telle identité que se ramènent les équations de l'espace-temps en relativité générale ».[32]

La relativité « générale » s'est moins infiltrée, semble-t-il, dans les cerveaux aérés des dilettantes et dans les rangs opaques des ignares que la « restreinte ». Sans doute l'hermétisme particulier qui en a permis la formulation mathématique par Einstein avait de quoi rebuter des spectateurs même plus favorables que moi à ce formalisme. Mais le domaine d'application lui-même semble hors d'atteinte : l'espace de Riemann est aussi difficile à se représenter que les coordonnées de Gauss qui permettent de le baliser ; la relativité générale semble surtout tournée vers les grandes vitesses et, par là, les grandes distances. C'est une théorie dont le domaine d'application est davantage dans la construction d'une cosmologie de la chose en soi qu'est la nature que dans la vérification quotidienne de ce qui nous entoure ou même dans le débat historique. Si bien que la géométrie euclidienne, qui est rétrogradée à n'être plus qu'un cas limite de la géométrie issue de la relativité générale, reste très largement valide dans les situations quotidiennes où une géométrie peut être d'une quelconque utilité.

Le premier aspect de cette relativité générale a été vérifié avec éclat. Einstein avait déjà montré que la légère différence observée dans la trajectoire de la planète Mercure par rapport aux prédictions de la physique classique était devenue explicable par sa nouvelle théorie. Il avait aussi signalé un décalage entre l'image d'une étoile pour un observateur, et sa position, due à la courbure du rayon lumineux par le champ de gravitation du Soleil ; c'est cette prédiction de décalage qu'Eddington vérifia exactement lors d'une éclipse en 1919. Eddington sut ensuite donner à cette vérification, à l'aide de la presse britannique, toute l'ampleur qui rendit célèbre Einstein. Cette procédure de validation advint ainsi au moment où se jouait le débat historique de Russie, à propos duquel il faut aussi parler d'éclipse, d'éclat et de légère différence par rapport aux prédictions ; mais là, aucune théorie n'est encore venue expliquer des faits qui commencent à être oubliés.

Lorsque, plus tard dans le siècle, la validité des théories en général fut examinée, ceux qui voulurent sauver le bateau des sciences mirent en avant, avec raison me semble-t-il, ce mérite de la méthode employée en physique et plus particulièrement par Einstein, qui proposait une théorie en indiquant clairement quelles conditions de vérification il fallait ensuite créer pour valider une de ses prédictions. Je pense, pour ma part, que ce qui est admirable dans cette démarche de la relativité n'est pas qu'il y ait eu prédiction et donc risque que cette prédiction ne s'accomplisse pas ; mais bien que le résultat prédit ait été vérifié. La prédiction n'est qu'un des aspects possibles d'une théorie, qui peut très bien n'être que le constat d'expériences déjà exécutées. Le modèle de prise de risque d'Einstein n'en reste pas moins estimable pour son hardie recherche de vérité : à sa manière (mais il en existe d'autres), Einstein a proposé et mis en jeu l'ensemble de sa théorie, et l'a fait dépendre d'un résultat qui ne dépendait pas de lui. Il faut reconnaître à cette méthode, que les spécialistes de la physique n'ont pas réussi à fondamentalement dévoyer, l'incontestable mérite de faire dépendre leur raison d'être d'une vérification pratique à partir d'une projection théorique.

32. ibid.

5. Deux absolus sont la marque de cette nouvelle tentative de cohérence de la physique. L'espace-temps est le fondement et le cadre de cette géométrie de la matière. Avec ce concept de synthèse, avec le « continuum spatio-temporel » qui en est le vecteur, l'idée de la « réalité » de l'espace et du temps est restaurée. Cette manière de diviser est confirmée en tant que donné : en unissant ces deux divisions en une seule, elles acquièrent d'autant mieux une vérité ébréchée par les incohérences physiques que la théorie de la relativité tente de résoudre.

Les dilettantes et même une partie des ignares ont entendu dire que l'espace-temps remplace ses deux composantes séparées. L'industrie de la tromperie, à travers le cinéma et la lecture de science-fiction entre autres, a popularisé et appliqué ce résultat, et presque systématiquement, semble-t-il, dans le sens d'une glorification d'un absolu plus grand, quoique de pacotille. Ces réformes de notre vision d'ensemble sont cependant loin d'être complètes et acquises, parce qu'elles sont tout simplement peu utiles, peu opérationnelles. De sorte que, pour la plupart des contemporains, le temps représente toujours un absolu, l'espace en représente un autre, et l'espace-temps reste une sorte d'abstraction, une addition formelle, indéniable sans doute, mais difficile d'usage dans l'action, sans référence dans le vécu propre, qu'il soit quotidien ou historique. La principale modification principielle apportée par la relativité physique représente donc une sorte de bruit de fond, impossible à démentir, mais assez peu endossée. Les ignares, et les dilettantes, pensent toujours en termes newtoniens, et la théorie de la relativité, dont ils ont entendu parler, et dont ils croient qu'elle est géniale, puisqu'on le leur a répété et qu'ils n'ont pas encore entendu de contradictions à ces éloges, est comme une icône, sainte mais hors de portée de leur profane vécu terrestre.

D'un point de vue non mathématique, la transformation de l'absolu du temps plus l'absolu de l'espace en absolu de l'espace-temps est donc un arrangement de détail, une sorte d'évidence déductive, un raccommodage d'ourlet. D'ailleurs, même si la fortune du concept d'espace-temps, trop peu scoopesque, n'a pas été à la hauteur des espérances de ses promoteurs, d'une certaine manière, cependant, l'unité du temps et de l'espace ou leur expression commune s'est insinuée, à travers le siècle passé, dans l'esprit du nôtre. La téléologie moderne, en particulier, définit justement un espace-temps déterminé comme étant ce qu'on appelle le commencement : le ici et maintenant, recommencé autant de fois que la transformation du possible en réalité le permet, est la représentation empirique de ce qui commence. Cette équivalence entre une unité d'espace-temps et la notion qui initie le mouvement de la pensée et la logique, dont le balancier tient un compte inquiet aussi bien de la vie que de l'histoire, provient peut-être aussi par de complexes et convergentes séries d'abstractions renversées et déformées, à travers l'aliénation, de la formulation issue et popularisée par la théorie de la relativité. Mais même dans des acceptions plus spéculatives, comme par exemple le moment de la réalisation, qui peut être déterminé comme un espace-temps, ou dans l'acceptation de son sens plus traditionnel et populaire – la vieille approximation comme quoi on ne retrouve jamais deux fois le même fleuve dans le même état est une application de l'idée d'espace-temps –, l'espace-temps n'est en rien la condition de la totalité, comme le sous-entend la théorie physique de la relativité. L'espace-temps, en effet, n'est jamais qu'une construction de la pensée sur la pensée, une hypothèse couplée, une forme du possible.

La vitesse de la lumière est un absolu autrement difficile à mettre en scène que l'espace-temps, déjà parce que son expression, par une quantité bornée, semble en contradiction avec l'idée d'absolu. Si

bien que la vitesse de la lumière est souvent présentée au rang moins prestigieux que celui d'absolu, comme une simple limite. La plupart des dilettantes et quelques ignares connaissent l'idée de la vitesse maximale, savent que c'est la vitesse de la lumière ; un nombre non négligeable d'entre nous sera même capable de la chiffrer à 300 000 km/s, formulation dans laquelle apparaît d'ailleurs le mariage récent entre espace, *km,* et temps, *s.*

La mise en cause que je voudrais cependant ajouter, à celle interne au système de la physique mathématisée, est très simple : la pensée va beaucoup plus vite que la lumière. La lumière, d'ailleurs, et la vitesse sont elles-mêmes des pensées. Quand je dis que la pensée va plus vite que la lumière, il ne s'agit pas d'une question de kilomètres par seconde, il s'agit de dire que la pensée, le démiurge éphémère qui dissout l'absolu, ne se satisfait pas d'une limite, mesurable. L'information transmise en pensée ne se mesure pas, en dehors du jeu des déterminations qui est son ironie coutumière et hypostasiée de sorte à paraître comme la substance même du quotidien, en temps et en distance, elle les fonde. En qualité de transmission, la pensée est donc très supérieure à sa forme lumière, et en vitesse tout autant. Je peux même ajouter, de façon spéculative, que rien n'empêche ma pensée d'aller à 301 000 ou à 400 000, ou à 3 000 000 km/s ; il n'y a évidemment pas d'observatoire pour vérifier une donnée aussi ironique. Car le rire empêche le comptage.

Nous, humains, voulons bien être modestes. Mais que la vitesse nous soit limitée nous est insupportable. Les physiciens, grands amateurs d'infini, sont les premiers à être chagrinés par cette vitesse limite, qui n'apparaît pas dans la grandeur qu'ils voudraient conférer au propos. « Pour résumer, la relativité restreinte implique que les particules matérielles ne peuvent atteindre la vitesse *c,* et inversement que les particules sans masse ne peuvent aller qu'à la vitesse *c.* La définition correcte de la vitesse limite devient alors claire : c'est la vitesse de n'importe quelle particule de masse nulle dans le vide. La lumière n'apparaît ainsi en relativité que comme un archétype de particule ayant cette propriété. » Et plus loin, on trouve donc que cette vitesse bornée n'est en fait pas si modeste que nous le craignions, puisqu'il s'agit d'un infini déguisé : « (…) cette vitesse est une vitesse asymptotique, qui ne peut être atteinte et qui possède toutes les propriétés physiques auparavant dévolues à l'infini. » Malheureusement l'auteur ne dit pas quelles sont les propriétés *physiques* dévolues à un infini, et si elles ressemblent à celles dévolues au dahu. « Ainsi la finitude de la vitesse de la lumière n'est qu'un effet de *perspective* ! Il s'agit tout simplement de l'équivalent d'un point de fuite. » En effet, si on transforme notre représentation newtonienne « en représentation quadridimensionnelle, la forme des relations galiléennes se retrouve, dans lesquelles à la vitesse de la lumière correspond maintenant une "quadrivitesse"… infinie ».[33] Mais comment un infini peut-il être limité à 300 000 ? C'est que la question est mal posée et qu'en fait il faut abolir ce rapport « bâtard » entre vitesse tridimentionnelle et temps. « Autrement dit, dès l'instant où l'on mesure l'espace et le temps avec la même unité, ce qu'exige leur nature profonde, la vitesse *c* disparaît des lois physiques, devenant le nombre pur $c = 1$. » Cette amusante explication de Nottale nous montre comment il est facile de transformer une limite en infini ; et comment, avec le renfort tout de même de la « nature profonde », le formalisme sublime la vitesse, dont la limite disparaît donc des lois physiques, en « nombre pur ».

Plus sérieusement, si nous humains sommes fâchés d'une limite de la vitesse, c'est que nous, humains, avons créé la vitesse, et que nous en sommes les maîtres sans partage. Comme d'ailleurs

33. ibid.

le montre Nottale, nous ne supportons pas de voir la vitesse limitée par quelque chose qui nous est extérieur.

6. Replacé dans un contexte plus vaste que la physique, la pensée, l'humanité, le monde, le mérite principal de la théorie de la relativité est véhiculé par son nom. C'est une théorie qui met en cause l'absolu du temps, l'absolu de l'espace, l'absolu de la gravitation, leur en et pour soi. Ces absolus étaient devenus des évidences, profondément intégrées depuis le spécialiste jusqu'à l'ignare, et leur désacralisation publique est d'abord un ébranlement du principe de l'immuable. Nous avons perdu le respect pour l'absolu, et l'idée que les choses sont liées, intrinsèquement, et s'influencent réciproquement, est certainement l'une des plus importantes dans l'explosion d'aliénation du siècle écoulé. On retrouve avec cette idée de relativité *générale* tout l'embarras de tous les gestionnaires, car le sol solide et sûr de l'absolu s'est dérobé sous les pas mêmes des physiciens qui l'avaient maçonné. Venant peu après la critique de l'absolu contenu dans Dieu, la critique de l'absolu du temps, de l'absolu de l'espace et de l'absolu de la gravitation a permis de comprendre que ce n'est pas à Dieu qu'en voulaient les critiques, mais à l'absolu, dont Dieu, l'espace, le temps et la gravitation ne sont que des formes particulières. Car dans la gravité du ici et maintenant, bon Dieu de bon Dieu, de 1905 à 1915, années de la formulation des théories de la relativité, et surtout dans les années de constat qui ont suivi, il y avait, dans le monde, pas le monde physique, mais le vrai monde, une révolution qui commençait !

Mais comme les gestionnaires avaient réagi à travers la réaction bolchevique, les physiciens ont réagi à cette « crise », dont Poincaré, en visionnaire inquiet, avait cerné les contours pour sa spécialité, à travers les limites des deux théories de la relativité. L'évolution de ces théories, dans le siècle, est la réponse gestionnaire qui rend impossible aujourd'hui l'expression de leur piste *négative.* Le potentiel critique de la relativité physique, dont le sens était directement accessible aux gueux de Russie et d'Iran – et c'est ce qui est si difficile à comprendre pour tous les autres pauvres, qui ne sont pas à l'offensive –, était immédiatement présent dans la première moitié du siècle, où la recherche de vérité jouissait encore, dans les sciences exactes, d'une autonomie relative et d'une gravité intrinsèque.

La relativité en physique, incomplète dans sa version « restreinte », et presque exclusivement utilisée dans le domaine cosmologique sous son appellation de « générale » – et notamment dans le développement du concept de « big bang », s'est donc surtout avérée construction d'absolus nouveaux, et c'est bien un comble pour une « théorie de la relativité ». Et c'est dans une hypocrisie mal assumée qu'on voit aujourd'hui l'espace-temps et la vitesse de la lumière érigés en absolus classiques, mais prétendus relatifs « à leurs contenus », pour garder la pureté critique du terme relativité. Quel absolu ne serait pas relatif à son contenu ? Vaincues, les extensions de débat dont ces idées étaient porteuses ont dégénéré en bredouillis utilitaristes ou régressé en fantasmes déistes ou en rêves de reconstruction encore plus vastes, encore plus absolus, comme ces grandes unifications napoléoniennes d'Einstein embourbées dans quelques steppes alors même que le royaume clos de la physique s'effritait sous les coups impertinents et inconscients d'un monde occupé de sa propre convulsion. Et tous ces préfabriqués qui ont définitivement révélé la théorie de la relativité physique comme une restauration dans le monde des idées obstruent désormais l'accès aux galeries de lumière noire du négatif creusées dans l'enthousiasme positiviste de l'époque royale et du domaine aux apparences d'infini qui vont de Mach à Einstein.

Car à la suite des gueux de Paris qui paniquaient la Convention, et des gueux de Petrograd qui ont pris d'assaut le palais d'Hiver à l'avant-garde des conseils, le négatif de la pensée du monde s'est aussi découvert dans la stupeur éphémère de l'autorité intellectuelle, tant qu'elle cherchait la racine de son élan de vérité. Mais la restauration de plusieurs absolus séparés dans la relativité en physique est la vérité conservatrice de ces théories. Ces nouveaux absolus ne sont donc pas une réfutation mais un élargissement du naturalisme étriqué et intransigeant de Newton. Oui, disent de concert espace-temps et vitesse de la lumière, la nature est souveraine, la chose en soi existe bien, la physique a raison d'être une spécialité séparée. C'est à ses applications qu'on mesure l'utilité de cette mise en cause qui s'est arrêtée en route : elles sont faibles et rares, et elles sont presque exclusivement cosmologiques ; c'est notamment en critiquant l'univers statique d'Einstein que Lemaître a pu formuler son univers en expansion à partir d'un atome fondamental, ancêtre de l'idée du big bang. Pour le reste, la physique de Newton est donc restée la physique des ignares, la physique des dilettantes, la physique qui se prétend dominante et qui est censée refléter le vrai monde. On sait seulement, de manière vague, que pour le macroscopique, la théorie de la relativité oblige à voir les choses différemment. Dans ce démembrement de la physique, et dans la restauration d'un Newton ébranlé, au territoire amoindri et contrôlé, comme une ancienne monarchie absolue décapitée se retrouve monarchie constitutionnelle après une profonde secousse, gît la défaite de la part négative que l'exigence de vérité avait imposée dans l'autorité intellectuelle à travers la théorie de la relativité.

L'idée de la relativité, à laquelle j'appose le qualificatif de générale parce qu'elle ne s'applique pas seulement à quelques caractéristiques physiques, donne lieu à deux développements, opposés. Sa négativité consiste justement à ébranler tout ce qui est certain, « crise de la raison », à rejoindre le principe d'incertitude, en soumettant une certitude aux conditions de son observation, c'est-à-dire à la brièveté ludique des choix, et à l'irréversible historique des décisions, en tout cas toujours à l'humain, que ce soit dans la conscience ou au-delà. Dans le constat que rien ne peut plus être considéré comme intangible, que chaque fait ou acte doit d'abord pouvoir être remis à l'examen de l'assemblée du public souverain *en matière de pensée,* il y a deux grandes directions, non miscibles, de la téléologie moderne. D'une part, il y a l'idée, partagée par Mach, que c'est donc de l'ensemble que chaque chose est dépendante, et qu'aucune chose n'a d'indépendance propre ; la totalité, dans l'équilibre changeant de ses déterminations, est centre de gravité. C'est là une représentation de l'aliénation à laquelle le monde newtonien est farouchement opposé : car il voudrait que pour la conscience il existe des choses intangibles, et ne peut pas même considérer que les choses intangibles dans la conscience deviennent relatives par l'aliénation, où leur lien avec la totalité est révélé et établi. A travers cette approche négative de la relativité, on peut commencer à entrevoir la dimension de l'aliénation, océan insondable pour l'îlot borné de la conscience, qui a tant besoin de se retrancher derrière divers absolus.

C'est la certitude elle-même qui est relativisée dans la téléologie. La certitude s'obtient de trois manières : croire est la première source de certitude qui doit être constamment relativisée et tenue pour un mouvement de pensée qui tend à oublier le conditionnel de ses présupposés ; il en va de même, dans notre monde, pour la logique, qui donne des certitudes relatives à un système particulier – la logique –, mais uniquement à l'intérieur de ce système : ce qui est logique n'est certain qu'à l'intérieur du système de règles de cette logique, mais toute logique en entier, comme les mathématiques par exemple, est une hypothèse éphémère, sans autre fondement qu'un accord commun, ou qu'une croyance ; enfin, la certitude que procure la réalité pourrait passer pour

absolue, car contrairement au croire et à la logique, la réalisation ne permet pas de retour et de relativisation ; mais elle est aussi la certitude la moins vérifiable en ce sens qu'elle n'est pas constatable, et donc que la conscience la cherche en vain, si bien qu'elle est un cas limite de certitude, cas limite qui admettrait que la certitude puisse exister au-delà de la pensée où elle s'exprime d'ordinaire, la conscience. La relativité téléologique inverse la relativité du sens commun : ce n'est pas la relativité qui doit être un moyen de la certitude, mais la certitude qui doit être une exception de la relativité, étroitement surveillée d'ailleurs tant son conservatisme et sa tendance à l'hypostase s'avèrent nuisibles, voire désastreuses pour le débat humain.

Pour la téléologie moderne, à cette direction de pensée, qui ne rejette d'ailleurs pas véritablement l'absolu, mais le repousse bien plus loin que la vitesse de la lumière, c'est-à-dire hors de la conscience, dans l'aliénation comme totalité de la pensée, s'oppose cet autre constat, tout aussi valide et fortement lié à ce rapport de la conscience déficiente face à l'aliénation envahissante : la relativité est l'exigence de la contingence. Puisque tout est relatif, le trouble-fête, le franc-tireur, l'invité surprise, surprenant et intrusif, gai et violent, autre, désespérément autre, peut toujours surgir et briser le système déterminé par l'absolu, et le fera tant que l'insatisfaction commandera. C'est en relativisant ce qui est là en négation simple que l'irrationnel rappelle l'oubli de l'hypothèse qui, à travers l'absolu, tente de s'installer dans quelque infini fondateur, comme l'espace-temps, comme la vitesse de la lumière après Dieu, le temps, l'espace, la gravitation : sauf dans la fin absolue, qui est l'absolu de la réalité, en effet, l'hypothèse de l'absolu est toujours un infini. Mais la critique de l'absolu par la relativité est toujours la critique d'une généralité en place par le particulier porteur d'un nouveau possible, l'institutionnalisation pertinente par l'hypothèse impertinente, et donc le recours de l'imprévu, de l'idée, voire de l'individu et de la conscience, plus sûrement de l'imagination, de l'amour, de l'émeute, la noblesse modeste du lutin utile et éphémère, dérangeant l'image sans ride d'une totalité trop tôt affirmée comme immuable.

Le XXe siècle, cependant, a abouti à une systématisation de la relativité, à un relativisme, qui a poussé ce principe jusqu'à son contraire : « S'il n'est plus de réel pour servir de principe régulateur à l'action des hommes de science, s'il n'est pas de méthode acceptable pour discipliner leur esprit, s'il n'est pas même de loi universelle dans la nature pour justifier leur effort prospectif, la menace d'un relativisme généralisé est grande. Tout est possible si rien n'est plus réel. »[34] Car la relativité, quand elle devient à son tour absolue, met en cause la réalité même, la vérité même. Si rien n'est plus assuré, la vérité se démultiplie, rien n'est plus vrai, et le mensonge est donc tolérable. Si la réalité, si la totalité doivent être relativisées, alors tout est partiel, du particulier on ne s'élève plus au général, aboli, il n'y a plus de but, Hegel a raison, la pensée tourne en rond dans des séries de syllogismes aux termes interchangeables. Un tel abandon complet à la perte de contrôle entier, qui culmine dans le formalisme (car dans un tel système, les formes deviennent contenu, et seules les formes restent modifiables), équivaut au fait d'approuver l'aliénation dans le sens de s'y résigner, de ne pas vouloir, selon la téléologie moderne, la finir. Si la relativité permet d'appréhender l'aliénation – et elle est même un des instruments nécessaires pour s'évader hors de la conscience – l'absolutisation de la relativité est en même temps la résignation à l'aliénation. Ce « anything goes », que claironnait Feyerabend – le n'importe quoi est possible, qui est une litanie de la résignation, prend peu à peu pendant le XXe siècle la place du tout est possible, qui est l'épitaphe des

34. J.-M. Besnier, *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine, tome II*

révolutions –, est une forme de néopositivisme qu'on voit éclore comme l'un des attributs comportementaux de la middleclass, par exemple dans la glorification du modèle du réseau, où la relativité qui permet la mobilité est acquise au prix du renoncement à la maîtrise de l'ensemble, ou dans l'idéologie du défoulement sexuel, lorsque le plaisir devient le plus banal des commandements. Le sens de la relativité est d'être une objection, un droit de critique, un indicateur de profondeur, un censeur à vaste vue, un surmoi anarchiste, un fou du roi, un frondeur au cœur du laboratoire de la pensée. Mais ce à quoi la relativité est vraiment relative, c'est au but de ceux qui la pratiquent, consciemment ; et lorsque la relativité devient système, le but se perd. Sur un site Internet appelé Astrosurf, on pouvait lire : « L'argument le plus significatif que l'on opposa à la reconnaissance de la relativité générale est le fait que dans les années qui suivirent cette découverte, les scientifiques reconnurent que n'importe quel résultat empirique donné pouvait s'expliquer par une ou plusieurs théories alternatives. » Le monde physique est une représentation de l'esprit dans son ensemble, mais qui se perd quand la conscience fatigue devant ses propres constructions, un peu comme lorsque dans l'alternance entre la thèse et l'antithèse, on ne retrouve plus la synthèse, hypnotisé par l'aller-retour à l'infini des jeux de miroirs schizophrènes.

Sans doute doit-on encore se demander à cet endroit ce qu'est donc l'absolu pour la téléologie moderne. Une des disputes centrales d'un débat sur l'humanité devrait d'ailleurs porter sur l'absolu de ce qui fonde l'absolu et qu'on pourrait, au premier abord, appeler l'absolu téléologique : la pensée. Je ne peux ici fournir qu'une réponse tout à fait subjective de la téléologie moderne : un absolu qui a une fin n'est pas un absolu ; même l'aliénation, même la pensée ont une fin ; l'aliénation, la pensée ne sont pas un absolu. Et voici la même réponse, mais formulée de manière opérationnelle : la fin de la pensée est quelque chose qui se vérifie ; je propose de tout mettre en œuvre pour vérifier cette fin ; faisons de cette mise en œuvre le projet commun de tous ceux qui détiennent, individuellement et collectivement, de la pensée. L'absolu n'est que le mythe de l'échec de ce projet. L'absolu est la sublimation de la résignation.

texte de 2008

IV. Déclin de la physique

1. Le règne de la physique, dans l'autorité intellectuelle dominante, a été court, informe et inconscient. Une chronologie montrerait que son commencement fuit : la seconde moitié du XIXe siècle est sa période d'accession, mais son déclin commence dès 1900, avec la théorie des quanta, et s'accélère, dans la théorie, à partir de 1905. Enfin, deux dates déterminantes marquent son échec, aussi bien comme pratique que comme théorie : 1945, la bombe atomique, et 1978, la reconnaissance officielle du big bang.

La spécialité des physiciens est une spécialité qui, dans le miroir, se voit comme hardie et chercheuse de vérité, mais qui dans le siècle écoulé est devenue autruche, couarde et manœuvrière. Spécialité et même congrégation, pour faire bloc contre d'autres spécialités, pour obtenir des postes et des subventions, elle n'a pas pris, sur le plan intellectuel, la responsabilité collective de son discours, et n'a jamais su se mettre en cause en tant que division de la pensée universitaire. Vers 1900, pourtant, c'est à sa rigueur, à sa liberté, à ses méthodes qu'allait la confiance des déçus de la théologie et de la philosophie. L'impression qu'elle pourrait tenir le gouvernail de la connaissance n'a pas duré un quart de siècle.

La théorie des quanta a été vécue comme un déchirement de la physique, un hermétisme absurde, sans plaisir, ni but. Le vulgarisateur Nottale résume cette perplexité : « Certains physiciens ont même sérieusement envisagé qu'il soit à jamais impossible de comprendre la mécanique quantique, qui serait au-delà de l'intuition humaine. » La théorie de la relativité, qui était censée unir la physique, a plutôt contribué à l'émiettement. Elle a d'abord été incapable d'englober la physique quantique, et la physique quantique s'affirme également en contradiction avec la théorie de la relativité : la vitesse de la lumière est au moins fortement mise en cause par la non-séparabilité ; à l'inverse, il n'y a pas d'espace courbe dans la théorie des quanta, qui continuent tranquillement d'évoluer dans le plan ; les quanta nient la causalité, la relativité la stipule ; l'indéterminisme des quanta s'oppose au déterminisme de la théorie de la relativité. Et, surtout, les quanta mettent en cause la chose en soi, la relativité confirme et élargit la notion de chose en soi.

Aussi, ces deux excroissances du siècle ont participé, au moins pour les non-spécialistes, de la préservation de la physique de Newton. Aujourd'hui, la topographie de la physique est celle d'un triptyque : d'un côté, pour le microscopique, on a la théorie des quanta, de l'autre pour le macroscopique, la théorie de la relativité. Entre les deux, les séparant et les alliant, le plat de résistance reste newtonien.

« Einstein a vainement essayé, à partir des années trente, de construire une théorie qui unifierait les champs électromagnétique et gravitationnel au sein d'un nouveau "champ unitaire". Comme la raison de son échec provient de l'incompatibilité de la théorie de la relativité générale et de la théorie des quanta, Einstein a eu tendance à en faire porter la responsabilité sur les reproches, en particulier le reproche de l'incomplétude, qu'il adressait à la théorie des quanta. »[35] Les physiciens

35. G. Cohen-Tannoudji, *« Qu'est-ce que la matière aujourd'hui ? »*

n'ont pas réussi à unifier leur vision du monde. Ils n'ont pas réussi à mettre en cause leurs propres présupposés. Dans l'ensemble, ils ont toujours soutenu les croyances aveugles de leur passé récent : la réalité comme donné, la chose en soi, la matière comme substance, le monde comme étant physique, la physique comme devant continuer à exister, coûte que coûte.

Ayant donc lancé des idées, mais sans suite, la physique est redevenue une discipline universitaire, utile à quelques industries, un domaine subalterne de la pensée. Mais ce qui différencie la physique de 1900 de celle de 2000, alors que leur importance sociale est comparable, c'est que celle de 1900 était jeune et ascendante. Elle avait du potentiel. Ses « crises » étaient des crises du monde. Celle de 2000 est vieille et ses idéaux, dont elle a montré quel usage elle savait en tirer, sont aliénés. Elle s'effiloche, parce que, quand elle a eu le champ libre, elle n'a pas su l'utiliser, arrivant à sa frontière sans la reconnaître, sans pouvoir la dépasser, trop préoccupée par sa propre conservation. Elle n'a plus de potentiel. Alors qu'en 1900, elle faisait le monde et sa théorie, en 2000, elle bricole et elle ratiocine. Les dilettantes n'ont plus envie de l'écouter.

2. La plus forte idée de la physique est la clé de la théorie des quanta : l'observateur fait la réalité, ou plus exactement, pour garder la dimension prudente que cette théorie donnait à cet invraisemblable résultat : la seule chose nécessaire à une réalisation est l'observation. Même dit de cette manière, il s'agit d'une remise en cause fondamentale de plusieurs millénaires de religion, et de plusieurs décennies de matérialisme, et de naturalisme.

Répétons-le une fois de plus : ce n'est pas un observateur, sauf cas particulier, qui fait la réalité qu'on aperçoit, c'est l'ensemble de l'observation qui aboutit à ce résultat. La réalité est au bout de l'observation. La réalité en particulier est au bout de l'observation en général. C'est à une conclusion très voisine qu'était parvenue la téléologie moderne à travers l'observation des faits de révolte dans le monde : l'observation est devenue déterminante dans les révoltes modernes.

Dans la théorie de la relativité, qui est une tentative d'unifier des « systèmes de référence », l'observateur joue également un rôle central. Il est le récepteur et l'émetteur de ces systèmes, leur médiation indispensable. Mais dans la relativité, l'observateur et l'observation en général ont simplement un rôle passif, mécanique. Ils sont une chose en soi, comme les choses en soi qu'ils médiatisent. Ils ne peuvent pas décider de réfléchir, ou non, les systèmes de référence qui se réfèrent à eux. Alors que dans la théorie des quanta l'observateur fait les quanta, dans la théorie de la relativité, l'observateur se contente d'ajuster les systèmes de référence.

S'il n'y avait pas la téléologie moderne, la position de l'observateur dans la théorie des quanta serait extraordinaire. Et s'il n'y avait pas la théorie des quanta, la position de l'observateur dans la théorie de la relativité serait extraordinaire. Mais le fait que l'observateur de la relativité soit tellement en retrait par rapport à l'observateur des quanta a modéré et aplati cette idée capitale de la physique. L'observateur automate de la relativité a beaucoup empêché l'observateur de la relativité de devenir un démiurge. Il a aussi aidé l'aile conservatrice, newtonienne, de la physique – où l'observateur est indifférent par rapport à ce qui est observé, où ce qui est observé est donc objectif – à rester en vie, à bourrer le mou en restant le ventre gras de la physique.

Si l'observateur fait la réalité, la masse dure du monde se dissout en fines gouttelettes de pensée. Cela veut dire que la matière, la nature, la physique ou ce qu'on voudra, devient une médiation entre la pensée et la réalité, et non pas, comme dans la version actuelle, que la pensée serait une médiation, éventuelle, dans certains cas, entre la matière, la nature, la physique d'un côté et la réalité de l'autre. Cela veut dire aussi que la matière, la nature et la physique, ne sont plus égales, comme dans une équation, à la réalité ; mais que ces choses-là sont des pensées, particulières, et que la réalité, qui est aussi une pensée particulière, est autre chose que ces choses-là.

Les théoriciens des quanta et de la relativité ont reculé devant cette bombe qui dissout la bombe atomique : car elle commençait par les dissoudre eux, physiciens salariés. Mais tout de même : même dans la réduction du paquet d'ondes, même dans l'avènement de la discipline uniquement spirituelle que sont les mathématiques, même dans l'équation de la relativité matière = géométrie, l'observateur est obligé de constater que la collusion entre nature et pensée, jalousement séparées chez les fans de la chose en soi, n'est plus réversible.

3. « Pour la création d'une théorie, la simple collection des phénomènes répertoriés ne suffit jamais. Il faut toujours lui ajouter une libre invention de l'esprit humain qui attaque le cœur du sujet. »[36] Cette réflexion d'Einstein affranchit Einstein de la sphère des spécialistes ; c'est une banalité, mais le fait même que cette banalité, qui loue l'irrationnel, vienne de la personne la plus célèbre du domaine de la rationalité présupposée, en fait une sorte de superlatif à l'égard de son auteur. Non seulement Einstein, comme chacun d'entre nous le sait confusément, est un grand savant et physicien, mais il place l'imagination et la libre pensée au-dessus des labeurs indispensables.

Einstein est en effet un phénomène unique dans la théorie des sciences dites exactes, parce qu'il a atteint une célébrité qu'il doit indirectement à sa théorie : il est beaucoup plus connu que ses découvertes et ses prises de position. Son image est un intermédiaire entre ce qu'il a découvert et le monde des dilettantes et des ignares, à qui cette image est destinée. C'est un autre phénomène, celui de la communication généralisée, qui a élu Einstein et en a fait la célébrité contestable, contestée, et incontestable et incontestée qu'il est devenu, monstrueux oxymoron du marketing de la deuxième moitié du siècle.

Unique dans la physique, ce phénomène, propre au XXe siècle, traverse d'autres secteurs. Che Guevara, pour la révolution, la Joconde pour la peinture, les rêves de marque générique des publicitaires produisent des icônes comparables à celle d'Einstein (1879-1955), même si leur fonction n'est pas tout à fait la même. Ce sont des résultats d'une activité qui se retourne en image hypertrophiée. Cette image devient ensuite, par une inversion méthodique, l'introduction à cette activité, mais une introduction qui dispense de connaître l'activité elle-même. Ainsi Einstein devient un contenu supposé, un archétype, qui se substitue à ce qu'il a dit et fait, le nom et la signature Einstein permettent, pour les ignares et les dilettantes, de faire l'économie de la connaissance de ce qu'a dit Einstein. Si bien que l'image d'Einstein s'oppose au discours d'Einstein. Et son image s'oppose à son discours avec l'efficacité redoutable d'une validation de la spécialité par tout ce qui lui est extérieur. L'image d'Einstein se substitue non seulement à la théorie d'Einstein, mais dans de nombreux cas à toute la physique. Ce mécanisme contribue donc à la spécialité, et empêche de la connaître.

36. S. Mavridès, *La Relativité*

L'image d'Einstein, pour le contenu, est construite sur une positivité très largement crue, et teintée de la négativité bon teint que s'autorise la middleclass des Beatles, de Solidarnosc, de Maradona et Zidane et de l'œcuménisme humanitaire, cette image diffame aussi la qualité du négatif dans l'histoire. Einstein, dit son image, est un génie. Non seulement, comme on l'a vu en exergue, cette étiquette on ne peut plus honorifique vient de sa capacité supposée à apporter la plus-value irrationnelle au travail obscur et acharné, mais cela ne paraît vrai que parce que la spécialité d'Einstein s'est installée tout en haut de la hiérarchie des spécialités au moment où Einstein y apparaît. C'est le développement du débat de l'humanité, l'embarras de la philosophie post-hégélienne, et la nécessité gestionnaire de maîtriser le développement de l'esprit humain qui ont propulsé la physique comme spécialité à portée de projeter des images comme celle d'Einstein.

Même les ignares connaissent le visage d'Einstein et son cliché le plus célèbre, où ce respectable vieillard tire la langue, en noir et blanc. La plupart des dilettantes savent mieux qu'Einstein a redoublé une classe lors de sa scolarité (c'est sans doute la plus célèbre excuse citée par des parents devant l'échec scolaire de leur progéniture) que ce qu'est la théorie de la relativité. Einstein est donc, au-delà de l'image littérale, un caractère particulier de notre époque, une sorte de modèle, d'homme sandwich de sa spécialité. En effet, comme son visage, le caractère supposé d'Einstein est devenu, en quelque sorte, le caractère type du scientifique, et justement du génie : intelligent au-delà de toute mesure, espiègle, adolescent, imprévisible. Voilà bien un autoportrait de l'étudiant boutonneux, du cadre moyen, du journaliste ambitieux au moment où il se regarde dans la glace, le lendemain de son premier échec.

A ce degré d'image, le caractère véritable du modèle fait lui aussi partie de l'extrapolation, du mythe, parce que de son vivant ce véritable caractère est déjà formé, ou déformé, par l'image publique. C'est une image de profonde réflexion qui change la vie, de fantaisiste de la rigueur, de repriseur de l'absolu, quelqu'un qui modifierait davantage notre vision des choses que deux ou trois révolutions. Ce que je sais des théories d'Einstein s'oppose fondamentalement à cette image. Ce sont des idées conservatrices qu'a fait émerger le besoin de rénover les paradigmes devenus intenables d'une époque antérieure. Aussi bien dans la théorie des quanta que dans la relativité, Einstein a participé à raccommoder la physique traditionnelle, dont il a toujours voulu défendre les présupposés même en ayant clairement conscience qu'il s'agissait de présupposés. Il a représenté, dans toute la splendeur de ce terme tiède, la social-démocratie, le conservatisme réformateur, c'est-à-dire un parti que je crois aussi indispensable de combattre que les partis de Che Guevara, de la Joconde et des publicitaires.

Ce qui a contribué de manière décisive à cette célébrité gonflée aux hormones, et par conséquent à l'admiration béate qui en est résultée, c'est le fait qu'il ait été présent dans des sous-spécialités qui apparaissent aujourd'hui comme séparées : les quanta et la relativité. Mais c'est justement depuis Einstein que ces domaines de la recherche sont séparés. Tout Einstein – le physicien et l'image – a contribué à diviser et à figer ces sous-disciplines de la physique. Et ce n'est que rétrospectivement que son interdisciplinarité devenue impossible étonne. Cela est vrai, à un titre encore plus grand, pour Hegel, ou Aristote, et leurs savoirs universels. Mais, avec ces philosophes passés, l'universalité plus grande étonne moins. Elle participe moins à l'image de leur spécialité et de leur époque que l'interdisciplinarité interne à la physique dont Einstein est porteur.

Enfin, l'image d'Einstein est déterminée par ses accointances dans la gestion dominante de notre temps, et particulièrement dans le rôle du pacifiste qui soutient la bombe atomique. Dans cette attitude paradoxale, fortement mise en avant, ce n'est pas l'impuissance de la spécialité mercenaire à peser sur les choix de l'Etat et des marchands qui est soulignée, mais la contradiction typiquement middleclass, qu'on magnifie sous le terme de paradoxe : vive la paix, mais guerre aux ennemis de la paix ! L'idéologie dominante qui se prétend contre tout abus de la force, justifie l'usage d'une force maximale par calcul du nombre de morts – la bombe atomique est présentée comme coûtant moins de survies humaines que la poursuite de la guerre avec des armes classiques et, en vertu de cette spéculation présentée comme un fait, l'arme atomique devient un bienfait – et la permission d'opérer une destruction imparable au nom d'un système de valeur, alors présenté comme au-dessus des opinions, comme système moral absolu. C'est bien en quoi l'engagement politique d'Einstein sert ; et cette exemplarité moraliste n'est pas le moindre des leviers de l'image de ce personnage.

La fonte de la physique dans le mouvement de pensée qui devient aujourd'hui visiblement dominant, la communication, est d'abord le résultat de l'incurie des physiciens : on ne reste pas impunément tiède. Ces spécialistes, dont on attendait non seulement une description, mais un programme pour le monde, n'ont jamais intégré dans la réflexion de leur spécialité cette vaste cause commune qu'est la communication. Cette incurie est donc surtout un résultat du mouvement de la pensée dans le monde, de la révolution française à la révolution iranienne, et de la puissance prodigieuse de l'aliénation. C'est aussi parce que la physique a été une sphère de pensée si importante que sa reconversion dans la communication généralisée a été freinée : il n'était pas si simple d'intégrer dans la souplesse du tourbillon les raidillons fiérots et les tics surannés de quelques patriarches réputés. Ainsi, la starisation d'Einstein, à titre d'exemple, la joyeuse puérilité affichée, et les tentatives plus récentes de s'insinuer dans les bonnes grâces des publicistes et des publicitaires, dénotent-elles d'une gaucherie et d'un certain amateurisme, pleines des réticences à se réinjecter dans ce mode de pensée effectivement humiliant et avilissant qu'est la communication généralisée.

C'est une terrible conclusion que celle qui termine l'épopée de ces deux grandes idées, la théorie des quanta et la théorie de la relativité, par la caricature à laquelle la société de la communication infinie a réussi à les réduire à l'égard de son petit peuple ignare. Avec le dispositif dont l'image d'Einstein est un symbole, la société qui a vu naître ces deux théories a travaillé à les utiliser en les confinant, à les développer sans les discuter, et à les séparer de tout contact avec les pauvres modernes sans les interdire. C'est une forme particulière de la domination qui, à travers les succès et l'enlisement de la physique, s'est construite tout au long de ce XXe siècle qui n'a pas réussi à en éradiquer toute la portée subversive, même si elle a enlevé à ces théories leur véritable cerveau – la contradiction – et leur liberté – le partage par tous.

4. S'il y a peu d'applications directes à partir de la relativité, en dehors de la cosmologie, la physique quantique a eu des conséquences beaucoup plus profitables à l'industrie. « Elle a permis nombre d'applications technologiques : énergie nucléaire, imagerie médicale par résonance magnétique nucléaire, diode, transistor, microscope électronique, laser. Un siècle après sa conception, elle est abondamment utilisée dans la recherche en chimie théorique (chimie quantique), en physique (physique de la matière condensée, physique nucléaire, physique des particules, astrophysique, en

mathématiques (formalisation de la théorie des champs), et récemment en informatique (informatique quantique). Elle est donc considérée avec la relativité générale d'Einstein comme l'une des deux théories majeures du XXe siècle. » (Wikipédia, « Mécanique quantique ».)

La principale application dérivée de la théorie des quanta est la bombe atomique. Non seulement les spécialistes des quanta y ont contribué, mais ils ont participé à son élaboration directe. Ce qui est remarquable, c'est qu'ils l'ont fait à contrecœur, tout comme, à contrecœur, cette spécialité avait avancé dans la théorie des quanta. Cette spécialité se croyait libre et souveraine, mais arrivée à la proximité de la dispute sur le monde, elle a même perdu l'orientation de ses propres découvertes et s'est mise au service de toutes les idéologies. Une pareille faiblesse révèle assez la différence de pointure entre les ambitions qu'on pouvait lui prêter à travers Poincaré au début du siècle et sa pensée d'un côté, et l'usage qu'elle en a permis, myope ou impuissante, de l'autre, à l'issue du siècle.

C'est sur le big bang que se rejoignent les deux théories, comme dans un point de fuite.

« La théorie quantique est essentielle à la description de tous les phénomènes naturels. A l'échelle microscopique, elle explique le comportement des particules, des atomes et des molécules. Elle est indispensable à la compréhension de nombreux phénomènes macroscopiques tels le magnétisme, la conductivité électrique, la supraconductivité. Elle est également essentielle à notre compréhension de l'Univers, les lois quantiques ayant joué un rôle crucial durant les premiers instants du Big Bang. »[37]

« La théorie de la relativité générale est une théorie géométrique de la gravitation qui est assimilée à la courbure, induite par la matière, d'un espace-temps non euclidien. Lorsqu'elle est appliquée à l'Univers dans son ensemble, livré à sa propre gravitation, cette théorie est au fondement de la cosmologie contemporaine, dont le modèle du big bang est considéré comme le modèle standard. »[38]

Voici un extrait du texte intitulé 'Deux Découvertes', de 1996, publié par l'observatoire de téléologie en 1999. Ces « deux découvertes » sont « la fusion thermonucléaire » et « une découverte du satellite Cobe », présentée par l'astrophysicien Smoot. A part quelques formulations, je reste entièrement d'accord avec cette approche :

« Avec le big bang, pour la première fois, une théorie dominante sur l'Univers ne répond plus aux doutes du profane et, pour la première fois, ce sont les sectateurs de la croyance qui ergotent sur des détails du dogme, alors que ceux à qui elle est présentée la questionnent encore sur le fond. Il faut remarquer l'extrême difficulté qu'ont les théoriciens du big bang à reconstituer l'itinéraire qui les a conduits à cette théorie, leur incapacité à se situer dans l'histoire ; et cette difficulté n'est rien à côté de celle qui met en perspective les changements que devrait opérer leur théorie dans la société dans laquelle elle est née. La théorie du big bang est une modification radicale de la conception de l'Univers, mais elle doit s'inscrire dans la conservation intégrale de la société en place. C'est de là que viennent ses invraisemblances criantes, auxquelles ses théoriciens se bouchent les orifices.

Mais les formidables tours de magie de la marchandise ont montré qu'aujourd'hui une idée n'a plus besoin d'être vraisemblable pour devenir vraie. L'information utilise souvent cet exorcisme de l'événement : par exemple, lorsque des gueux se révoltent en Afrique ou en Asie, l'information annonce qu'il s'agit d'une révolte pour la démocratie, et à force de le dire, les révoltés eux-mêmes finissent par dire ce dont ils étaient bien éloignés au premier jour. De même voyons-nous depuis la fin de la guerre froide cette société chercher un nouvel ancrage moral dans le massacre nazi des juifs il y a cinquante ans. Par des lois d'exception, qui interdisent de discuter le fait, on tente ici de transformer cette

37. S. Haroche, *Sixième colloque « Physique et interrogations fondamentales », Bibliothèque nationale de France*
38. G. Cohen-Tannoudji, *« Qu'est-ce que la matière aujourd'hui ? »*

tentative de génocide en big bang de la société à venir, comme si cet événement était le plus important du siècle, grave brouillage de ce qu'est l'histoire. Avec le big bang des astrophysiciens, la construction est identique : un moment fondateur, une explosion mythique, une expansion infinie. Dans les deux cas, il s'agit ensuite d'imposer cette trame hâtive, ici avec la loi, là avec l'autorité du savoir, sans changer les structures sociales en place.

A partir du big bang, les sciences positives inversent leur fonction. De révélatrices de mythes, elles sont à leur tour révélées par leur propre mythe. Raison, désintéressement, objectivité – tout ascétiques et secs qu'ils aient été – ne sont plus qu'un lointain romantisme. Cobe n'est pas envoyé autour de la Terre pour permettre de savoir si c'est oui ou si c'est non. Cobe est satellisé pour dire oui. Et les Smoot sont devenus des satellites du satellite, des oui-oui. Comme dans le stalinisme, le modèle théorique n'est pas l'hypothèse qu'il faut attaquer pour le valider, mais le credo qu'il faut valider et interdire d'attaquer. Et puisque le concept même de credo n'est plus l'objet de la méfiance agressive de la recherche, ses anciens propriétaires, comme les descendants des bourgeois expropriés par les Etats socialistes, viennent réclamer leur part de butin.

Grâce au big bang, les religions déistes ont fêté une réconciliation improbable il y a encore un demi-siècle avec les sciences exactes. L'inexplicable origine de l'explosion initiale s'accommode de Dieu comme créateur. C'est le modèle de la théorie du big bang appelé "créationniste". Si les déistes ne sont pas un appui principal de la théorie générale du big bang, ils en élargissent l'assise, et présentent l'originale position pour une dispute "scientifique" de ne pas vouloir fondamentalement en découvrir plus. Les déistes ne sont pas seulement ces conservateurs passéistes, et ces prosélytes sournois qui prêchent le big bang pour leur chapelle. Ils sont également, auprès des trois moyens de communication dominants, Etat, marchandise, information, des lobbyistes influents. De même, le modèle des "univers parallèles" (plusieurs "réalités" existeraient, mais séparées hermétiquement : si l'on est dans l'une on ne peut pas en connaître une autre, ce qui est bien entendu absolument invérifiable) est une allégorie mystique de la contradiction permise, pas très éloignée des champignonneries d'un Castaneda, qui prétendait justement transcender cet hermétisme. L'admission de tels "modèles" du big bang augmente le nombre de ceux qui cooptent la "vérité scientifique" ; laquelle, en retour, y gagne en populisme et en spectacle, en nuances de présentation, en style d'arguments, en adeptes.

De sorte que l'autre allié, tout aussi providentiel mais plus puissant, de la théorie du big bang est l'information dominante. En effet, cette théorie est un concentré réussi, une sorte de modèle de l'information scientifique idéale : facile à prononcer, à mémoriser, englobant l'Univers et propre aux jeux de mots, on peut la mettre en image et la réduire à n'importe quel format de n'importe quel média, c'est une connaissance accessible à tous, y compris aux enfants, qu'on peut élever au semi-profane et qui n'en contient pas moins l'infini de la connaissance inaccessible ; facile à manier, vulgarisable à la cible, avec une figuration explosion-expansion qui résume le rêve marchand de progrès et de carrière. Le big bang est un produit prêt à consommer, qu'on peut assaisonner de salé et de sucré, de cornichons et de ketchup, à la demande. De plus, comme c'est une théorie contemporaine de la génération au pouvoir qui veut ancrer la morale de cette société dans la tentative de génocide nazie, elle est également contemporaine de l'émancipation de l'information dominante devenue moyen de communication dominant affranchi entre la marchandise et l'Etat. C'est par paquets de générations que se manifestent les révoltes, et c'est également par paquets de générations que se rénovent les gestionnaires. Cette génération, née dans la seconde moitié du siècle, côté gestionnaires, est celle du big bang comme trame, d'une morale du génocide, d'un Univers comme une demi-droite (je ne parle pas de boxe, je parle d'infini), et d'une information devenue le mixer de l'idéologie.

La lutte sur la conception de l'Univers a duré les deux premiers tiers du siècle. L'Univers newtonien était stable, possédait des propriétés immuables et vérifiables, indépendantes de l'humain, qui y était devenu un minuscule accident. La réalité était dans les lois de la nature. Cette vision, dont le dernier grand défenseur têtu était Einstein, est encore celle de l'ensemble des semi-lettrés et des illettrés de cette planète. Mais la communauté scientifique en entier s'est rendue aux arguments de plus en plus fournis des théoriciens des quanta. Ceux-ci ont constaté que la réalité n'est pas objective, qu'elle change selon l'observation. Les plus hardis en ont donc conclu que la réalité, c'est l'observation. Les expériences comme le chat de Schrödinger font justement sortir les revolvers parce que la conclusion est que rien de ce qui est observé n'est réel, seule est réelle l'observation, en d'autres termes la *pensée.* Cette troublante conséquence n'est pourtant pas déclinée avec vigueur. Les scientifiques d'aujourd'hui savent que la matière est forcément ce que nous pensons matière, et donc qu'il n'y a aucune matière hors de la pensée. Mais des siècles de pensée newtonienne font qu'ils continuent d'observer avec des instruments que leur observation a périmés. Le concept de réalité, sur lequel repose le désaccord des téléologues modernes avec les einsteiniens autant qu'avec les bigbanguistes, est encore, pour

ces derniers, celui d'une matière objective indépendante de l'humain. Pour les téléologues, au contraire, la réalité d'une chose est la fin de cette chose, cette chose achevée. La réalité ne peut pas se découvrir, même à travers un satellite-observatoire ou un accélérateur de particules, tant que ce qu'on recherche est infini. Car l'infini ne se réalise pas, l'infini est par définition l'absence de réalité. La théorie du big bang est le compromis entre la théorie des quanta, qui stipule un Univers qui dépend de l'observation et non de lois objectives, et la vieille réalité newtonienne, qui admet l'infini. La demi-droite du big bang, avec un début concret et une évolution infinie, en est le graphique. La meilleure illustration de cette confusion sur la réalité est donnée par 'Libération' lorsque le big bang y est décrit à l'occasion de la découverte de Cobe : dans un croquis tiré de 'The Independent', le big bang est présenté comme "Toute la matière et l'énergie sont concentrées en un seul point". Nous savons tous parfaitement que puisqu'un point est quelque chose d'infiniment petit, un "point" n'a donc aucune réalité, sauf d'être un symbole, une traduction provisoire, une façon de parler, une insuffisance de notre capacité à mesurer, de notre pensée. Eh bien, "toute la matière et l'énergie" sont effectivement la concentration extrême de notre insuffisance à saisir et à comprendre. Il n'y a de big bang que dans la pensée. Ce n'est pas la pensée qui est un outil de navigation du big bang, c'est le big bang qui est un outil de navigation de la pensée.

Le malheur de la communauté scientifique de ce siècle est qu'elle a découvert avec la théorie des quanta une contre-expertise de tout ce qui l'a amenée là. La position d'Einstein était justement de refuser ce suicide, mais ce suicide n'était que la logique scientifique poussée à l'extrême. Notre époque introduit la dissimulation de ce suicide. Le cadavre de la méthode qui expérimentait la matière est maintenu assis, et on lui manipule les membres. Il n'en est pas moins mort. Et l'obstiné refus newtonien des dirigeants de ce monde de concevoir que ce monde est de la pensée, et rien que de la pensée, n'est lié qu'à la pensée que si un tel monde était reconnu ils perdraient leur rôle dirigeant, qui est assis sur l'indépendance et la réalité de la matière. Ainsi, on admet que la théorie des quanta est juste, mais ne vaut que pour les toutes petites choses ; pour le reste, grandeur nature, restons matérialistes positivistes !

De sorte que les théories générales de la communauté scientifique en réajustement structurel, comme celles qui portent sur l'Univers, ne sont que des tentatives matérialistes de figurer la pensée, et non pas, comme tout le monde le croit, des tentatives de la pensée de figurer la matière. La théorie du big bang, particulièrement, n'est une allégorie aussi maladroite que parce qu'elle s'ignore en tant qu'allégorie. Elle décrit une explosion de pensée suivie d'une expansion apparemment infinie. Nos conceptions de la durée et de la dimension de l'Univers, de même, ne sont que des traductions du mouvement de la pensée : la conception gréco-chrétienne d'une voûte immobile surplombée par la divinité et ayant l'âge de l'écrit reflétait un moment précis de la pensée ; l'extension de l'Univers dans la connaissance humaine est une série d'à-coups, en écho aux débats de l'humanité sur elle-même qu'on appelle les révolutions, et qui dégagent de fortes quantités de pensée. Aujourd'hui, la mesure est à quinze milliards d'années, et la différence avec la mesure biblique n'est que la proportion des révolutions des deux derniers siècles, une tentative aliénée de *mesurer l'aliénation.* De même la petitesse grandissante de l'humanité dans cette perspective n'est que la traduction allégorique de la perte de contrôle de l'objet par la recherche. La recherche scientifique ne proclame l'humanité qu'aussi petite qu'elle-même se sent dans l'humanité. Et il est à cet égard tout à fait remarquable que la communauté scientifique, après avoir renoué avec la religion déiste, a retrouvé dans le mythe qu'est en définitive le big bang le classique mode de récit antique. »[39]

5. Quanta et relativité n'ont pas abouti à la mise en cause formelle d'un présupposé capital du siècle : l'atomisme. Et que ce soit la physique, construite sur ce présupposé, le positivisme, dont il est la base même, la néophénoménologie, la néophilosophie analytique ou même le marxisme, qui admettent une objectivité extérieure, un donné physique, ce sont les grands courants de pensée dominante de ce XXe siècle qui se présentent comme des rénovations ou des recherches de la mythique unité insécable, absolue et sûre. C'est le sens même de la physique, qui a divisé la matière jusqu'à considérer qu'elle était divisible à l'infini, pour découvrir la partie indivisible de la matière. Mais alors que toute nouvelle division plus petite se montrait encore divisible, mais alors qu'on n'a jamais encore trouvé de partie indivisible, sauf entre le moment de réaliser et le moment de constater la dernière division en date, pendant qu'une éphémère satisfaction affaisse les consciences, les théoriciens de ces

39. Observatoire de téléologie, *Deux Découvertes*

« sciences » n'ont jamais voulu reconnaître que cette partie indivisible et sûre n'était que leur présupposé faux, et que leur recherche n'aboutit qu'à invalider toute la physique et, malgré les efforts devenus risibles des herméneuticiens, toute « science ». Il n'y a pas de « science » dans le sens d'une connaissance sûre. Toute connaissance, toute opinion, toute découverte, tout résultat de la connaissance est hypothèse, proposition douteuse et incertaine, la plupart du temps sans même un but. Il aurait fallu ce qui était devenu bien impossible : que des scientifiques eux-mêmes déclarent publiquement et définitivement dans un grand éclat de rire que la science est du charlatanisme organisé, rien de plus. De n'avoir pas pu aller jusqu'à cette extrémité dadaïste est véritablement la tragédie de la pensée officielle du premier tiers du XXe siècle, une recherche, parfois désespérée, dans de nombreux domaines, de cette unité définitive, de ce Graal atomiste qui fuyait jusque dans les fantasmes. Car cette vision règne encore aujourd'hui, sur les ignares, et parmi les dilettantes ; les spécialistes au moins, idéologues de l'atomisme compris (qu'ils soient spécialistes de la matière, de la langue, de la logique), ont des doutes. Ils savent par éclair de quel bois ils se chauffent : matière en bois, langue de bois, logique de bois. Et l'une des conséquences en aura été l'absolutisme de la relativité, c'est-à-dire pour l'atomisme la négation sans la suppression, qui a mené à une insincérité fondamentale dans toutes les professions intellectuelles pendant la seconde moitié du siècle qui avait commencé avec une contradiction si profonde.

Aussi, dans la démarche du début du siècle où naquirent coup sur coup la théorie des quanta et la théorie de la relativité, c'est plutôt la fin d'une époque qu'il faut célébrer. C'est la fin, dans la théorie, du triomphe de la matière et du matérialisme. C'est comme si les deux théories physiques essentielles du siècle avaient épuisé le mouvement de sincérité et de générosité dont les sciences positives avaient été l'idéal, pendant deux cents ans. Elles ont ramené le long rêve de l'autonomie positiviste de la chose, de la matière, à n'être qu'une parenthèse dans la cavalcade de nos croyances à travers l'histoire. Mais si j'estime les chercheurs qui ont réussi à communiquer ce résultat, drapés dans d'autres mises en cause de leurs présupposés, leur déclin s'annonce déjà dans leur incapacité à pousser les conclusions. Sans doute, celles-ci étaient plus difficiles que les découvertes elles-mêmes, parce qu'elles nuisaient à leur vie et à leur profession autant que Clausewitz nuisait à la sienne quand il avait affirmé que la guerre n'est que la continuation de la politique par d'autres moyens, signifiant par là qu'elle n'est qu'une forme de dispute subalterne, soumise à une autre forme de dispute essentielle ; tout comme la guerre ne pouvait plus être rêvée autonome de la politique, la matière, la physique même, ne pouvaient plus être prétendues en soi, autonomes de l'observateur, de celui qui la pense et la formule, de la formulation et de la pensée donc, et de ceux qui l'admettent et la préparent à un usage plus large. Le manquement à tirer les conclusions de ces découvertes va bien au-delà des réticences d'Einstein à admettre le principe d'incertitude : il est fondamentalement ce qui a pu faire de la physique une discipline intellectuelle autonomisée mais redevenue subalterne. Les élans romantiques de la physique ont trouvé finalement une bien brève apogée, où les physiciens se sont montrés trop piteux pour entretenir l'illusion de leur intégrité et de leur intelligence : leur altier progressisme s'est mis à faisander lorsque le caractère besogneux et fondamentalement servile de leur activité s'est révélé être sa vérité.

texte de 2008

II – Le contournement de Hegel

I. Critique de la connaissance

1. De la philosophie à la néophilosophie

La grandeur des humains est la capacité de créer de la pensée, c'est-à-dire tout ce qui est. Ainsi, la pensée naît d'elle-même. Le flot, le jet, le mouvement, le sens de cette puissance sont érigés et animés par les humains eux-mêmes, d'abord dans leur ensemble indifférencié, puis dans la cristallisation de leur individualité.

On appelle conscience le moment si particulier de la pensée qui permet le constat de la pensée sur la pensée : la différence, la division, le *thaumazein* apparaissent. La philosophie est le moment de ce constat, où, dans l'histoire, la conscience commence à prétendre au rêve cathare de devenir toute pensée. La philosophie grecque est la naissance de cette scission entre esprit et conscience, le moment où une pensée se prend pour objet et s'étonne si puissamment de se trouver en face d'elle-même. La question qui étonne la philosophie grecque n'est pas la question de l'être, qui est une forme de la pensée, mais la question de la pensée : comment de la pensée se distingue de la pensée, qu'est-ce qu'*est* donc la pensée ? Ce moment où l'individu émerge parmi le genre est un résultat du mouvement du genre, un nécessaire et singulier détour qui révèle la particularité. Mais cette révélation de la particularité se fait sous le point de vue de la particularité. C'est le particulier qui pose la question de la particularité. Comment moi-même je me trouve en face de moi-même, comment est-ce que je peux contempler ce qui me permet de contempler ? De sorte que le moment de la conscience de soi devient celui où la pensée est pensée depuis l'individu, depuis la conscience, et non dans le flot générique qui a initié cette conception et dans laquelle elle retourne. La philosophie c'est : penser la pensée depuis la conscience et du point de vue de la conscience.

Si la philosophie grecque est l'étonnement devant le conscientocentrisme naissant, la philosophie classique est la certitude du conscientocentrisme abouti. Cette époque commence par *je* pense, donc *je* suis. En voulant parachever ce moment, Hegel, digne représentant de son temps, l'a seulement achevé dans son hypothèse fantastique, qui ne s'est pas vérifiée. Dans le conscientocentrisme abouti, la pensée naît quelque part dans la perception, et devient véritablement dans la conscience. De la conscience, la pensée s'aliène dans l'esprit. Pour Hegel, la conscience en se supprimant dans l'esprit se conserve. C'est cette topographie de la pensée qui ne s'est pas vérifiée : au contraire de ce que voulait Hegel, la conscience ne se conserve pas, dans l'esprit, elle s'anéantit. Ce n'est pas, comme le voulait la philosophie classique, la conscience qui produit l'esprit, c'est l'esprit qui produit la conscience. La conscience est un accident de l'esprit et non l'esprit un échappement de la conscience.

La conscience est le moment du décalage dans l'esprit par lequel le mouvement de l'esprit se casse, une division de l'esprit se détache, tourne sur soi, observe la fuite majestueuse du grand flot de la

pensée entière, et tente, en accomplissant des révolutions sur soi, de rattraper ce mouvement. Parce qu'elle est le point de vue de cette cassure, la philosophie est l'idéologie du conscientocentrisme. Elle est la théorie de la pensée consciente appliquée à toute la pensée, mais pendant une époque historique particulière : celle où la conscience pouvait prétendre être toute la pensée, et prétendre, par conséquent, s'approprier toute la pensée non consciente ; celle où l'esprit paraît plus petit que la conscience. De Parménide à Plotin, on a la période de naissance de cette prétention de la conscience ; et de Descartes à Hegel, on a la tentative de la vérification de cette hypothèse, période classique de cette volonté de conquête de l'esprit par la conscience, qui s'achève par l'échec de la conscience à coloniser l'esprit. Hegel, qui a poussé si loin la vérification, est pour cela le dernier philosophe : après lui il faut montrer, soit que le système de Hegel est faux en théorie, soit qu'il se vérifie en pratique.

La philosophie est parvenue à cette vision de la pensée : au centre, il y a la conscience. Avant la conscience, il y a la perception, pour laquelle il n'est pas établi qu'elle serait de la pensée : elle peut aussi être un rapport à une extériorité qui serait sans pensée. Et au-delà de la conscience, il y a l'esprit, mais l'esprit peut être considéré comme une émanation provisoirement autonomisée de la conscience. Tout comme la conscience devrait être capable de prendre possession pleine et entière des limbes sauvages de la perception, elle devrait aussi pouvoir contrôler cette vaste colonie, privée de l'ordre logique, qu'est l'esprit. C'est cette hypothèse-là sur laquelle est fondée l'idéologie de la pensée, aujourd'hui : la conscience n'est pas tout, mais elle contrôle tout. Ce qui lui est extérieur n'est que sa façon d'apparaître, et ce qui va au-delà d'elle n'est que la pollution qu'elle aurait négligé d'ordonner. C'est cette organisation de la pensée que l'organisation des humains, la société, tente de vérifier pratiquement.

Mais en débattant, les humains ont semble-t-il trouvé un générateur d'esprit plus puissant et spectaculaire que celui qui passe par l'aliénation de la conscience. La dispute semble créer des vagues de pensée sans conscience, sans contrôle et auxquelles la conscience se trouve confrontée après les complexes médiations qui lui font distinguer certaines écumes de ces vagues. L'humanité après Hegel fait l'expérience d'une croissance extraordinaire de pensée, mais où l'explosion d'esprit met en cause le rapport entre conscience et esprit théorisé par Hegel. La totalité devient inconcevable, parce qu'elle fait apparaître la conscience comme négligeable dans son rapport avec l'esprit. La néophilosophie est la pensée conscientocentriste privée de la totalité comme objet. La néophilosophie est la pensée sur la pensée mais sans la vérification des hypothèses antérieures. Après Hegel, il faut choisir entre conserver la totalité comme objet de réalisation ou le conscientocentrisme comme point de vue. La néophilosophie est le choix du point de vue conscientocentrique au prix de la perte de la totalité.

C'est que l'esprit est devenu suffisamment vaste pour permettre à la conscience de contourner Hegel. La néophilosophie est un effet de l'esprit qui noie la conscience, prouvant par là sa supériorité dans la pensée, et apportant à son corps défendant la preuve de l'échec de l'hypothèse conscientocentrique de la philosophie : la conscience ne peut pas contenir l'esprit. Avec la néophilosophie, la confrontation est éludée, le principe de contradiction est bafoué, le débat devient indirect au point qu'il disparaît. Ainsi, toute la néophilosophie n'est que la nostalgie de l'époque où l'individu, siège de la conscience, pouvait espérer contenir et maîtriser l'esprit. La révolution a

achevé cet espoir, et cette spéculation. Seulement la révolution est battue. Aussi, au lieu que la contradiction de la révolution relègue toute philosophie aux poubelles de l'histoire, c'est la néophilosophie qui relègue la contradiction aux mêmes poubelles. Toute néophilosophie est une prétention de restauration, un parti de suivistes qui espère ramener sur le trône la progéniture de leur roi déchu, la conscience, mais en évitant la dispute. Alors que le cours des disputes des humains fait exploser l'aliénation et l'esprit, la néophilosophie prétend farouchement à la suprématie absolue de la conscience et de l'individu. En cela, la néophilosophie est aussi une occupation du terrain de la conscience qui participe, jusqu'à aujourd'hui, à empêcher la conscience de participer au débat sur la totalité. Car si la pensée du débat public sur la totalité n'est pas principalement la conscience, le débat sur la totalité ne saurait être tel sans la conscience.

Dès la mort de Nietzsche, le XXe siècle naissant a littéralement grouillé de néophilosophes, qui ont tous tenté, d'abord, de contourner Hegel. Cette démission devant le débat est même parfois attestée par ceux qui soutiennent la néophilosophie, voire qui s'en réclament comme ce Besnier qui, dans la conclusion de son 'Histoire de la philosophie moderne et contemporaine', affirme : « Qu'elle le reconnaisse ou non, la philosophie contemporaine est issue de Hegel et de son exorbitante prétention à avoir enclos dans son système la totalité du pensable, de sa paradoxale vocation à figer désormais la pensée et l'action en un éternel présent. De Russell à Ricœur, de Popper à Foucault, de Heidegger à Bataille, les mots d'ordre ont davantage qu'un simple air de famille : *oublier Hegel,* renoncer à lui, démontrer la vanité ou l'impossibilité de son système. »[40] Il aurait pu allonger la liste avec les néokantiens de Cassirer jusqu'à Arendt, avec le pragmatisme, avec Husserl, Gadamer, Lukács, Korsch, Reich, avec Wittgenstein, Carnap et toute la « philosophie analytique », avec toute la sociologie, avec l'école de Francfort, avec toute l'ethnographie, avec tous les structuralisme, fonctionnalisme et béhaviorisme, avec toute la pensée situationniste de Debord à Vaneigem jusqu'à ses eaux de boudin postsitus, Voyer et Agamben.

Avec Hegel, ce qui est exorbitant n'est pas seulement d'englober dans ce système la totalité du pensable, mais bien plutôt la totalité comme pensable, et de rouvrir ainsi le vieux front fermé par les Lumières sur Berkeley : tout est pensée. Cette conséquence logique du débat des humains appelé révolution française, qui a agrandi le monde, et ne se contente plus des arrangements de Kant avec la chose en soi, est traitée comme avait été traité Berkeley : en diffamation, avec des contre-arguments qui ne sont que des croyances enrobées de raisonnements.

Au début du XXe siècle une « Erkenntnistheorie » (l'allemand est alors la langue de la théorie), une théorie de la connaissance, commence à occuper une place centrale dans l'architecture du savoir. C'est une spécialité naissante, qui combine des théories, des hypothèses, des façons de voir. Une spécialité qui prend pour objet la connaissance est devenue nécessaire, parce que la connaissance vient de quitter les rets limités de la conscience. Plus concrètement, il s'agit de retrouver une spécialité centrale qui puisse aussi bien tenir en compte la philosophie que la physique et qui puisse reconstituer l'unité de l'ensemble des domaines de connaissances éclatés par une spécialisation galopante. Mais le nom lui-même traduit le malaise : cette Erkenntnistheorie n'est pas *une* théorie. Plus tard dans le siècle, un synonyme sera utilisé, lorsque les spécialistes auront résigné sur le rôle d'état major de substitution à la philosophie que devait jouer l'Erkenntnistheorie : épistémologie.

40. J.-M. Besnier, *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine, tome II*

L'Erkenntnistheorie est d'abord l'affirmation de l'interdisciplinarité, une négation des spécialisations existantes, mais par la création d'une nouvelle spécialité ; elle est ensuite la tentative de mettre en œuvre des méthodologies pour maîtriser cette masse de pensée dont le contrôle n'est plus possible pour l'individu. L'essentiel de la théorie des spécialistes de la théorie, les néophilosophes, va tourner autour de cette théorie de la connaissance. La théorie de la connaissance est ainsi l'expression du malaise de ceux qui sont censés rendre compte du savoir de l'humanité, soit en expliquant les nouveautés qui arrivent au genre, soit en enseignant ce que les individus doivent savoir de ce qui leur échappe. La théorie de la connaissance est un rapport sur l'aliénation par ceux qui ignorent qu'ils ne parlent que de l'aliénation, ce qui est assez conforme, il faut bien le reconnaître, à ce qu'est l'aliénation.

2. Connaissance en général et connaissance particulière

La connaissance, l'Erkenntnis, est devenue une plate-forme fétiche de la néophilosophie, et c'est en tant que telle qu'elle mérite une analyse critique.

La connaissance est une rencontre de la conscience et de l'esprit, vue par la conscience. Elle est un rapport de la conscience sur l'esprit, une tentative de traduire, de conserver et d'utiliser de l'esprit pour la conscience. Elle est une des formes et l'un des constats de la rupture conscientocentrique avec l'esprit. Elle est par là une méthode d'exploration et d'appropriation de la pensée par la pensée. La connaissance est une activité et un substrat : activité de coloniser de l'esprit pour la conscience ; et substrat d'esprit colonisé, utilisable par la conscience. Elle est aussi et finalement un outil de projection. Elle n'est donc pas toute pensée, elle n'est pas tout rapport, elle n'est pas toute méthode et elle n'est pas le seul outil de projection. Ce genre de relativisation inaugurale est devenu nécessaire parce que le terme même de connaissance a acquis une extension très exagérée.

Si la connaissance n'est pas toute pensée, loin s'en faut, elle représente l'une des figures essentielles de la pensée, donc de l'humanité : c'est le fait de retrancher de la pensée du flot général de la pensée pour la propulser au-delà de la pensée. Car la connaissance, comme toute opération de la conscience est d'abord une perte de temps, une dissociation du rythme et du mouvement de la pensée. Toute connaissance est plus lente que l'action, et même que la réflexion qui accompagne l'action. Chaque fois que la pensée se contemple, elle saute en marche, elle tombe en retrait de la fusée ; mais c'est pour trouver le ressort qui ira au-delà, plus vite et plus loin que la marche de la pensée générale. La connaissance joue ce rôle de frein qui veut se transformer en accélérateur par rapport à la conscience ; la conscience le joue par rapport à la pensée en général ; et la pensée en général le joue par rapport à la réalité.

La connaissance est donc une opération de la conscience, et plus particulièrement une division de la conscience. Dans la tentative de s'approprier ce dont la conscience est elle-même une division, l'esprit, la conscience cède une partie d'elle-même dans l'opération de la connaissance. Dans la connaissance il y a donc une partie non consciente, une partie extérieure à l'appréhension raison-

nable, c'est-à-dire à l'approche par la raison. L'opération même de la connaissance, comme division de la conscience implique cette perte de visibilité de la connaissance. Si bien que la connaissance échappe ontologiquement à notre faculté de connaître. Ce n'est pas l'un des moindres objets de fascination et de dispute autour de la connaissance que cette évanescence perpétuelle qui donne parfois aux esprits religieux une impression d'infini.

Lorsque la conscience, cependant, tente d'établir de la connaissance, elle le fait, comme on dit, en connaissance de cause. Il faut remarquer que lorsque la conscience tente d'établir de la connaissance, la connaissance bascule de la généralité dans la particularité. Cette distinction est importante, mais fort difficile à établir, parce que la connaissance est, dans son substrat non conscient, quelque chose qui tend à la généralité, et parce que la connaissance en général est elle-même une connaissance particulière. La difficulté de distinguer entre la connaissance comme un mouvement de la pensée dans le monde, et la connaissance comme une somme statique d'actes et de réflexions répertoriés dont se sert la conscience, est l'une des raisons de son hypostase par les néophilosophes. Dans l'Erkenntnis, cette indistinction a produit une fascination qui s'est répercutée jusque dans le langage des ignares, qui utilisent avec la même confusion le terme connaissance dans le sens général de « la connaissance » et dans le sens particulier appliqué à chaque opération de la conscience selon son mécanisme. Voici résumé ce mécanisme de la connaissance en tant qu'opération de la conscience : elle est d'abord constat ; elle est ensuite conservation de ce constat en vue d'être réutilisée ; elle est enfin réutilisation du constat dans le but d'un projet.

3. La connaissance comme constat

La scission de la conscience avec l'esprit – l'acte qui manifeste proprement la conscience – est le constat. Le constat est une proposition de la conscience sur une partie de la pensée générale, l'esprit. Le constat n'est pas toujours une formulation (il peut être clin d'œil, geste, pensée simplement appuyée mais volatile), mais il est toujours une saisie par la conscience d'une partie de la pensée générale. Le constat est la traduction en pensée particulière d'une partie de la pensée générale. Cette opération est « plus lente » que la pensée générale, et au moment du constat, ce qui est constaté n'est déjà plus en l'état du constat. Le constat est la manifestation de la contradiction entre la conscience, comme pensée particulière, et l'esprit, comme pensée générale. Le constat est un choix radical et souvent complexe : il est le choix de la partie de l'esprit considérée et l'attribution à cette partie de déterminations très nombreuses et d'ordre très différents. Il va sans dire que la synthèse que constitue un constat est opérée très vite et que, s'il est l'affirmation de l'indépendance d'une conscience, il n'en reste pas moins soumis à une foule d'influences et de pensées issues de la médiation qu'est la pensée généralisée.

Ce qu'on pourrait appeler un constat de connaissance est un type de constat particulier. Il est en effet prédéterminé par d'autres opérations qui lui sont inhérentes. Les constats de connaissance sont des constats déterminés par leur réutilisation, ils visent à servir un projet, et doivent donc être conservés. La plupart des constats ne servent pas à être réutilisés : ils servent à prendre une décision

immédiate, à sortir d'une situation, à synthétiser et finir une pensée, à ouvrir du possible. Mais les constats de connaissance sont des constats destinés à être utilisés en l'état à un moment ultérieur. Ils contiennent une double tentative d'influer sur le cours de la pensée sans conscience : d'une part en donnant au constat une forme réutilisable en l'état, donc en le gelant en quelque sorte, d'autre part en opérant un calcul sur l'avenir, puisque le constat de connaissance est destiné à être réutilisé.

Il serait fort hasardeux de supposer ici comment s'opère le tri entre constats en général et constats de connaissance. Il semble cependant plausible que ce tri soit effectué par l'individu pensant. Décider si un constat sera réutilisé ou non, ou même s'il doit être mis en réserve dans l'éventualité d'une réutilisation, semble une opération complexe. En effet, dans la plupart des cas, la classification du constat en constat de connaissance provient certainement d'un ressenti de son importance, et ce ressenti provient lui-même d'une synthèse multiforme de… connaissance. De sorte que le choix d'opérer un constat de connaissance est lui-même médiatisé, entre autres, par la connaissance.

La conscience, ainsi, semble nécessaire à la connaissance. C'est l'individu pensant qui produit le constat initial, et qui décide de sa conservation en vue d'une réutilisation (à titre d'exception, certains constats non destinés à la réutilisation se trouvent parfois réutilisés). Il n'y a pas de connaissance particulière qui ne soit, à un moment de son mouvement, comprise par une conscience. Cette nécessité d'être particularisé par une conscience doit être ici soulignée parce que la connaissance générale est, à l'inverse, ce qui échappe à chaque conscience. Ce qui rend justement compliquée une théorie de la connaissance est cette double dimension, contradictoire, entre la connaissance particulière et la connaissance générale.

Comme tout acte de la conscience, et comme tout constat, la connaissance est un ralentissement qu'opère l'humain sur le flot de la pensée générale. Avec le constat en général, le ralentissement est une tentative de retrancher une partie de la pensée pour accélérer le mouvement de la pensée individuelle vers son but. A fortiori, avec le constat de connaissance, ce retranchement et ce ralentissement, beaucoup plus importants que dans le constat en général, ont pour but de propulser la pensée au-delà du flot de la pensée générale, de le maîtriser. Les opérations qui sont implicites dans le choix d'un constat de connaissance, la conservation et le projet, en font des critères de sélection plus exigeants, mais qui impliquent aussi d'isoler avec plus de précision le constat ainsi prédéterminé.

Le constat est le moment de la nouveauté de la connaissance. C'est par constat que la conscience introduit de la nouveauté dans l'esprit, et pour peu que cette nouveauté soit consciente, et que son introduction soit une construction consciente, il s'agit de connaissance.

Une opération complexe a lieu au moment où le constat doit être conservé, donc devenir constat de connaissance : il doit être validé. Ce qui veut dire que la pensée générale, l'esprit, en tant que pensée collective, doit avoir vérifié la cohérence du nouveau constat. C'est la formalité d'usage de l'introduction d'un constat dans l'esprit. Le constat de connaissance est donc un constat public, un constat destiné à être partagé, une communication.

Il faut revenir, à ce stade, à la prédétermination du constat par son but. En effet, la connaissance est constat, conservation, réutilisation qui est proprement la reconnaissance. Le but formel de la

connaissance est sa réutilisation, et le but en terme de contenu est la perspective de son projet ; c'est ce complexe de préoccupations qui devrait entièrement dominer le constat de connaissance. Or, à notre époque, le constat de connaissance est surtout dominé par la préoccupation de sa conservation. C'est pourquoi il est ici question d'une critique de la connaissance. Il s'agit de comprendre comment la connaissance dévie de son but, et pourquoi.

4. Connaissance et conservation

a) La conservation de la connaissance est une activité collective

La conservation est un moment capital de la pensée, qui semble avoir été très peu théorisé dans la philosophie, pas seulement parce que c'est un moment apparemment passif alors que la philosophie occidentale assimile la pensée à une activité. Pour la conservation de la connaissance, il s'agit en effet de soustraire une pensée consciente à la conscience, mais de telle manière qu'elle puisse être réactivée par la conscience, telle qu'elle était au moment de la soustraction. C'est là une entreprise qui nécessite des dispositifs complexes et rodés. En vérité, la difficulté, très bien illustrée par les mythes religieux de la résurrection ou de l'imam caché des chiites duodécimains, est double : comment plonger un constat conscient dans l'inconscience ? Et comment le retrouver avec la conscience ?

Plonger un constat conscient dans l'inconscience est fort simple. Il suffit d'abstraire vers un autre constat, de changer de mode de pensée. C'est ce qui arrive avec l'écrasante majorité des constats que nous formons. Il est fréquent que cette opération soit le résultat d'un choix conscient, d'une volonté, mais il est beaucoup plus fréquent encore que ces disparitions soudaines de conscience s'effectuent sous l'impulsion extérieure et non voulue d'un événement, d'une pensée consciente ou de toute autre pensée aliénée. En effet, c'est de conserver un constat dans la conscience qui est presque impossible, parce que l'esprit produit sans arrêt la matière d'autres constats, et ces autres constats effacent celui que la conscience vient de faire.

C'est dans la mémoire, qui agit comme une réserve, mais aussi comme un bagage, ou comme un boulet au pied, que sont plongés les constats que la conscience occulte. La mémoire est l'outil de conservation de la conscience, c'est-à-dire une colonie de la conscience, localisée hors de l'espace-temps conscient, mais régie par la conscience. La difficulté consiste en ce que l'oubli ne doit pas devenir définitif, il faut que la conscience soit capable de ressusciter le constat conservé, pas malgré elle, comme dans le rêve, mais de manière contrôlée et maîtrisée, à un moment choisi, opportun. La dialectique de Hegel a montré comment la conscience conserve : c'est le « Aufheben », qui en allemand signifie dépasser, relever et conserver. Pour Hegel, le mouvement du négatif n'anéantit jamais rien, il sert à plonger ce qui est dépassé, oublié provisoirement, dans une sorte de grande réserve-galerie de constats, qu'il appelle concepts parce qu'il leur accorde l'en et pour soi. Hegel n'explique pas, cependant, comment on réanime ces constats qui, parfois, reviennent dans le cours du mouvement infini de ce savoir absolu. Le brio de Hegel est même cette dextérité avec laquelle il ressuscite et efface ses concepts. La dialectique de Hegel n'en reste pas moins une apologie de la conservation.

La mise en commun de cette réserve de constats (Schütz parle d'un « stock de connaissances ») agit comme son entretien. C'est l'emploi par d'autres consciences de nos constats ainsi mémorisés qui les active en nous, et cette activité, non produite par nous, semble nécessaire pour que nous puissions réactiver. Car les constats que nous réactivons sans qu'ils aient été visés, utilisés, renversés par d'autres consciences, sont extrêmement rares : notre mémoire individuelle se nourrit presque exclusivement d'une mémoire collective. Aussi, l'utilisation de nos constats par les autres, et de leurs constats par nous, est capitale pour pouvoir conserver de la pensée consciente. Exercer, entraîner sa pensée, c'est empêcher la dissolution de cette réserve. Cet entretien est une des activités les plus complexes de l'humanité, parce qu'elle se situe au-delà de la conscience, elle semble faire usage de multiples opérations à vitesse variable, et alors qu'elle garantit notre connaissance, elle échappe complètement à notre connaissance.

Le moment de la conservation est donc le moment où la connaissance bascule de la connaissance individuelle à la connaissance collective. Les constats de connaissance ne s'effacent pas parce que les autres consciences les conservent, et parce que la réutilisation est une activité générée par les constats conservés par les autres. La conservation des constats est le moment essentiel de la connaissance parce qu'il est le moment où la connaissance individuelle est dépassée dans la connaissance générale.

Une grande partie de la société est affectée au contrôle et à la conservation des constats de connaissance. L'archivage est l'activité de mémorisation triviale : la codification d'un contenu conservé remplace et représente, dans la mémoire, le contenu ; il suffit de se souvenir de ce mécanisme, puis du code, pour avoir alors accès au constat conservé. La société a instauré des outils spécifiquement destinés à recueillir et à traiter du constat entre le moment où il est effectué, et le moment où il est réutilisé, et ces outils sont parfois devenus des secteurs d'activité entiers, des spécialités qui ont développé leurs propres finalités. La justice est un exemple d'un pan entier de l'activité humaine qui repose sur cette tentative de maîtrise de l'expérience passée, et son but ne semble plus tant d'établir l'équité en fonction d'un ici et maintenant tourné vers l'avenir, mais, par le principe de la jurisprudence, d'imposer l'héritage séculaire de la résolution des litiges : c'est dans le savoir des règles du passé que se fonde ainsi l'expertise juridique, et c'est dans la connaissance de ce stock accumulé qu'il faut être aujourd'hui spécialiste pour pouvoir juger. Il en va de même pour l'histoire des historiens professionnels, pour les religions, qui ont longtemps été les seules archives des constats de connaissance, et en vérité pour toutes les « sciences humaines », dont le but est justement de servir de « leçons », ou de règles aux humains. Et à cette vaste bibliothèque d'archives inexactes s'ajoute une bibliothèque à peine moins vaste d'archives « exactes », elles aussi conçues et conservées pour servir les projets à venir, en théories et en exemples. D'une manière plus générale, la langue elle-même et les rites sont des outils et des réservoirs de conservation. Et d'une manière encore plus générale, tous les secteurs d'activité humaine dont le but n'est pas leur propre achèvement sont de tels outils et réservoirs de conservation de constats de connaissance.

Il n'y a pas de doute à l'utilité du stockage de constats : comme le constat est indispensable au projet, sa conservation l'est a fortiori. Mais le danger de la conservation intervient quand la conservation devient le projet, quand le projet est dégradé en projet de conservation, comme c'est le cas dans la gestion, en général, et à l'époque actuelle où la gestion est devenue la priorité de la

société, dans la gestion de la société. Un grand progrès de l'humanité est celui qui va de l'animalité de la perception à la capacité de conservation du constat. Depuis que l'humain écrit, en particulier, la capacité toujours vivante de ressusciter des constats initiaux a été non seulement fêtée avec un orgueil justifié, mais perfectionnée avec une inquiétude et une minutie qui sont allées jusqu'à la pédanterie. Sans doute, le projet a toujours constitué l'horizon, la voûte céleste, de cette humanité titubant de fierté en angoisse, mais il a été dégradé, depuis que les conservateurs ont achevé les révolutions, en surplus, en superflu, en vaine potentialité.

Nous qui associons la noblesse et la révolte tentons ainsi de parler de cette ligne de partage entre ceux qui, dans la connaissance, donnent la primauté à la conservation du constat et ceux qui donnent la primauté au projet. La révolution française semble avoir été la première grande dispute entre ceux qui avaient pour but la conservation et ceux qui avaient pour but le projet. Chaque révolution, depuis, a renouvelé cette dispute, et le parti qui a pour objectif le projet n'a qu'un seul grief, qui rend nécessaire la révolution : la conservation du constat ne contient pas, à elle seule, l'humanité entière, ne suffit pas à tromper notre insatisfaction ; alors que la réalisation du but contient, au moins potentiellement, tout accomplissement et l'accomplissement de tout. Nous avons déjà projeté au-delà de ce qui est là, et la conservation ne tient pas compte de cette projection qui préfigure notre projet, quel qu'il soit, mais qui vise toujours à nous venger de notre insatisfaction. Un monde construit sur les hypertrophies de l'archivage, un monde qui fait de la mémoire un devoir, de la langue la réduction nécessaire et suffisante de la pensée, qui veut conserver toutes les espèces « vivantes » et la nature sans savoir dans quel but, un monde qui établit sa justice non sur son dépassement et sa suppression, mais sur le passé, et qui se cadenasse avec des « sciences » auxquelles n'ont accès que des spécialistes et non l'assemblée générale du genre humain, est un monde qui a inversé le rapport entre projet et conservation de la totalité en mouvement : le projet est devenu une sorte d'appendice facultatif de la conservation, un surplus, un après-satisfaction revêtu de la gratuité hypocrite des récompenses.

b) Fonction de la conservation

La connaissance conservée se présente comme une somme de savoirs dans l'usage d'un but éventuel. Mais ces savoirs conservés contribuent à former une norme, l'amas complexe et composite des réglementations humaines qui tolèrent même la contradiction, ce qui entérine d'ailleurs que la contradiction fait partie de la norme. Un constat naît « dans une tête », ensuite, soit il reste dans cette tête unique, soit il est dans le même moment réfléchi par la pensée générale existante, vérifié théoriquement donc : le nouveau constat est confronté à l'édifice des constats déjà conservés. C'est cette agglomération de constats conservés, dans la structure dans laquelle ils sont conservés, qui fait loi, et qui permet de juger le nouveau constat. L'ensemble des constats conservés constitue une sorte de référent de la vérité théorique. La connaissance conservée est donc un bloc qui représente le genre humain dans la confrontation et la validation de chaque nouveau constat. Un nouveau constat n'est admis que dans la mesure où il renforce cette connaissance générale conservée, soit qu'il l'approuve, soit qu'il la complète. Une cohérence, certes discutée, un bloc référent mais mouvant, un tout qui permet de juger et de hiérarchiser chaque nouveau constat s'est ainsi aggloméré au long de l'histoire.

En tant que pensée de référence, la connaissance conservée apparaît à chaque individu comme une immensité invincible, où il y a plus de tiroirs que l'humanité n'a de mains pour les ouvrir, et plus d'associations possibles qu'un individu ne peut en réaliser pendant toute sa vie. Elle représente la pensée du genre. Mais elle représente le genre *in absentia,* hors de lui-même, et prétend parler en son nom, comme une image prétend parfois parler au nom de la personne qu'elle dépeint. Car ce magot n'est que la pensée conservée de l'humanité : des choix subjectifs, voire arbitraires, ont eu lieu à chaque étape de sa constitution ; son mouvement, qui tend vers l'immobilité, n'est pas le mouvement de l'humanité ; et sa fonction dépend des intérêts de ceux qui en ont la charge, la caste de ceux qui savent, brahmanes, clergé, universitaires, informateurs.

Cette masse de connaissance est ouverte dans les deux sens : la conscience individuelle y a accès, par de complexes médiations, et le mouvement propre de cette masse de connaissance pénètre et imprègne les consciences sans qu'elles en aient, justement, conscience. De sorte que Kant s'est étonné de trouver toute une pensée déjà constituée – a priori, c'est-à-dire avant l'expérience – qui ne pouvait pas être rapportée aux mécanismes connus de la constitution de pensée par l'expérience. Le courage du conscientocentrique Kant est d'avoir constaté une pensée antérieure à celle que produit l'expérience. Mais le conscientocentrisme empêche de penser qu'une telle pensée peut être produite par une autre pensée humaine que la conscience. Les notions de l'entendement sont pourtant celles de la connaissance, et comme le temps et l'espace par exemple, elles proviennent du magot commun. Ce que nous ne connaissons pas encore de cette transmission de connaissances, c'est le détail des médiations qui les installe de sorte à ce qu'on puisse penser qu'elles ont été là avant l'expérience. Ce qui a manqué au conscientocentrisme, c'est de penser que la rencontre entre conscience et magot ait pu avoir lieu sans conscience ; et que la conscience puisse s'approprier ainsi des notions de l'esprit alors que la rencontre qui les a permis est effacée.

Un des mouvements principaux de la pensée, donc de l'humanité, est celui qui révèle que la pensée commune a pris le dessus sur la pensée individuelle au point de déterminer ce qui faisait, apparemment, la priorité de la pensée individuelle : le ici et maintenant. Alors que le constat appartient à l'individu, il faut constater depuis Kant qu'il est déjà envahi par la pensée générique, non seulement dans ce qui est constaté, le fait, mais dans la pensée individuelle qui le constate, la conception du fait. Et cet envahissement est à peine compréhensible, parce qu'il procède, comme une conséquence, du constat lui-même. C'est parce que l'origine de cette pensée générique dont la conscience ne voit pas la transmission est livrée à la spéculation. Dieu reste une hypothèse de ce qu'est la pensée générique, aussi bien chez Kant que chez Hegel.

Il ne faut pas confondre cependant : la connaissance n'est pas toute la pensée commune dont la pensée individuelle serait un moment. Mais il semble, à nos consciences, que la connaissance, qui est la pensée individuelle validée par la pensée commune, fonctionne comme la pensée commune. Cette approximation est le creuset de toutes les fascinations pour la connaissance, mais aussi la raison de l'oubli, si fréquent, du but de la connaissance : le projet.

Le parti conservateur est celui qui fait de la conservation de la connaissance le projet de l'humanité, qui prend donc la phase intermédiaire de la connaissance entre constat et projet pour le projet. Ce parti est au pouvoir au moins depuis que l'histoire est l'histoire des révolutions pour l'abolir. Le travail des

conservateurs a d'abord consisté à prétendre transformer la connaissance en magot, en trésor de l'humanité, c'est-à-dire en une somme, quelque chose qui se calcule. Et ce magot, et ce trésor, il s'agit de le gérer, de l'agrandir, et de ne pas le dépenser, sauf dans des investissements qui permettent de le grossir encore. Le débat de l'humanité porte sur le projet de l'humanité, donc sur son accomplissement, sur sa fin, avec la connaissance comme moyen ; le débat gestionnaire porte sur la connaissance, et sur l'organisation de la connaissance. Le conservateur Cassirer en conclut que le but – « le thème général » – de l'Erkenntnistheorie est la détermination du rapport entre vérité et réalité. Les théoriciens des gestionnaires ignorent visiblement que, dans l'exécution du projet, vérité pratique et réalité sont un seul et même moment ; et que toute vérité théorique, cognitive, n'est que relative et sans rapport avec la réalité. Le monde gestionnaire, qui a pris le moyen de la connaissance, la conservation, pour son but, ignore la différence fondamentale entre vérité théorique, toujours relative à la connaissance, et vérité pratique, toujours absolue, abolition de pensée, réalité.

Il y a une différence fondamentale entre pensée et connaissance. La connaissance procède de la conscience, alors que la conscience procède de la pensée générale. Mais la connaissance apparaît comme une pensée générale, parce qu'elle dépasse la conscience. Cette approximation est un malentendu qui va en s'aggravant. Car la connaissance passe pour la maîtrise, alors qu'elle est une forme de la conscience poussée au-delà d'elle-même, donc sans maîtrise, et la connaissance passe pour la pensée collective ou universelle, alors qu'elle en est une image par ricochet, un à-plat, un cas particulier. Cependant, comme la connaissance a crû au-delà de ce que nous pouvons voir et comprendre, elle dissimule l'esprit et se substitue parfois à lui en apparence.

La connaissance, en tant que magot, mais aussi en tant que pensée en mouvement, est une pensée dangereuse qui a été séparée de la connaissance générale pendant longtemps. C'est à la caste des prêtres ou des mandarins que la garde et l'entretien en sont confiés. Depuis cette mise à part de la connaissance, elle est un outil de discrimination et de hiérarchie. C'est ce qui explique en partie l'importance qu'a prise la conservation : ceux qui possèdent la connaissance possèdent le pouvoir. Que les plébéiens acquièrent la connaissance était un cauchemar de patricien équivalent à celui où les pauvres acquièrent la terre, ou à celui où les clients obtiennent des droits civiques. L'interdit de connaissance a longtemps été une loi de la division des humains : ceux qui possédaient une connaissance la dissimulaient aux exclus pour les soumettre.

Mais le mouvement général de la connaissance a débordé les arts divinatoires, les examens impériaux et les bibliothèques du Vatican. Lorsque les valets prennent le pouvoir à l'occasion de la contre-révolution française, la connaissance ne peut plus être retenue par les prêtres, ni d'ailleurs par aucune autre caste. Elle circule déjà comme une marchandise, et elle est déjà marchandise pour tous. Les valets au pouvoir vont donc proposer, non sans démagogie, la connaissance pour tous. C'est l'Université s'émancipant de la religion, mais deux phénomènes dénoncent cet œcuménisme libéral : en premier, c'est que la société hiérarchisée continue de se servir du bloc de pensée comme d'un outil de différenciation et de hiérarchisation ; et en second, c'est que la connaissance a tellement grandi, poussée par l'aliénation, que la maîtrise de la connaissance est perdue – la révolution a été la perte de la maîtrise de la connaissance –, et qu'il n'y a donc pas de danger à laisser les pauvres participer à la connaissance. Au contraire, l'accès des pauvres, des ignares et des dilettantes à la connaissance étend la perte de maîtrise tout en conservant sa fonction de discriminateur social.

Dans le monde où l'Université est libérée de la tutelle de l'Eglise, la connaissance devient une immensité sans limite connue, et un obstacle pour le but. Dans la connaissance conservée, on perd le but de la connaissance et la connaissance du but. Et la connaissance qui servait à comprendre le monde est devenue un monde, mais un monde incompréhensible, absurde et décalé par rapport au projet de l'humanité esquissé dans le débat de rue. La seule tentative pour maîtriser l'explosion de pensée de la révolution française avait été proposée par un Hegel subjugué, sous sa forme de « savoir absolu », indépassable. Au moment de l'explosion de pensée qu'a été la révolution russe, la connaissance, même sous sa forme de « savoir absolu », a explosé à nouveau, irrémédiablement, mais pas par une attaque frontale, plutôt par une série de fissures, conséquences de pensées non constatées qui ont créé des crevasses visibles entre la vérité théorique et la réalité. C'est là qu'est née la nécessité de cette Erkenntnistheorie qui a occupé et inquiété tant de Cassirer.

Il s'agit désormais de colmater la structure de la connaissance en expansion hors de contrôle, de hiérarchiser les étages et d'éclaircir les entrées de ce grand ensemble de pensée congelée, pulsante pourtant, branlant dangereusement sous ses invisibles poussées. Il s'agit de policer la connaissance, et il s'agit de la sacraliser à nouveau. La fascination pour ce Moloch insatiable en train d'exploser caractérise les bâtards du savoir absolu de Hegel. Alors que la partie orgueilleuse de la connaissance, celle qui multiplie triomphalement les acquisitions de constats, s'est concentrée dans les sciences exactes autour de ses deux spécialités leaders, la physique et les mathématiques, se constitue toute une partie de l'anxiété de la connaissance, qui travaille fiévreusement à ranger, ordonner, disposer, éclairer à sa manière et selon ses intérêts le grand château de sable. Lorsque les orgueilleux physiciens finissent par rencontrer l'angoisse du sens, et lorsque les spécialistes de l'exégèse que sont les néophilosophes prennent connaissance des invraisemblables constats des physiques relativiste et quantique, naissent même des théoriciens de la connaissance, état-major spécialisé dans l'élucidation et la garde inquiète du grand magot. Les principales néophilosophies du début du XXe siècle, néophénoménologie et pseudo-philosophie analytique en tête, sont issues de cette consolidation, par la spécialité, de l'Erkenntnistheorie.

Il s'agit, pour ces nouveaux spécialistes de la connaissance, de confirmer la connaissance dans le rôle central de la pensée humaine. Mais il s'agit d'affirmer cette prééminence en niant d'une part que la connaissance est elle aussi aliénable et aliénée, donc en affirmant son invariance et sa certitude, en postulant son immobilité et sa valeur, et en occultant d'autre part que cette connaissance aurait un but qui lui est extérieur. C'est bien ici la conception mercantile, la conception du magot qui l'emporte : la connaissance est vue et vécue comme une accumulation de connaissances, et un constat qui vient bousculer certaines d'entre elles change l'une d'entre elle, puis, par conséquent, celle qui est derrière, puis par une sorte de réaction en chaîne d'autres connaissances qui viennent encore derrière, mais chacune des réactions de la chaîne est moins forte selon la distance à l'impact de sorte que l'ensemble lui-même n'aura subi, par une contradiction pourtant fondamentale, qu'un imperceptible replâtrage local. C'est comme si on jette une pièce d'or sur un tas de pièces d'or : les premières glissent, celles qui sont plus loin tremblent, mais le tas reste un tas de pièces, seulement augmenté. Et, dans cette conception, le magot est vraiment Moloch dans le sens où même une critique de la connaissance, comme celle de cet ouvrage, peut être intégrée dans la connaissance, sans même que le changement ne se voie, puisque la critique de la connaissance peut être elle-même considérée comme une connaissance.

Ainsi, toute la théorie de la connaissance du début du XXe siècle se positionne maintenant dans la consolidation de la connaissance, c'est-à-dire dans sa conservation, dans sa réorganisation, dans son culte. Il ne s'agit même plus du rapport de la vérité à la réalité, il s'agit de méthodologie, il ne s'agit pas du contenu de la connaissance, il s'agit de sa mise en forme, il ne s'agit pas du mouvement de la connaissance, il s'agit de garantir son immobilité, il ne s'agit pas du désir insatiable de l'être accompli, il s'agit du fétichisme d'un avoir possédé. Il faut d'abord déterminer qui a accès à la connaissance et comment, ce qui veut dire : selon quel ordre de prééminence faut-il organiser la queue. L'enseignement, qui distribue la connaissance selon des règles qu'il s'agit aussi de fonder, doit devenir capital et s'étendre à tous, même aux pauvres, même aux gueux. Le rôle de l'Université, alors à son apogée, est magnifié par ces universitaires qui théorisent ainsi cette connaissance sans projet. La théorie du common sense, par exemple, est l'affirmation que si la connaissance est faite par des spécialistes, ce qui est évidemment hors de discussion pour ces spécialistes de l'archivage et de la méthodologie, la validation de la connaissance doit appartenir, au moins dans une certaine mesure, aux ignares. C'est le même principe que celui de la souveraineté du peuple dans les pseudo-démocraties gestionnaires : si l'ignare comprend, valide et utilise une connaissance, alors cette connaissance est universelle. L'ignare pose la limite de la connaissance, et il a un droit de peuple souverain en dictature démocratique : être libre un jour tous les quatre ans, jour de vote, en échange de l'obligation morale de participer, parce que sa participation, même passive – sa collaboration –, permet aux distributeurs de démocratie de parler au nom de l'humanité entière. L'ignare valide la connaissance, en supplétif, sans y avoir d'autres accès que les bénéfices fort indirects promis par la hiérarchie du savoir.

De même, à travers de rigoureux mécanismes d'élucidation de ce bien commun dont la congélation et l'augmentation arithmétique sont devenues l'idéal, nous allons pouvoir donner du sens à la pensée. Cette inversion, qui fait passer la détermination du sens du but au moyen, et qui est affirmée comme une évidence dans toute la pseudo-philosophie analytique, est typique de cette même perte de la connaissance qui angoisse et justifie tant toute cette réflexion séparée sur la connaissance. La consolidation, puis la conservation de la connaissance alors deviennent le but de la connaissance sous une forme qui paraît but extérieur : donner des règles, donner un « sens » à l'humanité, où le sensé devient synonyme de logique, comme dans la langue courante. Ce serait à partir de la logique formelle, celle qui contourne prudemment la logique de Hegel, à partir de la structure de la connaissance, à partir d'une phénoménologie qui contourne prudemment la phénoménologie de Hegel, que se formuleraient des objectifs pour l'humanité, si elle en a. Car, à partir de la connaissance, il s'agit seulement d'imposer des comportements et des façons de penser, sans but, puisque le moindre but humain va au-delà de la logique. Et les buts se développeront d'eux-mêmes, à l'image de ce loisir middleclass perçu comme récompense et liberté ultime au-delà de ce qui, dans la middleclass, reste l'essence de la vie, le travail.

Comme ils prennent la connaissance pour l'esprit, et la conservation de la connaissance pour son but, ces théoriciens ont fait de la connaissance le centre de leur théorie. Parce qu'elle est le référent des consciences, ils croient que c'est la médiation universelle. Et parce qu'ils croient qu'elle est le monde, ils la confondent avec leur société idéale, qui n'est qu'une version rationnelle, étroite et universitaire de l'enfer. Présumée infinie et éternelle parce qu'incontrôlable par chacune de leurs petites têtes à l'orgueil hypocritement dissimulé, ils veulent la hiérarchiser en plaçant leur guilde en plein désarroi au sommet, ou au centre, ils veulent la policer en imposant des clarifications

unilatérales, et ils veulent imposer leur façon de penser, à la recherche d'une méthode simple et universelle, qui surtout portera leur nom. C'est peut-être surtout parce qu'il a un nom différent du leur que Hegel n'a pas suffi aux penseurs du XXe siècle.

c) Connaissance et certitude

La connaissance, hypothèse sur l'esprit, est un moyen de mettre en œuvre le projet de l'humanité. Elle est une méthode possible de réutilisation projective de constats. Ne serait-ce que par sa nocivité en tant qu'obstacle à l'esprit, cette hypothèse mérite d'être reconsidérée. En tout cas, la place relative de son utilité et de son usage nécessite urgemment d'être précisée par une assemblée générale du genre humain.

Nous sommes tellement habitués à l'idée que la connaissance est un bien, sans défaut, que même de lui prêter une quelconque nocivité nous paraît inouï, voire pervers. N'est-ce pas là le discours des obscurantistes, de la fermeture, de la tyrannie ?

C'est la philosophie classique, avec Descartes, qui en premier marque une différence qualitative entre « argumentation » aristotélicienne, avec pour critère de validité le vraisemblable, et « démonstration », qui donne la certitude, et même l'évidence. Cette ligne de partage qui instaure la certitude, et parfois l'évidence, comme critère de connaissance est le bastion sur pilotis sur lequel s'est élevée toute la connaissance actuelle. Son pendant négatif, le doute méthodique à cause duquel Descartes passait pour un sceptique, est bien plus le faire-valoir de la certitude, un dogmatisme radical. Depuis, à chaque explosion d'aliénation, les exigences de certitude sont renforcées, comme autant de défenses de la conscience attaquée.

Une des principales nécessités du parti de la conservation est de ne laisser aucun doute, non seulement à ce que la certitude soit un critère de connaissance, mais à ce que la connaissance soit un critère de certitude. Non seulement chaque connaissance doit pouvoir servir de base solide, indiscutable et fondatrice, comme l'atome dans l'atomisme, à ce qui peut être construit, nommément le projet, mais la connaissance en entier doit apparaître comme quelque chose de sûr, comme l'unité indéfectible sur laquelle repose toute la pensée.

Or, c'est du constat que part la connaissance. On confond souvent le contenu du constat avec l'objet du constat. Le constat est déjà une transformation de ce qui est constaté, il modifie ce qui est constaté, notamment en donnant une extension à ce qui est fini. Un fait fini trouve un prolongement dans le constat du fait – et n'est donc plus fini, ce qui est d'autant plus capital qu'il n'existe aucun fait hors du constat. De plus, le constat du fait est soumis à la subjectivité du constatant, et à de multiples circonstances, toutes étrangères au fait, qui tendent à lui donner sa forme constatée, au détriment de ce qui constitue le fait. Le constat est donc toujours une opinion, une hypothèse, rien de sûr.

C'est pourquoi la dernière opération de la phase constateuse de la connaissance est en même temps la première opération de la phase conservatrice. C'est la vérification théorique du constat. Cette vérification est censée valider ou invalider le constat. Si le constat est validé, théoriquement, il est considéré comme sûr. C'est sur cette certitude qu'est construite la certitude de la connaissance.

Mais, dans son principe, la vérification théorique est une régression infinie, ce qui signifie qu'elle n'aboutit pas. La certitude qu'on attribue à une connaissance n'est donc pas une certitude absolue, et même pas toujours une certitude relative. C'est une certitude proclamée. Le mode de vérification est ici décisif. Le pouvoir qu'avait acquis l'Université au point de l'amener au faîte de sa grandeur au début du XXe siècle était précisément celui d'une instance qui valide la connaissance. C'est dans cette garantie de certitude approximative que la cooptation était devenue une méthode efficace dans la société gestionnaire. Dans tous les domaines, quelques spécialistes cooptés délivraient selon des modalités parfois collégiales, souvent très hiérarchisées, des certificats de certitude.

La certitude de la connaissance, la « science », est restée une arme solide, un pouvoir pratique contre ceux qui n'ont pas la connaissance. Elle permet de filtrer le débat : les valideurs officiels décident de ceux qui peuvent participer au débat, et de ce qui sera débattu. C'est pourquoi l'archaïque entretien d'une connaissance individuelle, d'une espèce de puits où, chacun pour soi vient se servir d'un surplus mental, a continué de dominer le lieu commun de la connaissance. Même aujourd'hui, alors que l'aliénation a visiblement attaqué de nombreux secteurs de la connaissance, son rôle de garant de la conscience individuelle reste intact, davantage même pour les ignares que pour les dilettantes, et davantage pour les dilettantes que pour les spécialistes, qui continuent d'entretenir leur autorité en dissimulant leurs propres doutes sur la certitude de leur savoir.

En effet, l'autorité du savoir comme arme de pouvoir a été tellement convoitée que les patriarches des spécialités universitaires qui la détiennent ont vu leurs donneurs d'ordre s'immiscer dans leurs compétences au nom de leurs propres finalités concrètes. Dans l'entreprise, et dans le monde du travail en général, une partie de cette autorité s'est transposée, non sans usurpations ; mais c'est surtout l'ingérence profonde de la diffusion dans la connaissance qui a permis à une catégorie de dilettantes de devenir des autorités du savoir : les informateurs. On a là un développement typique de la pensée gestionnaire : étendre le territoire, c'est diluer le principe pour le conserver ; étendre la connaissance, c'est en diluer l'autorité pour la conserver ; usurper et fonder des spécialités, c'est mettre en cause la certitude de la connaissance pour l'affirmer. C'est la méthode dogmatique initiée par Descartes.

Lorsque les conservateurs décident de la connaissance, la nouveauté est brimée. Les conservateurs ont tendance à ne valider que les connaissances qui correspondent à leurs présupposés et à ne plus valider en fonction du projet de l'humanité, mais de leurs méthodes. La dispute sur les méthodes du savoir a largement pris l'ascendant dans notre société à mobilité freinée sur la dispute sur le devenir de l'humanité. Du formalisme extrême qui domine la gestion de la connaissance naissent des contrôles policiers de la mémoire – qui reste l'outil clé de la conservation – et des inféodations du savoir à la langue, comme l'usage non critique de l'étymologie par exemple, ou comme si on voulait interdire de comprendre des gestes, des images, des musiques ou des rites, des techniques semi-conscientes, comme savoir marcher à vive allure dans une foule sans heurter les autres, auxquelles la parole, comme police de la connaissance, n'a pas eu accès. Et, inversement, les constats proposés à ces propriétaires de la connaissance ont tendance à viser davantage la validité formelle que la nouveauté dans le monde, et que la capacité à soutenir un projet.

Il est devenu impossible d'avoir une vue d'ensemble de la connaissance en entier, surtout quand elle est vécue comme une somme de certitudes et de sciences construites sur ces certitudes. Non

seulement le contenu de la connaissance, dont l'unité d'ensemble est perdue depuis la mort de la philosophie, mais la connaissance en tant qu'abstraction, en tant que généralité, se sont à ce point diffusés dans le particulier qu'ils nous échappent, divisés dans les isoloirs de la conscience. Cette perte de la notion qui vise la totalité renforce la conservation. L'idée comme quoi la connaissance est la base certaine et solide de l'humanité, petit îlot amené à s'étendre selon la multiplication des constats dûment contrôlés, s'est étendue à son tour. On « gagne » de la connaissance, mais sur quoi ? Morcelée et partiellement confiée à l'autorité de l'information, dans sa vision thésaurisatrice, la connaissance devenue atome positif de la certitude dissimule de mieux en mieux ce qu'elle représente, et qu'elle pourrait contribuer à réaliser : l'aliénation, qui est l'esprit échappé, c'est-à-dire tout l'esprit. Tant que la connaissance sera opposée à l'ignorance, et non à un mode de pensée exempt de certitude et de doute, le détour conservateur de la connaissance ralentira ou même égarera l'humanité dans la recherche de son but.

Car si la connaissance se situe au carrefour de la conscience et de l'aliénation, l'aliénation a beaucoup plus gagné dans la connaissance depuis deux siècles que la conscience. Les anciennes castes qui gardaient la connaissance gardaient aussi l'équilibre entre conscience et aliénation. On savait alors éviter l'augmentation trop rapide, mal digérée de connaissance ; et, en interdisant des connaissances, on gardait prudemment la maîtrise d'un magot pas complet, certes, mais pas trop vaste, et dont le mouvement, lent et lourd, était contrôlé. Depuis que les valets ont ouvert la connaissance à l'illimité, la certitude n'est plus qu'une pose qui soutient des lambeaux d'un territoire bien trop vaste, qui fuit à grande vitesse et ridiculise chaque jour la certitude dogmatique qu'est la science.

Et ce n'est pas seulement parce que des dilettantes se sont infiltrés dans la validation de la connaissance que celle-ci a perdu et sa sûreté et sa fermeture. L'augmentation quantitative de la connaissance, presque aussi considérable en proportion que celle de l'aliénation, révèle la faillite d'une véritable interdisciplinarité, qui était encore le fantasme angoissé de l'Université en rapide expansion du début du XXe siècle, et pas seulement chez Mach. Les spécialistes paraissent souvent plus démunis que les dilettantes dans l'évaluation de leur spécialité. L'hypertrophie de la connaissance, presque entièrement figée dans une conservation peureuse et dans l'assurance bornée de cet atomisme dont la connaissance serait l'atome, l'a rendue opaque à la conscience, mauvais tour, et contribue à la nécessité d'une connaissance dilettante, moins lourde, plus mobile, mais aussi moins exacte, et qui peut à son tour devenir dangereuse par son approximation et par l'autorité qu'elle tient de la publicité. La détermination de raccourcis fondés – dont la renonciation à la certitude de la connaissance et le rappel relativiste pour chaque connaissance – va devenir une des allées principales de la compréhension nécessaire à la réalisation de l'humanité.

5. Connaissance et projet

La fin de la connaissance est le projet. Autant dans l'acception de finalité que dans l'acception de fin pratique, la connaissance aboutit à sa fin, au projet. La connaissance n'a pas d'utilité propre, en soi, c'est le projet qui lui donne son sens. La connaissance n'est pas un but, mais un moyen : il n'y a

de connaissance que pour quelque chose. Si la connaissance dépasse son projet, alors c'est que le projet n'a pas été réalisé. Mais l'humain ne sait pas envisager de projet sans constat, et sans réutilisation de constat. Sans connaissance, il n'y a pas de projet. Car le projet est l'expression d'insatisfaction devant ce qui est constaté, la proclamation d'insuffisance du constat.

Finir la connaissance est donc un préalable de la réalisation du projet. Ou, plus exactement : la connaissance est une émanation du mouvement de la pensée consciente dans la pensée en général ; si ce mouvement se dissout ou est supprimé, alors soit l'humanité a réussi à entreprendre son dernier projet, sa réalisation, soit elle a plongé dans sa catastrophe ultime.

Dans le projet, la connaissance s'est maintenue grâce à une sélection des constats, et à des techniques de conservation. La ressusciter est plus difficile. Se servir de la connaissance pour réaliser nécessite d'abord de retrouver la connaissance adéquate, la reconnaître, et de l'adapter au projet. Parfois, un projet se construit à cause d'une connaissance particulière, nouvelle. Mais la plupart des constats utiles à un projet sont tirés du stock de connaissance. Il s'agit alors de retrouver ceux qui correspondent, soit par leurs principes, soit par leur contenu, soit par hasard, soit même par association, parce que la reconnaissance est aussi une modification des constats stockés.

A travers la mémoire, individuelle ou assistée, de cette non-conscience stockée en réserve, remonte souvent un constat qui a lui-même changé, sans que nous le sachions. Car le contexte, car tous les outils cognitifs, par exemple la langue, peuvent changer dans l'intervalle entre la validation du constat et sa reconnaissance, transformant le sens du constat, c'est-à-dire lui laissant supposer un but différent que celui qu'il semblait proposer au moment de sa mise en stock. Sans le savoir, nous avons appris à manipuler notre mémoire de sorte à corriger l'aliénation de nos constats conservés, et même parfois à réorganiser des galeries entières de constats, selon la réorganisation du monde autour de nous. Le constat de connaissance réutilisé est d'autant moins sûr qu'il est construit sur le dogme de la certitude. C'est souvent une connaissance faussée qui fera échouer un projet ; et c'est très rarement le constat qui est tiré d'un tel échec.

En général, dans le projet, il y a de la nouveauté, et la connaissance conservée se comporte comme ce qui est contraire à la nouveauté. Les projets qui valorisent le plus les constats de connaissance sont en général ceux dont l'ambition de changement et de nouveauté est la moins grande. Cela dit, il faut quand même rappeler que de la langue, au geste appris, en passant par l'usage d'outils et par les schémas intellectuels, chacun d'entre nous utilise des dizaines de constats de connaissance ne serait-ce que dans le projet d'un déplacement, par exemple. Sans relâche, en tant que consciences séparées qui forment des projets non communiqués, et en tant que discours public qui annonce des projets à d'autres, nous sollicitons nos mémoires, qu'elles soient informelles ou formalisées socialement, voire collectives. L'activité de reconnaissance de constats est permanente.

Les constats reconnus ne sont pas toujours utilisés. Nous choisissons, avec des procédures souvent très élaborées, impliquant de multiples médiations, mais très rapides, parfois allant jusqu'à la vérification théorique ou pratique, d'utiliser ou non un constat de connaissance, selon sa pertinence par rapport aux conditions de projet, par rapport à ses buts, par rapport à ses participants. Souvent, nous hésitons entre plusieurs constats de connaissance. Là encore, nous trions, élaguons, mais parfois aussi, recomposons, modifions, fondons ces constats qui, en l'état, ne conviennent pas à nos projets.

Les projets les plus résolument tournés vers l'avenir tentent souvent le recours le plus limité possible à la connaissance, qui parfois réapparaît comme une revanche, comme une preuve de l'échec du projet. Dans les projets de révolte, qui sont les projets humains qui portent au plus loin le projet générique, la connaissance est souvent balayée à cause de sa lourdeur, et des traits soumis qu'elle véhicule depuis ses méthodologies fétichisées jusque dans ses contenus hypocritement objectifs, de sorte que les « leçons » du passé n'ont que très rarement servi. Le manque d'usage de l'argument, et du vraisemblable, par rapport à l'exigence de démonstration, n'est pas étranger à cette désaffection systématique, d'ailleurs si fortement dommageable. Cette absence de prise en compte de l'histoire par ceux qui la font est bien connue, mais déjà comptée, de manière non démontrable, comme une fatalité, qu'elle n'est en aucun cas ; c'est seulement le goût de la connaissance relative qui est perdue depuis la fétichisation de la démonstration rigoureuse. Tant que la connaissance apparaît comme une corvée et une entrave de conservateurs, la liberté reconquise tendra à la rejeter, comme contraire à ses propres principes.

En principe, le projet anticipe sur la connaissance nécessaire à son exécution. Heidegger le constate en ruminant Hegel : la grandeur du présupposé donne la grandeur du projet. Le présupposé indique souvent l'objectif à atteindre, et, en principe, à supprimer. Dans le projet, le constat de connaissance agit comme un présupposé. Un projet est toujours le fait de poser quelque chose de connu, de déjà constaté, et de lui opposer ce qui le supprime. La nouveauté du projet exige même parfois des connaissances qui n'existent pas encore, et qu'il faut donc créer à partir de la projection. Lorsque la validation du constat se fait dans la perspective du projet, la connaissance est un moyen d'aide à la réalisation parmi d'autres, comme par exemple l'imagination, la libre association, l'analyse ou la synthèse, le je-ne-sais-quoi. Il peut alors advenir que la connaissance utilisée soit contestée : soit elle est inadéquate, soit elle est dépassée, soit elle est incomplète. A ce moment-là, la contradiction vient de la connaissance conservée, et elle peut être très fertile au projet.

De nombreux projets, cependant, sont issus du magot de la connaissance, et s'élèvent au-dessus d'elle comme une pyramide de cartes ou de verres sous les mains d'un équilibriste. Ces projets empiristes et positivistes sont les projets de la conservation. Ils réduisent l'horizon à des déductions de la connaissance, et utilisent peu les qualités de l'esprit, dont par exemple l'imagination, la capacité d'association, « l'intuition », le désir ou le rire. La prééminence de l'irrationnel que Mach prêtait à l'origine de la connaissance – la véritable origine de la connaissance est le projet, c'est-à-dire le besoin de s'attaquer à l'insatisfaction – a irrité aussi bien Lénine que ceux qui se réclamaient pourtant de Mach, comme Carnap. La connaissance est comme un jardin français en bordure de la forêt du projet. Elle permet certaines étapes du projet, elle est un sas de la conscience dans l'esprit. Mais le projet des rigoristes et des formalistes au début du XXe siècle, de transformer la forêt entière en jardin à la française, a fait rire la paillardise, la truculence, l'intelligence et la rapidité d'esprit des révolutionnaires de leur temps, et de l'époque qui a suivi.

Que la connaissance ne soit qu'une aide à la réalisation, qui est une autre façon de dire projet, est une conception de plus en plus rare. On la trouve encore fermement exprimée chez Bloch en 1975, qui proclame l'incertitude de la connaissance (mais il semble que cette incertitude soit seulement l'incertitude du constat) et finit par rappeler que la connaissance n'a de sens que dans la praxis, c'est-à-dire dans une réalisation, selon le célèbre mot de Engels, « The proof of the pudding is in the eating ». Si, depuis le début du XXe siècle, la connaissance paraît de moins en moins tributaire du

projet, c'est l'étouffement et la marginalisation du projet qui en sont la principale conséquence. Depuis deux siècles, on assiste à un renversement : la connaissance n'a plus sa source principale dans les projets, ce sont les projets qui deviennent des appendices de la connaissance. C'est là une traduction de l'infirmité gestionnaire dans le contrôle de la pensée qui explose, l'aliénation.

Le projet est ce qui donne son mouvement à la connaissance. Magot immobile dans la conservation, elle acquiert de la souplesse, et de la relativité dans le projet, qui est sa vérité. Dans le projet, on pèse les pierres précieuses du magot comme si c'étaient des projectiles : nombre d'entre eux, impropres au débat, se dissolvent en poussière. L'intérêt de la connaissance est défini par le but du projet. C'est la modification que subit une connaissance entre le constat et le projet qui est sa durée de vie, qui donne le sens de cette connaissance. La connaissance n'a pas de sens en soi. Ce sens n'est pas non plus défini par son objet ; mais c'est le projet qui la réutilise qui explique comment et pourquoi une connaissance change. Et c'est parce qu'elle est tirée de son immobilité conservatrice par le but du projet que la connaissance est en mouvement.

Mais la connaissance utilisée comme troupe légère dans la guerre du temps, voilà ce que contient l'avenir, sous la forme du projet. La connaissance n'est alors plus que le substrat de la conscience, et comme elle, ce substrat de la totalité s'aliène, bouge, se dément, et s'oublie. Le débat sur l'humanité, qui est le préalable du projet, utilise volontiers la connaissance, mais plutôt comme on utilise un argument, c'est-à-dire avec de la rigueur, mais aussi avec des « notions » floues et changeantes qui environnent nos minuscules plages de rigueur. Il est temps que le but, et le projet qui permet de le réaliser, reviennent de cette folie rigoriste des conservateurs de la connaissance, qui voudraient que la connaissance ne soit utilisée que comme démonstration, et que la rigueur de la démonstration s'étende à tout, ou alors que nous renoncions à ce que la rigueur ne peut encadrer. Il est temps de nier cette certitude, et cette prétention à la domination de la connaissance dans l'essence de l'humanité. Il est temps de réaffirmer que, du point de vue de notre insatisfaction fondamentale, c'est ce que nous ne connaissons pas qui nous intéresse. L'aventure humaine, pour peu qu'elle veuille aller à son terme, doit résolument s'engager dans la pensée non connue.

La critique téléologique de la connaissance est une expérience de pensée au sens de Mach. Elle n'est évidemment pas une apologie de l'ignorance. Il s'agit de montrer la connaissance comme un mode particulier de pensée, désacralisé, utile dans un contexte donné, mais pas dans tout contexte. La critique de la connaissance propose de retrouver un mode de pensée sans certitude ni doute, un mode de pensée qui est celui de la pensée où la conscience est seconde, l'aliénation, qu'il s'agit ainsi d'être capable d'explorer. Le dilettantisme, tel qu'il est ici présenté, répond en partie à une telle façon de vouloir rendre la pensée fluide. Car ce dilettantisme, qui argumente plutôt qu'il ne prouve, qui se sert de la logique dans des circonstances particulières, mais sans fétichiser sa perfection, admet et prend en compte la dégradation qui s'opère entre le constat de connaissance et son utilisation dans le projet. Le dilettantisme expérimental a plus le souci de la prise en compte de la totalité que de l'exactitude du détail. Il choisit volontiers d'agir dans les situations où la vérification théorique peut être supprimée.

Cette pensée construite qui revendique d'être informe pour être plus vaste et plus fluide se veut une forme d'au-delà de la conscience, une pensée dont la conscience est constitutive, mais dans laquelle la

conscience n'est pas l'essence. C'est une pensée qui signale à la conscience la vanité, la fétichisation et la fonctionnalité de la connaissance. Il s'agit, non pas de supprimer la connaissance, mais de lui rendre une place plus modeste, celle d'allié puissant mais non nécessairement décisif, dans l'élaboration du projet. Les alliés seront sur les ailes de notre formation de combat, et nous connaissons leur versatilité. Mais cette versatilité, il n'y a pas lieu de s'en méfier : elle n'intervient qu'au moment de la défaite, et si notre attaque échoue, peu importe que la connaissance se retourne contre nous.

6. Importance de la théorie de la connaissance dans les théories du début du XXe siècle

a) Fascination pour la connaissance

Cette extension de la connaissance jusqu'à ce qui n'a pas de limite est un penchant de la philosophie qui n'a pas été critiqué, mais repris avec enthousiasme par les spécialistes des sciences dites exactes, par toute la néophilosophie, qui a contribué à promouvoir cette hypertrophie, et même par la théorie qui se voulait « révolutionnaire ». Du spécialiste à l'ignare, en passant par le dilettante, la connaissance a été sacralisée dans tous les domaines que la conscience pouvait prendre pour objet. A la surface de cette unanimité positive, il y a une fascination pour ce concept singulier parce que ce sac à dos de la conscience apparaît comme pouvant contenir toute la pensée. Mais au fond du fétichisme de la connaissance, il y a l'avantage qu'elle confère dans une société qui l'idolâtre dans les disputes d'intérêt. Car la connaissance est principalement un outil de division entre les humains. Cet outil marque des différences et des territoires, confère de l'autorité et son cortège de places honteuses et de titres, justifie des discriminations et des choix, justement lorsque le débat entre les humains est suspendu ou écrasé. Plus les conservateurs peuvent empêcher le débat sur l'humanité, plus la connaissance sert d'arme dans les disputes. Et, en effet, en tant qu'arme, la connaissance sert et structure la conservation.

La fascination conceptuelle vient de ce que la connaissance est le terme qui scinde et qui médiatise le sujet et l'objet. La connaissance permet la différenciation entre le penseur et le pensé. Mais ce qui est proprement fascinant, c'est que la connaissance, vue depuis le sujet, est à la fois ce qui effectue l'opération de différenciation et ce qui est différencié, le moyen et le but, le doigt et la lune. Et par là, la connaissance devient, logiquement, la connaissance de soi, non seulement ce qui est émis par je ou soi, mais je ou soi-même. De sorte que nous obtenons, avec le concept de connaissance, un domaine, statique, atteignable, détouré, où une conscience aiguisée peut différencier autant que sa capacité le lui permet. Vient ensuite, compris dans la même notion, le mouvement de l'esprit qui va vers ce territoire, et la connaissance devient ici une arme redoutable, un accident qui arrive au monde, c'est-à-dire à notre représentation de la totalité. Et pour couronner le tout, ce mouvement ramène celui qui pense dans le territoire statique, c'est-à-dire que la pensée, qui est le mouvement, et le penseur, qui est le sujet, deviennent eux-mêmes objets de connaissance, deviennent eux-mêmes connaissance.

Il y a ensuite une fascination pour la dualité extrême que permet la connaissance, et qui est une dialectique entre l'individu et le genre. En effet, le mouvement de la connaissance – scission entre sujet et objet, territoire statique de l'objectivité, mouvement de la subjectivité vers l'objectivité et réconciliation

de la subjectivité dans l'objectivité en mouvement – semble s'appliquer aussi bien si on considère la connaissance du point de vue de l'individu, de la conscience, ou si on la considère du point de vue de l'esprit, du genre humain en entier. La connaissance est une des rares notions, dépendante du sujet, qui fonctionne indifféremment que le sujet soit une personne, occupée par des expériences quotidiennes, ou qu'il s'agisse d'un groupe, voire du groupe sujet le plus grand imaginable, l'ensemble de l'humanité, occupé aux spéculations les plus vastes, par exemple son accomplissement. La connaissance s'applique de la même manière pour un sujet particulier, unique, concret que pour une généralité agissante, indistincte, abstraite. C'est le même « connaître » quand quelqu'un affirme « je connais le piano de mon voisin » que quand il est dit « l'humanité ne connaît pas son destin ».

La notion et le fait sont également des contraires découpés et unis par la connaissance, qui est à la fois notion et fait. Cassirer fait remarquer que le principe de fond de la synthèse a priori kantienne est, selon Hegel, ce rapport entre notion (il utilise le terme de concept) et fait. « Le "miracle de l'Erkenntnis" consiste justement dans la conception générale du factuel »[41], ajoute ce néokantien lorsqu'il veut démontrer que Hegel, par rapport à la connaissance, serait fondamentalement kantien. De même, la question de la connaissance a divisé autour d'une même table ceux qui pensent que l'origine de la connaissance est la pensée, et ceux qui affirment qu'elle est dans l'extériorité à la pensée, ce qui ramène, dans la connaissance, la grande ligne de rupture entre idéalistes et matérialistes. Coupant cette ligne, la connaissance s'avère terrain de bataille entre empiristes, qui affirment que la connaissance est le résultat de la seule expérience, et rationalistes, qui soutiennent que la connaissance se forme d'abord dans la raison et ses principes.

b) Connaissance et savoir

Connaissance et savoir sont aujourd'hui différenciés selon les écoles de pensée qui utilisent ces termes. A la connaissance, par exemple, on niera la nécessité de l'intersubjectivité, ou on exigera qu'elle contienne de la nouveauté, ou on l'assimilera à une réflexion sur l'expérience. Mais au fond, ce sont les Anglais qui ont le mieux résumé ce qui nous intéresse : ils utilisent le même mot pour connaissance et savoir. Knowledge nie toute différence entre connaissance et savoir.

Cet amusant dédain ne nous exonère pas d'une explication de cette différence maintenue en français (connaissance, savoir) et surtout en allemand (Erkenntnis, Wissen), puisque c'est en allemand que l'Erkenntnistheorie, surgie au début du XXe siècle, étendra son ombre bien au-delà des nécessités de son apparition.

C'est le savoir qui, d'abord, est arrivé à un absolutisme indépassable avec le savoir absolu de Hegel. De savoir, Wissen, dérive science, Wissenschaft. Le savoir est l'aboutissement conjoint de la philosophie allemande et des sciences exactes. Le principal courant de pensée sur lequel s'appuie le rejet de l'ensemble de la philosophie de Hegel, celui des spécialistes des sciences dites exactes, est comme lui fétichiste de Wissenschaft et donc de Wissen. La critique du savoir absolu, comme aboutissement religieux, et même de tout savoir relatif, comme du bien moral, est donc exclue par les deux principales

41. E. Cassirer, *Erkenntnis, Begriff, Kultur*

spécialités de la pensée dominante du XIXe siècle, la philosophie, qui atteint son zénith, et la physique, qui prend son envol.

C'est pourquoi un néokantisme doit exhumer une Erkenntnis préhégélienne au début du XXe siècle. Les différentes fascinations pour ce qu'est le savoir ou la connaissance nécessitaient qu'on utilise le contenu du concept de savoir. Mais il fallait alors expliquer pourquoi on le faisait d'une manière différente de Hegel. Il était plus facile de changer de mot, de s'appuyer sur Kant, plutôt que d'entamer une critique de Hegel. Cette « connaissance »-là, qui n'est d'abord qu'une humble reconnaissance (Erkennen signifie aujourd'hui reconnaître en allemand courant), a subi, depuis, une hypertrophie similaire, dépassant très largement le rapport initial du sujet conscient vers l'objet pour devenir une sorte de réduction suffisante du savoir absolu. Mais cette Erkenntnis, connaissance, ne se distingue au fond de Wissen, savoir, que parce que le savoir absolu de Hegel était à la fois inadmissible et incritiquable.

L'Erkenntnistheorie est fondamentalement, en théorie, une technique du contournement de Hegel : comment parler du savoir, et même du savoir absolu, en parlant le moins possible de Hegel, c'est-à-dire du rapport entre savoir et totalité. L'archétype du contournement de Hegel sera la pseudo-philosophie analytique, qui est allée plus loin dans l'impudence : les théories de la logique issues de cette école de pensée, qui met la logique au centre de la connaissance, ne mentionnent jamais Hegel, comme si Hegel n'avait pas proposé une 'Science de la logique'. Si avec « Erkenntnis », on était encore obligé de recourir à un synonyme, afin d'éviter le philosophe qui a fini la philosophie, avec « logique », les contourneurs ont pris d'autres aises. Ils signent ainsi la première époque qui verra disparaître le débat parmi ceux qui possèdent la connaissance. Avec la logique, le contournement apparaît comme le refus de débat, et ce refus de débat est rendu acceptable par l'abondance et l'éclatement de pensées : le système de Hegel est noyé dans l'aliénation ambiante, c'est ce qui a permis à la logique formelle d'éviter la confrontation avec la logique hégélienne.

Les langues reflètent la complexité si fertile du terme de connaissance : en français « la » connaissance désigne, en appui sur l'étymologie, le moment du constat initial, « avec la naissance », naître avec ; en allemand, il y a une différence entre la connaissance populaire (Kenntnis) et la connaissance universelle, érudite, ou autoritaire, qui se dit reconnaissance (Erkenntnis), mais qui se traduit, en français, par connaissance. Les deux moments actifs de la connaissance, celui du constat et celui de la réutilisation du constat sont, dans cette langue, scindés entre le langage populaire et le langage théorique. Et la traduction courante française ramène ce qui est dénommé comme étant la phase de la réutilisation à la phase du constat.

c) Courants de pensée néophilosophes

Les deux principales tentatives de doter la pensée en expansion subite d'une nouvelle façade, les deux principales tentatives de contenir en façade « philosophique » l'explosion de la pensée des révolutions française et russe, les deux principales tentatives de s'interroger sur la façon, sur la manière, sur la forme, sont la néophénoménologie, et la néophilosophie dite analytique. Il y a, dans ces deux approches sur comment aborder cette montagne qui nous échappe, un acharnement, une détermination farouche, une fermeture par rapport à toute démarche autre, que le but ne justifie plus, et c'est sans doute ce qui a tant contribué à ce que ces théories restent des théories de

spécialistes, avec de petits fan-clubs de dilettantes, qui parfois se dissolvent au rythme des nouvelles modes intellectuelles, parfois au contraire s'enracinent dans des postures défensives, bien après que la théorie qu'ils soutiennent en connaisseurs qui se croient privilégiés a perdu toute crédibilité parmi les spécialistes mêmes.

Ces deux démarches ont d'autres points communs. La vérité reste un critère central et, d'ailleurs, la sincérité de leurs théoriciens fondateurs, Husserl pour la phénoménologie, et Russell pour la philosophie analytique, semble hors de doute, comme l'attestent d'ailleurs leurs revirements et hésitations, leurs réorientations en fin de vie. Ces deux tentatives sont aussi caractérisées par la croyance profonde dans le scientisme, et notamment la fascination pour les mathématiques, qui les range dans l'air du temps et dans l'enclos universitaire, comme toutes les démarches qui ont cru que les mathématiques sont autre chose qu'un jeu de suppositions abstraites, et qui ont voulu procurer à cette gymnastique mentale un fondement dans la réalité.

Phénoménologie et philosophie analytique du début du XXe siècle ont surtout en commun leur prétention à la couverture absolue qu'offrirait leur méthode, présupposé qui est certainement leur erreur d'analyse la plus flagrante et la moins analysée, et qui rejoint en cela l'insupportable étouffement par le système, tel qu'on peut le déplorer chez Hegel aussi. On pense ici accéder à la totalité, au contenu, en partant du détail, et de la forme, c'est-à-dire qu'on ambitionne, par une méthode d'approche, réintégrer l'aliénation dans la perception accessible à l'individu. Si le vieux rêve hégélien de la maîtrise de la pensée par l'individu a été démenti, ce n'est pas dans la théorie, mais par l'action non théorisée de l'humanité qui a creusé à tel point l'écart entre le genre et l'individu que cette maîtrise n'est plus un problème d'individu. Lorsque Husserl, et Russell, essayent de ramener cette maîtrise dans la méthode, ils ne critiquent pas la métaphysique de Hegel, ils partent des mêmes prémisses qu'elle, pour échouer en retrait de cette autre méthode qu'était la dialectique. Comme ces successeurs dans la pensée universitaire, Hegel voulait encore montrer le mouvement réciproque et l'unité entre contenu et méthode ; plus modestes en moyens mais pas en ambition, les théoriciens du début du XXe siècle suppriment le contenu (qui semble au moins partiellement identifié comme la métaphysique, et diabolisé), et se retranchent dans un discours sur la méthode avant tout qui, évidemment, balise aussi peu l'ensemble que le plan de l'architecte recouvre ce qu'est une maison. Car le plan de l'architecte ne contient qu'en partie le projet de la maison ; et ce que l'architecte ignore du but de la maison ressemble à ce que le journaliste ignore de l'histoire quand il encastre des faits d'un rapport quotidien au suivant : le sens, ce messager ailé du but, dicte la méthode, et non l'inverse. C'est pourquoi la recherche initiée par Husserl, et celle développée par Russell, sont marquées par la certitude formaliste issue des mathématiques et la tentative d'une sorte de méthodologie invariante et incontestable, qui pourrait servir de socle à toute compréhension. Mais quand vient la sagesse, une demi-vie plus tard, la méthode proposée avec arrogance ne suffit déjà plus.

Dans ces paris méthodologiques, qui nécessitent non seulement d'être installés, mais ensuite d'être renforcés, soutenus, imposés parfois, se manifeste l'un des maux principaux du siècle, la perte du contenu. Déjà, avec le soin presque méticuleux avec lequel Hegel construit sa dialectique, plus appliqué parfois à la cohérence de ses triades qu'au contenu qu'il a pris pour objet, la génération de sens, la richesse ouverte à travers leur détermination en objet, se perd dans les nécessités trop

rigides du cadre. Sans doute, Hegel était attentif à cette limite imposée par le cadre à ce qu'il encadre ; mais, dans le choix général entre la nécessité d'encadrer et la liberté du contenu qui non seulement peut mais doit transcender le cadre, il a tranché en faveur du cadre. Si bien que la forme devient le fond, la dialectique devient le contenu, ce qu'assurément elle n'est pas. Chez les penseurs du XXe siècle, encore plus affolés, à juste titre, par les débordements de plus en plus redoutables des contenus hors des cadres, la priorité est donnée à la méthode qui régule les formes ; le débordement n'est pas perçu comme une opulence du contenu, mais comme une faiblesse du cadre, de la forme, qu'il s'agit donc de resserrer. L'empirisme si triomphant en physique est la principale justification de cette généralisation d'un formalisme qui se construit à partir du particulier, pour s'élever au général.

Que ces écoles fondatrices de méthodologie soient restées si médiocres dans leur rayonnement tient aussi à la pénurie de petite flamme irrationnelle capable d'incendier le monde, et qu'on appelle parfois la vie. Ce sont des systèmes ennuyeux et morts, des constructions formalistes où toute la sève s'est épuisée dans les échafaudages, si bien qu'il ne reste plus de désir quand ils abordent ce qui fait frémir : l'inconnu ou l'absurde, l'irrationnel ou l'émotion, l'aliénation et tout ce qui, plus généralement, a trait à l'expérience qu'on ne peut pas constater. Alors que chez Hegel, le goût du danger, et le plaisir de la pensée échevelée arrivent justement à un certain terme dans ce mariage liberté égalité fraternité du fond et de la forme auquel il aboutit, la néophénoménologie et la pseudo-philosophie analytique, en allant au-delà de cette limite invisible qui était un équilibre miraculeux dans la philosophie, ont perdu au passage le fondement même de toute méthode, qui n'est jamais qu'un serviteur chargé de contenir la profusion de l'imprévisible, un point de côté dans les amoks de l'esprit. C'est le propre du système d'interdire tout ce qui lui échappe, par définition, et par avance, et c'est aussi ce qui le condamne tant que la forme de la pensée est avant tout cette lente circonvolution qui se joue d'elle-même, au point qu'elle met même soi-même en doute. Les méthodologies philosophico-empiristes du début du XXe siècle sont donc des systèmes desséchés, qui souvent n'interpellent et ne résonnent que chez les humains sans vécu : les adolescents qui n'ont encore de la vie que l'à-plat des livres, les universitaires qui regardent le monde à travers les parois transparentes de leur cocon, et les vieillards qui parfois tentent de renier à travers cette sécheresse de la discipline leurs propres errances et erreurs.

Un bref préalable à cette pensée qui contourne Hegel par son incapacité à la totalité, et son systématisme sans but, est la pensée anglo-saxonne, naissante. Avec deux termes dont Hegel ne s'était pas embarrassé, le premier déjà connu et problématique depuis l'Antiquité, le second nouveau, cette pensée a irrigué la néophénoménologie, et la pseudo-philosophie analytique ; mais ces deux notions, le common sense et le pragmatisme, ont beaucoup contribué à la formation d'une pensée dilettante non téléologique, ennemie d'un débat sur l'humanité.

texte de 2008

II. La néophénoménologie

1. Dans les décombres de la philosophie régnait, au début du XXe siècle, une unanimité universitaire qui a perduré, pour ignorer et nier tout argument et même toute allusion à la fin de la philosophie. C'est que, dans l'université occidentale et allemande en particulier, on devenait « philosophe » avant même d'avoir entendu que ce terme et cette discipline pouvaient être pensés dans leur obsolescence, ou tout au moins, comme reflet spirituel d'un moment historique dépassé. A cette époque donc naît une néophénoménologie, dont la fondation a de fortes similitudes avec celle de la psychanalyse : toutes deux se déterminent fondamentalement par rapport à la psychologie, toutes deux s'ignorent avec superbe, toutes deux sont autoproclamées sciences au sens le plus « rigoureux » du terme, non sans une crispation qui trahit l'incrédulité initiale face à cette proclamation pleine de volontarisme, toutes deux ont construit leur territoire de discipline indépendante à travers un carriérisme universitaire attentionné et appliqué, toutes deux doivent cette installation dans notre lourd bagage intellectuel à l'activité débordante d'un fondateur, Freud pour la psychanalyse, Husserl pour la néophénoménologie. C'est dans leur descendance que ces deux disciplines diffèrent sensiblement : tous les successeurs de Freud avaient une tête de moins, et aux successeurs des successeurs il manquait apparemment toute la tête ; pour la phénoménologie au contraire, le fondateur fut dépassé par un successeur, ce que Husserl lui-même indiquait en disant : la phénoménologie c'est moi et Heidegger ; mais si ce successeur eut des émules, c'était uniquement dans le bocal fermé de l'Université, et cette troisième génération de phénoménologues, qui n'exerçaient pas en ville, n'eut aucune fertilité théorique, ou pratique.

Le succès et les limites de la néophénoménologie sont donc liés à ses progrès dans l'Université, d'abord allemande, ensuite européenne. Husserl lui-même n'a obtenu que tardivement un poste assez élevé dans la hiérarchie de l'institution pour faire valoir son autorité intellectuelle. C'était une sorte de jeu de conquête de la visibilité : à coups de places et de postes, la phénoménologie a étendu son écho : Göttingen, Munich, où l'enthousiasme d'une « société philosophique » est restée liée aux suivistes comme Scheler, ou comme ce Daubert, qui n'a jamais écrit une ligne, Fribourg, Marburg. Cet écho s'est essoufflé avant même la fin du XXe siècle, après avoir été affadi et épuisé dans l'université française, effrité et noyé dans le marxisme dominant. Husserl, vieillard, qui formait des universitaires pour qu'ils convertissent des adolescents, a réussi à contaminer l'Université du XXe siècle, et rien d'autre. De légers relents néophénoménologiques persistent encore dans ce qui est exhalé par les prétendants à la « philosophie », mais dès que ces miasmes sortent du cocon, ils paraissent abscons, sonnent faux, pédants et ridicules. Ce discours s'est donc avéré mode. Et cette mode a passé.

Très modestement, et apparemment inspirée par l'empirisme dominant, la néophénoménologie de Husserl se veut avant tout une méthode d'approche de l'Erkenntniss. En 1900, il s'agit d'abord de vaincre la dualité dans l'acquisition du savoir, tel qu'il est vécu à l'Université, c'est-à-dire entre l'impossible dépassement de la philosophie de Hegel, son contournement néokantien qui gouverne alors sans verve la pensée dominante dans l'université allemande, d'un côté, et l'empirisme positiviste des sciences exactes qui triomphe dans le monde, de l'autre. La néophénoménologie tente donc de se débattre entre un « psychologisme » daté et l'empirisme dont elle mesure mal le succès. La critique de

l'empirisme est simple : on ne peut pas constater l'empirisme, qui est un concept synthétique, abstrait, de manière empirique. Pour appeler quelque chose expérience, il faut un recul, une vision, une autre expérience, une intention, une expérience de l'expérience qui n'est pas dans cette expérience même. L'empirisme est donc environné d'a priori, de présupposés, d'évidences et de croyances, dont il ne peut pas lui-même rendre compte. L'insuffisance de l'approche des sciences de la nature est ainsi établie, et rejoint un large consensus, dont il faut aujourd'hui rappeler qu'il était limité aux départements de philosophie de l'Université. Il faut remarquer que cette question, pourtant pertinente, n'était même pas imaginée en dehors de ce périmètre. Mais les départements de philosophie de l'Université se prenaient alors pour les détenteurs de la vérité dans le monde, un peu comme les moralistes middleclass de l'information dominante aujourd'hui ; aucune de leurs certitudes partagées par tous les cooptés ne serait donc critiquable dans ce monde. Montrer les limites du « psychologisme » alors en vogue était plus difficile. A travers l'action parallèle de la psychanalyse et de la critique des sciences exactes, cette acception-là de la psychologie a aujourd'hui disparu, ce qui a contribué à l'occultation de ses principaux penseurs, de Berkeley à Mach, qui d'ailleurs ne méritaient aucunement le titre peu adapté de psychologiste. Comme ce psychologisme est aujourd'hui perdu, en voici la description de Victor Delbos en 1911 : « Cependant, à mesure que la psychologie est devenue davantage une science d'observation positive et d'expérience, non seulement elle a dissipé de plus en plus le préjugé d'une vie mentale qui ne serait guère qu'une logique réalisée, mais encore elle a été portée à s'attribuer le pouvoir de ramener aux conditions du milieu psychologique la structure et le fonctionnement de la pensée logique. Par là, du reste, elle a souvent prétendu ne faire que manifester d'une façon particulière sa souveraineté, justifiée par le principe qu'il n'est rien pour nous qui ne soit, directement ou indirectement, une donnée de la conscience.

Cette prétention de la psychologie à être toute la philosophie ou du moins l'essentiel de la philosophie a reçu dans ces derniers temps, principalement en Allemagne, l'appellation de "Psychologisme" : appellation dont je ne saurais dire qui l'a inventée – l'inventeur fut sans doute quelqu'un que la prétention offensait ; et ce n'est pas la seule fois qu'une doctrine a reçu de ses adversaires le nom attaché à sa notoriété ; – appellation qui en tout cas convient parfaitement, dès qu'à l'usage s'efface le souvenir de la petite intention malveillante qui a pu l'inspirer. Cependant, malgré la force croissante que lui conféraient les conquêtes de la Psychologie, le psychologisme devait se heurter à ce qui, dans la connaissance authentique des choses, en constitue l'objectivité, impossible à résoudre, semble-t-il, en simples états ou données de la conscience d'où, par action, un effort en vue de reconstituer avec une rigueur plus systématique la logique indépendamment de la psychologie, et pour les conceptions issues de cet effort le nom de "Logicisme". "Psychologisme" et "Logicisme" sont des termes nouveaux pour d'assez anciennes choses. Le Logicisme, je viens de le dire, a été, comme doctrine ou comme tendance, inhérent aux philosophies rationalistes et même parfois aux autres ; quant au Psychologisme, n'est-il pas, depuis Hume et même depuis Berkeley, la caractéristique de l'École anglaise, très portée, comme on sait, à ne voir dans les rapports logiques que des schèmes, fictifs dans leur abstraction, de relations mentales concrètes ? N'est-il pas la disposition la plus foncière du récent pragmatisme ? Cependant c'est surtout en Allemagne et en Autriche que Psychologisme et Logicisme se sont rencontrés sous cette forme expresse. Constitué par Brentano, le Psychologisme est représenté, avec des nuances de pensée d'ailleurs différentes, par des philosophes tels que Marty, Stumpf, Lipps, Uphues, etc. ; il a des affinités étroites avec l'empiriocriticisme d'Avenarius, avec les analyses et les vues d'Ernest Mach, avec la philosophie immanente de Schuppe et de Rehmke. Contre lui en

revanche se dresse le Logicisme des néokantiens, d'un Hermann Cohen par exemple, et de ses disciples, ou le Logicisme formaliste d'un Husserl. »[42]

Si Delbos semble nier en 1911 que les néokantiens devaient être comptés parmi les psychologistes, ce n'est pas l'avis qui a prévalu comme en atteste Pascal Engel en 1999, qui confirme le psychologisme en repoussoir des deux grandes tendances pseudo-philosophiques qui ont fait carrière pendant le siècle : néophénoménologie et pseudo-philosophie analytique : « On sait que les positivistes viennois furent fortement influencés, tout comme Einstein, par l'empirisme radical de Mach. Mais ils le furent autant par le logicisme de Russell. Or ce dernier était, comme celui de Frege, fondé sur un rejet de l'empirisme millien, et de la doctrine que les philosophes allemands post-kantiens et néo-kantiens avaient pris l'habitude de nommer *psychologisme.* Ce terme fut en effet introduit dès le début du XIXe siècle pour désigner les interprétations de la philosophie transcendantale qui logeaient l'*a priori* kantien dans des facultés de l'esprit, comme celles de Fries et de Beneke. Au moment où, dans la seconde moitié du siècle, les théories naturalistes et empiristes de la connaissance vinrent à occuper le devant de la scène en Allemagne en même temps que se construisait la psychologie comme science, le terme de "psychologisme" vint à désigner, à la fois chez les adversaires et les défenseurs de ces formes de naturalisme, la doctrine selon laquelle toutes les formes de connaissance, y compris celles qui, comme les mathématiques et la logique, relèvent de l'*a priori,* sont ultimement fondées dans la psychologie humaine. C'est contre ces interprétations psychologiques de la logique que les fondateurs de la nouvelle logique, Russell et Frege, s'insurgèrent. Ils cherchaient, tout comme Husserl, à réhabiliter l'objectivité des jugements mathématiques et logiques, en défendant une forme de platonisme, contre la réduction millienne et machienne de ces jugements à des jugements *a posteriori* et "économiques". »[43]

Le courant psychologiste, qui contient pour simplifier toute la tendance subjectiviste qui va de Berkeley à Mach en passant par Kant, et en contournant Hegel, était perdu en 1900, notamment sous sa forme néokantienne, dans de lointaines abstractions sur l'Erkenntnis, assez hors de portée du concret, des choses, des faits. La néophénoménologie s'est immédiatement positionnée en critique de cette insuffisance, en calant son viseur sur les choses, et le concret. Mais ses longs, douloureux et complexes démêlés avec les catégories du psychologisme, le retournement de Husserl dans la seconde moitié de sa vie, ont brouillé, sinon même annulé cette différenciation de sorte que la néophénoménologie finit par apparaître davantage comme un résultat achevé et proéminent de cette psychologie en faillite qu'une distanciation critique, un renouveau fécond, ou un dépassement dans la perspective.

J'affuble d'un néo cette phénoménologie du XXe siècle, parce que, après Oetinger, Hegel surtout avait utilisé ce terme cent ans plus tôt dans son ouvrage intitulé 'la Phénoménologie de l'esprit'. Ni Husserl, dont une quantité importante de textes sont dédiés à la description et au sens de ce qu'est la phénoménologie, ni Heidegger, qui commence son ouvrage majeur 'Etre et Temps' par une définition de la méthode portant ce nom, ne semblent s'être expliqués de l'identité et de la différence de cette phénoménologie avec le texte fondateur de Hegel. Mais déjà dans le terme de phénoménologie lui-même la distance apparaît puisque la phénoménologie chez Hegel est une hypothèse hardie sur le mouvement de la conscience, une théorie de la pensée, depuis la perception jusqu'à l'esprit, alors

42. V. Delbos, *Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique pure*
43. P. Engel, *Le Positivisme et la psychologie*

que chez les contourneurs du XXe siècle, elle est une méthode d'appréhension de la connaissance, un outil d'observation des choses. Dans la première acception, celle de Hegel, il s'agit du *contenu* de toute méthode, et même de ce qui n'en a pas, dans la seconde, avec Husserl, il ne s'agit que d'une *forme* possible d'approche d'un quelconque contenu. Mais l'utilisation homonyme du terme par les modestes néo, formalistes du XXe siècle, inaugure une des mauvaises manières intellectuelles dont on voit ainsi l'origine dans l'Université tout près de sa décomposition : c'est sans examen comparé et critique, sans le fonder par la confrontation avec le sens qui lui a été donné antérieurement, et sans même l'excuse dilettante de l'ignorance dont pouvaient arguer les téléologues modernes par rapport à la téléologie classique, que la néophénoménologie occulte Hegel en donnant un autre sens à ce mot pourtant en usage. Non seulement la confusion n'est pas évitée, mais il semblerait presque que Husserl et ses suivistes en ont joué dans l'idée de supplanter ce qui, vu leur silence critique, ne pouvait que les gêner considérablement.

De manière symptomatique, la néophénoménologie a prétendu à deux reconnaissances vaines, porteuses de deux glorieuses chimères d'un passé encore chaud : être une science rigoureuse et être une philosophie ; dépasser enfin la philosophie qui n'est qu'une Weltanschauung, transposer enfin le doute cartésien, qui n'est générateur que d'opinion, dans la certitude scientifique. Ces buts ont été poursuivis avec l'âpreté de parvenus visant des titres de noblesse et ils semblent avoir été bien plus importants que l'Erkenntnis visée ou dégagée par la méthode qui aspirait à de tels sommets. Mais à travers ces ambitions datées, la néophénoménologie s'avère, en quelque sorte, le phénomène de l'obsolescence de la science, et le phénomène de l'obsolescence de la philosophie : l'afflux considérable de pensée sans maître dont le siècle a été la chambre de résonance a aboli aussi bien toute approche systématique, rigoureuse et irréfutable que toute connaissance universelle reversée dans l'escarcelle étriquée de la conscience individuelle. La démarche néophénoménologique, qui part des présupposés inverses, est un chemin de croix en réduction de ce trajet. *Refaire Hegel* mais en partant du particulier de la chose même, refaire une phénoménologie et une logique universelle ont surtout témoigné du retard historique et du nombrilisme nostalgique de la pensée universitaire. La faiblesse de la critique qu'a rencontrée la néophénoménologie est sans doute aussi de l'ignorance, du contournement, du mépris ; mais elle témoigne à son tour de la fonction des théories universitaires après l'époque où l'Université dominait l'autorité intellectuelle, dont la néophénoménologie a été un des plus encombrants fleurons : conservation de la pensée, et pensée de la conservation.

2. La néophénoménologie est avant tout un « retour » à la chose. Il s'agit de décrire ce qui est là. C'est à travers une telle connaissance des choses que l'Erkenntnis se dotera enfin d'une méthode digne de ses visées, radicalement délivrée de préjugés. Finis les envolées et les labyrinthes métaphysiques, finies les déductions de la dialectique et des néokantiens, finies les asphyxies vaporeuses de la spéculation loin du concret, du factuel, de l'expérience. L'enthousiasme initial qui a accompagné Husserl à Göttingen et à Munich s'exprimait à travers un slogan très Sturm und Drang, « Zu den Sachen selbst ! ».

Mais ces choses que les néophénoménologues se proposent modestement de décrire, comment les déterminent-ils ? Très simplement : ce sont les choses évidentes, celles qui sont là, qu'il s'agit enfin

de décrire véritablement. Qu'il s'agisse d'un fait, d'un objet dit matériel, d'un état de fait, d'une ambiance, d'une idée abstraite, toutes ces choses, lorsqu'elles apparaissent, sont données telles quelles à l'observateur individuel. La néophénoménologie ne met pas en cause les a priori, les évidences ou le donné, au contraire, elle les affirme comme parties constitutives de l'être-là des choses. L'intuition qui s'origine dans l'évidence permet même d'élever le donné au rang de principe des principes : « (…) aucune théorie pensable ne peut nous tromper là-dessus. Reconnaissons plutôt que chacune d'entre elles n'a pu puiser sa vérité même que dans les donnés originaires », affirme Husserl[44], convaincu de la validité de ce dogme du donné.

Ce qui fait le « phénomène » ainsi choisi, c'est le rapport entre ce qui apparaît de l'objet évident et décrit, et la façon dont il apparaît à l'observateur. Le phénomène est donc compris d'emblée comme ce qui abolit la différence fondamentale dans la philosophie classique entre le sujet et l'objet, parce que ce phénomène est à la fois la description de l'objet et la description de son observation, et leur corrélation, ou leur rapport réciproque et particulier. Et la phénoménologie, à ce stade, consiste à éclairer l'évidence, c'est-à-dire à produire l'évidence de l'évidence.

Comme la corrélation entre choses et conscience est ce qui détermine le phénomène, la néophénoménologie apparaît d'abord par le retour à l'objet et à la chose, comme une méthode expérimentale, voire empirique : la validation de l'évidence s'apparente à une vérification. Elle permet l'examen de tout ce que la philosophie, la physique, ou le common sense ont fait admettre comme étant là, de toutes les valeurs et de toutes les pensées dominantes, vérifiables ou non : « être » en général, quanta, table et chaise, liberté ou nouvelles du jour peuvent légitimement devenir objets d'un examen phénoménologique.

Mais la néophénoménologie est au fond une théorie de la conscience. Ce qui permet justement à cette conception de la conscience cette mise en avant des choses, son choix des évidences, c'est l'enseignement fondamental que Husserl avait reçu de Brentano, et qui postulait que la conscience est toujours conscience de quelque chose. Ce qui, dans la néophénoménologie, s'énonce en disant que la conscience est intentionnelle. L'intention de la conscience, dans cette théorie, est justement l'évidence, qui est à la fois son a priori et son but, et même son telos, ce qui mènera Husserl à dire que la vie de la conscience est régulée par une loi téléologique, ce terme employé dans son sens classique, de toute évidence. Mais la conscience intentionnelle contient justement le rapport entre la conscience et la chose qui élimine le vieux dilemme de leur extériorité réciproque. « Pour Husserl, dit Levinas, l'intentionnalité garde le secret de notre relation avec le monde. »[45] L'intentionnalité a été le moteur qui manquait à la conscience classique, statique face aux choses, lui apportant, dans la néophénoménologie, sens et but, mais aussi dynamique, mouvement, et même une sorte de consistance. Au moyen de l'intentionnalité, la conscience pénètre les choses, et les choses vont à la conscience, déterminant ces corrélations, ces « phénomènes » dont cette théorie tire sa matière.

Une fois que la chose est choisie et décrite, il s'agit, pour progresser vers la chose même, « Die Sache selbst », d'opérer une « réduction ». Une telle réduction est une mise entre parenthèses de certaines approches ou descriptifs, qui sont identifiés, et répertoriés. La mise entre parenthèses a

44. E. Husserl, *Die Phänomenologiesche Methode – Ausgewählte Texte I*

45. E. Levinas, *Ethique comme philosophie première*

pour but la progression vers l'essence de la chose, que Husserl appelle eidos, idée en grec. La mise entre parenthèses, la neutralité de l'analyste, dans la réflexion, par rapport à toutes les modifications possibles des choses, est l'épochè, une sorte d'attitude réflexive où la prise de parti est refusée, non sans ressemblance avec certaines attitudes contemplatives orientales.

L'essence d'une chose est ce qui lui est indispensable pour rester cette chose ; l'essence du jaune ainsi est ce qui, dans le jaune, est indispensable à une chose pour être jaune : si elle manque de cette essence, le jaune devient une autre couleur, ou, en tout cas, le jaune n'est plus repérable. Parce que objet et observation peuvent se caractériser de manière eidétique indépendamment des faits empiriques, leur corrélation est un a priori. La « variation eidétique » est une multiplication des configurations possibles d'une même essence, présentée donc sous des aspects variés, selon par exemple que l'observation a lieu sous un angle différent, ou avec un observateur doué d'un système de référence différent. La variation eidétique que Husserl définit d'ailleurs comme étant véritablement infinie introduit ainsi l'impression d'apparences infinies. Chacune des essences eidétiques contient a priori tous les cas de figures possibles, c'est-à-dire que, avant même que la conscience ne les rencontre, toutes les variations eidétiques d'une essence particulière sont déjà présentes. Une essence ainsi approchée est donc considérée comme absolue et invariable, et ne nécessite jamais d'être revue ou corrigée. Les propres modifications de l'imagination s'arrêtent aux limites de la chose, avant qu'elle ne perde son identité, dans le cadre de son essence, essence qui révèle, en partie par l'imagination, les limites de la chose.

La variation eidétique est le fait de constituer une essence à travers des « Abschattungen » qui sont littéralement des « désombrages », et qui sont les différentes approches d'une essence : ensemble, ces variations vont permettre de confirmer et de constituer réellement l'essence. La « science » des essences, que Husserl a voulu construire à partir de ces considérations, s'appelle donc logiquement « eidétique ». Il s'agit de donner un spectacle des essences, « Wesensschau », qui les étale, et offre ainsi un catalogue des sciences possibles. Car à chaque essence correspond une science. La science eidétique, ou phénoménologie, qui devient ainsi la science des sciences, sous-tend toutes les autres.

Par ailleurs, chaque conscience construit un horizon, et l'horizon des horizons est le monde. Le monde, comme un synonyme de la totalité, est un terme essentiel pour Husserl, et la néophénoménologie : car toute chose est dans le monde, présuppose le monde. Le monde reste identique par rapport à chaque objet, mais il est médiation, il n'est pas pris comme objet. A travers le monde ainsi décrit, Husserl différencie le comportement du philosophe ou du phénoménologue et celui de tout un chacun : épochè, qui est une prise pour objet de l'essence et du monde, face à « vivre devant soi », où les médiations qui produisent les changements d'objet ne sont pas prises elles-mêmes pour des thématiques.

A partir de 1913, Husserl proclame la phénoménologie transcendantale. Ce tournant vers le moi, « l'analyse de la subjectivité comme foyer du monde », n'est pas suivi par les enthousiastes du retour à la chose même qui y voient une régression idéaliste. Mais il s'agit bien plutôt d'un approfondissement logique. Il s'agit de pousser, de manière conséquente, la méthode esquissée, vers sa propre essence, et cette essence, que Husserl commence alors à analyser, est la conscience. Il s'agit d'universaliser l'épochè, ce qui correspond à une mise entre parenthèses du monde. Le

monde, la totalité, devient l'apparition intentionnelle pour la conscience. C'est bien la conscience la catégorie principale, celle qui transcende le monde. Le fait de dégager la conscience du monde en généralisant l'attitude philosophique, l'épochè, est ce que Husserl appelle la « réduction phénoménologique » ou transcendantale, tout à fait distincte de la « réduction eidétique » qui permettait d'accéder à l'essence des choses. Mais en affirmant la transcendance de la conscience, Husserl positionne la néophénoménologie en tant que théorie idéaliste, même si lui-même se distanciait formellement, mais nettement, de Berkeley.

Cette méthode, très brièvement esquissée, n'a pas conduit à des découvertes retentissantes. Bien au contraire, il semble que le retour aux choses n'ait servi, pour Husserl, qu'à construire une « philosophie », ou plutôt à tenter de construire une philosophie. Les rares discussions – pas en quantité de papier, mais en qualité d'idées audibles – autour de la phénoménologie n'ont porté que sur la méthode, mais non sur ses résultats. Le XXe siècle n'a pas été modifié par ces débats universitaires et byzantins, et la néophénoménologie a ainsi surtout échoué dans les deux grands buts qu'elle s'était fixés : devenir une philosophie, car malgré les professions de foi de Husserl, il a manqué là justement le dépassement ou tout au moins la confrontation directe avec Hegel ; et devenir une « science rigoureuse », ce qui est de la compétence des cooptants, et hors du département de philosophie cette caractéristique n'a jamais été reconnue à la néophénoménologie, plutôt contestée, il est vrai, à l'intérieur même de ce département, où la domination tardive du marxisme et le conservatisme de la philosophie analytique ont largement contribué à la déconfiture et à la disparition de la néophénoménologie. Celle-ci ne mérite donc d'être discutée par le dilettantisme intéressé qu'en tant que ce qu'elle représente dans le siècle, autant à travers ce qu'elle a formulé de thèmes et de termes qui se sont incrustés, souvent de manière déformée, qu'à travers son conservatisme, particulièrement actif dans l'Université, et qui a permis de policer durablement un certain nombre de disputes. Plus inoffensif du fait de son hermétisme aussi relatif qu'innocent, ce grand courant de pensée combine bien tous les autres dont il est question ici : il capuchonne un vaste territoire défriché par la philosophie, en apposant ses termes, ses sens, et ses intentions qui restent comme des détours curieux qui proposent des ouvertures, mais aussi comme des bouchons de cérumen, qui obstruent des passages et affaiblissent l'attention.

3. La néophénoménologie est un corpus de pensée du XXe siècle. Dès son fondateur, Husserl, elle s'est rendue rébarbative et ingrate : elle demande beaucoup, elle donne peu. Ce n'est pas tant parce que Husserl, en chercheur, en insatisfait, remettait en cause à travers un trajet finalement sinueux certains de ses présupposés, mais parce que certains de ses choix initiaux et fondateurs, non démentis, ne se laissent pas approprier facilement. L'un d'entre eux, secondaire au demeurant, est l'affirmation, d'ailleurs nécessaire pour postuler au panthéon scientifique, que cette phénoménologie ne s'acquiert que par le travail et que, par extension, toute philosophie à venir est donc travail ; le laborieux et le maussade, le tortueux et le disgracieux viennent à la fois confirmer cette maxime et repousser tous ceux pour qui le travail est une activité de valets et de commis, et une « philosophie » passée sous cette misère gestionnaire n'est donc que la somme des élucubrations pénibles et souvent prétentieuses de cette classe subordonnée qui a accaparé le pouvoir, par défaut. Une autre allégeance, non moins pénible, à l'idéologie des valets gestionnaires est l'utilitarisme :

sans cesse, les néophénoménologues se demandent, en incluant leurs lecteurs dans cette introspection, ce que nous aurions, à force de peine, « gagné ».

Sur la forme, la néophénoménologie, encore davantage peut-être que la psychanalyse, mais avec beaucoup moins de succès, a développé un jargon qui lui est propre. Cette propension à créer des mots pour décrire des idées est d'abord le signe de la poussée de quelque chose qui n'était pas nommé dans le monde, tout au moins adéquatement, et qui surgit soudain dans la pensée occidentale. Les progrès de l'aliénation dans le monde sont en partie contenus dans ce constat d'insuffisance du vocabulaire préexistant. De nombreux termes conceptualisés ou instrumentalisés par la néophénoménologie proviennent du sens commun, ce creuset imprécis de la pensée collective, vaste zone indéchiffrée où la conscience rencontre l'esprit : le quotidien, l'ambiance, le « on », la Sorge sont des expressions que les néophénoménologues ont tenté de hisser à la noblesse des anciens concepts de la philosophie parmi lesquels figurent les abstractions les plus élevées de la conscience. Ce n'est pas là une particularité de la néophénoménologie, et de la même façon, Hegel avait élevé au rang de concepts indispensables des mots de la langue courante ; mais la néophénoménologie a pratiqué cette transformation à haute fréquence, avec ardeur et conviction, si bien que cette extension de son territoire d'expression n'est pas seulement le débordement parfois nécessaire d'une pensée à l'étroit dans les rets de la langue académique, mais une volonté délibérée de se créer un territoire linguistique propre, à la fois signe de reconnaissance et lieu de rassemblement d'une spécialité naissante.

La création de mots néophénoménologiques est ainsi devenue, assez vite, un procédé abusif, déjà chez Husserl, mais beaucoup plus encore chez Heidegger. Il y a là deux sources de formation de mots nouveaux : le grec ancien, ou les mots qui en sont déviés, comme dans eidétique, ou noème ou noèse ou épochè ; mais c'est surtout l'allemand, qui permet de substantiver aussi bien des mots non substantifs (verbes, prépositions, adverbes), que des agglomérations de mots, dont l'archétype est l'être-là, Dasein, qui est un substantif de la langue courante, mais uniquement en allemand. D'autres constructions d'idées ont été élaborées sans vérification de leur validité dans d'autres langues, l'exemple type est la Sorge de Heidegger, généralement traduit en français par « souci ». Or la Sorge tire essentiellement son intérêt pour la néophénoménologie de la possibilité d'utiliser cette racine de manière composée. Ainsi les verbes besorgen, procurer, ou fürsorgen, soigner, approvisionner, ont un lien direct avec l'inquiétude de Sorge en allemand, mais rien de tel ne serait-ce que dans les autres langues européennes, où le lien entre leur traduction et le « souci » est perdu. En jouant de cette possibilité très étendue de la langue allemande d'agglomérer des pré- ou des postpositions, des adverbes, en accolant des adjectifs aux verbes pour former de nouveaux substantifs, la néophénoménologie s'est créé une réserve de concepts inédits, mais qui n'ont de véritables résonances que dans l'allemand, et qui sont donc plus une façon de pousser à la limite cette langue que l'exploration effective de territoires de la pensée. Même un bilingue, en français et en allemand, ne se reconnaît pas dans ce bidouillage linguistique qui paraît d'autant plus forcé que parfois c'est l'idée qui produit le mot, mais parfois c'est le mot, le « travail » sur le mot, qui produit l'idée. Si l'on reste réfractaire à la méthode, il est peu probable d'être convaincu par la pertinence du mot obtenu en résultat, et donc de trouver de la légitimité, voire de l'intérêt dans le développement autour d'un concept ainsi extorqué. Ce jargon, alors, sombre aussi vite dans un fort ridicule, et entraîne dans le minuscule les idées qui y sont développées. Et c'est assez dommageable pour la

compréhension d'ensemble parce que souvent, les notions indispensables de la néophénoménologie sont formées à partir de ces dérives, insuffisamment justifiées.

Mais la principale difficulté initiale pour admettre la néophénoménologie tient dans son premier principe, qui est l'approbation de l'a priori kantien, qui n'est donc pas seulement le signe du psychologisme, et son développement dans l'importance non critique accordée à l'évidence et à l'intuition. La manifestation primordiale de cette affirmation est cette croyance des néophénoménologues en une réalité comme donné, dont rend compte Lyotard : « Il n'y a pas une antériorité logique des catégories ni même des formes par lesquelles un sujet transcendantal se donnerait des objets, c'est au contraire, comme le montre *Erfahrung und Urteil,* une certitude *première,* celle qu'il y a de l'être, c'est-à-dire la *croyance* en une réalité. Husserl la nomme *Glaube,* foi, croyance, pour souligner qu'il s'agit d'un pré-savoir. »[46] Et ce même auteur cite l'ouvrage de Waehlens, 'Phénoménologie et Vérité' : « *Une foi exercée et inéluctable* en l'existence de *quelque* réel… »

Comme dans toute l'idéologie dominante de cette époque, celle de la contre-révolution française qui n'a pas encore perçu la révolution russe, et de la nôtre, celle de la contre-révolution russe qui n'a pas encore perçu la révolution iranienne, la réalité est donc un donné, quelque chose qui est déjà là, en vertu d'une foi exercée et inéluctable, même si Husserl arrive à la conclusion que la téléologie moderne peut partager, mais du point de vue d'une réalité comme but : la totalité du réel ne se laisse pas récupérer parce que le réel est « originaire, immédiat et absolu, qui fonde toute récupération possible ». Et cette « évidence », qui est une croyance, n'a pas lieu d'être vérifiée et ne le sera donc pas, par toute la néophénoménologie. Cette soumission peinarde à l'un des principaux dogmes de tous les scientismes non hégéliens suffirait déjà à ôter tout intérêt du point de vue de la téléologie moderne de toute la néophénoménologie ; et il est vrai que dans la suite, étant construite sur cette prémisse désastreuse, elle n'a pour nous des points d'achoppement que par hasard, comme un roman, ou comme le déisme qui réfléchit parfois une pensée pertinente, dans un contexte et un fatras de présupposés réfutés, obsolètes ou fantasmagoriques. Ce sont donc ces éclairs, produits par l'époque, qui méritent qu'on épluche, à grande volée, la néophénoménologie, cette discipline du crépuscule de l'Université.

Un premier intérêt pour cette démarche se situe dans ce que l'analyse porte d'entrée sur un moment de la pensée qui se situe avant la conscience, hors d'elle, une part « antérationnelle » comme dit Lyotard, un territoire entre la réalité, qui est donc un donné, et la science physique, qui est empirique, une observation rationnelle. La phénoménologie est ainsi comprise comme une autre forme d'observation, mais cette observation ne se contente pas de ce que lui rapportent les sens, de ce qui est vérifiable empiriquement, parce qu'elle avalise l'évidence comme fondement même du phénomène. Du point de vue de la téléologie moderne, toute tentative d'exploration de ce qui n'est pas conscient, non seulement par ignorance, mais en tant que non-conscience comme c'est le cas avec cette méthode, et toute tentative liée à cette exploration et qui consiste à expérimenter des vérifications non empiriques, pointent vers le désir de domestication, ou tout au moins d'utilisation de l'aliénation. C'est ce que la néophénoménologie, en affirmant prélever sa matière avant que les choses n'apparaissent aux sens, dans « l'intuition », semble promettre.

46. J.-F. Lyotard, *La Phénoménologie*

Mais depuis Kant, les inconvénients de l'a priori sont apparus comme étant suffisamment rédhibitoires pour qu'une partie importante de la pensée dominante même s'en dissocie, par exemple avec Mach. C'est chez les ignares que l'a priori trouve cependant sa meilleure critique, puisqu'elle y est synonyme d'arbitraire : l'usage de l'a priori par les agents de la domination, dans leurs activités pour conserver cette domination, est l'application qui ramène l'a priori dans la subjectivité où il a été abusé de ce concept en tant que moyen de domination. La néophénoménologie ne semble pas avoir pris la peine, dans sa glorification de l'a priori dans l'évidence, de vérifier en quoi elle est un synonyme d'arbitraire. De plus, l'a priori, qui pourrait passer pour un présupposé lesté du doute qu'il y a dans le « supposé », est une affirmation qui génère de l'hypostase. Dans la néophénoménologie, l'évidence, d'abord naïve, ensuite élevée à la thématique, n'est pas mise en critique par l'analyse. Il ne s'agit pas d'un présupposé vérifié, mais d'un a priori confirmé par l'analyse ici essentiellement comprise comme moyen pour isoler l'objet choisi, et pour le présenter à travers ses différents constituants qui ne le remettent pas alors en cause. Cela signifie que le choix du thème par l'évidence ne le rapporte plus qu'à sa propre essence, elle-même présupposée, mais ne se dément plus. Et la conséquence d'une telle démarche est l'inféodation à l'évidence initiale et non sa mise en doute ; si la réalité de Dieu, par exemple, est une évidence, elle ne sera analysée que dans le but de trouver, à travers sa réduction eidétique, son essence, et grâce à la néophénoménologie on aura alors une essence de la réalité de Dieu mais on ne pourra pas parvenir à une mise en cause de la réalité de Dieu ; on aurait le même développement avec la platitude de la Terre, si par exemple on affirmait qu'à l'évidence la Terre était plate – ce que plus personne ne soutient, même si de voir la Terre plate est précisément l'évidence. De sorte que la néophénoménologie non seulement s'avère incapable de déceler, à travers son analyse, les illusions de son temps, mais contribue au contraire à les éterniser ; le vieux corollaire critique du présupposé dans la dialectique, son dépassement, est aboli lorsque ce présupposé, dans la néophénoménologie, est devenu a priori, intuition, évidence.

La fécondité de l'évidence, de l'intuition, de l'a priori et du présupposé, pour la téléologie moderne, apparaît lorsqu'ils sont considérés comme des témoignages grossièrement traduits par la conscience pour indiquer sa découverte d'elle-même au milieu de l'esprit. Il ne s'agit bien sûr pas de nier l'évidence, le présupposé ni même l'a priori (l'intuition, qui doit beaucoup à Kant, reste une notion plus douteuse). Dans ces figures de la conscience, d'ailleurs plus différentes qu'elles ne paraissent dans l'énumération, qui la projettent au-delà d'elle-même, il s'agit principalement d'une reconnaissance. Ce que Husserl, puis Heidegger, appellent un phénomène, et qui s'origine dans l'évidence, est le constat que fait la conscience quand elle prend pour objet une chose, non seulement qui est déjà là, comme le disent les néophénoménologues, mais qui est déjà universellement reconnue, car c'est ce qu'indique le « déjà-là ». C'est une des sources principales de cette fière modestie dont s'enorgueillissent les « philosophes » et la plupart des « penseurs », après cette amère expérience que font aussi les dilettantes et les ignares au cours de la vie : leurs propres idées, qu'ils croient nouvelles, sont presque toujours déjà au monde, souvent avec un nom, et parfois avec des descriptifs et des déterminations précises, issus de minutieux débats souvent publics. C'est ce que les phénoménologues traduisent en classant leurs phénomènes dans la catégorie de ce « déjà-là », Dasein, trivialité qui leur paraît si absolue. Les objets, concrets ou abstraits, auxquels ils appliquent leurs analyses sont déjà là, évidence indiscutable tant qu'on se situe, comme eux, dans un monde dont il n'est pas question de sortir.

Mais ce qui est déjà là est la pensée générale de l'humanité qui, par d'innombrables et complexes médiations, a constitué et cette chose distinguée au moyen d'un phénomène et cette conscience qui s'en empare, et qui ne sont toutes deux que des moments de ce mouvement – et ce sont des moments de l'ordre de la péripétie qui ne s'élèvent qu'exceptionnellement, par un nouveau déferlement d'innombrables et complexes médiations à être des moments constitutifs ; c'est ce que Hegel décrit avec une certaine précision dans 'la Phénoménologie de l'esprit'. L'être-là lui-même – la catégorie du Dasein si on parle dans le langage de la philosophie et de la postphilosophie – n'est lui-même qu'une représentation évasive, arbitraire et hypostasiée du mouvement de vérification permanent, dont la conscience est une particularité, une particularité seulement. La grande difficulté pour la conscience semble être de prendre en compte ce mouvement, comme un mouvement dont elle est issue : il lui faudrait donc d'abord inverser l'ordre hiérarchique communément admis entre conscience et esprit, où la conscience bien sûr domine très largement, ce qui est aussi une banalité de base admise sans examen par la néophénoménologie. Il lui faudrait ensuite tenir compte des modifications au fur et à mesure et du fait que les vérifications menées par la pensée dans son ensemble altèrent les conceptions mêmes de la conscience, cette pensée séparée mais pourtant soumise à cette autre pensée, commune et générale, qu'elle contemple grâce à sa séparation. L'a priori kantien sur le temps, par exemple, commence à être modifié à travers les résultats de la théorie de la relativité, ce qui modifie fondamentalement ce que les néophénoménologues appellent la « structure » de « l'être-là » ; il en va de même du rapport entre la souffrance et le plaisir, qui s'est inversé dans la morale au cours du XXe siècle. Les conséquences de ces deux modifications sont déjà incalculables, alors que les phénomènes de ces modifications sont relativement simples : leurs principales causes sont circonscrites, leur mouvement a été marqué par des théories, on peut même les réduire à quelques individus qui ont signé ces réflexions, ils contiennent des raisonnements apparemment encore peu déformés par l'aliénation, et leur progression à travers la pensée du siècle n'a pas été suffisamment massive pour qu'on en puisse suivre la silhouette.

Or c'est justement ce mouvement réciproque entre la validation des « phénomènes » par la conscience, et la validation des « idées » qui en sont les conséquences par l'esprit, qui est la tentative ambitieuse du présent ouvrage. Il s'agit en effet de commencer à attaquer les médiations de l'esprit, et de comprendre comment elles se nourrissent avec, à l'occasion, la conscience comme moyen. L'exemple appliqué ici est de savoir comment la néophénoménologie est née de ce véritable phénomène de vérification et de validation par l'esprit, et ce qu'elle en modifie. Car dans la tempête permanente de vérification que traverse l'esprit, la vérification elle-même n'est pas achevée, et s'il est difficile, à travers la mauvaise visibilité qu'elle génère, d'affirmer que tout y est faux, il n'est pas incohérent de soutenir, d'abord, que rien n'y est vrai. En d'autres termes : le retour à la conscience que les néophénoménologues appellent évidence, a priori, est lui-même changeant, hautement discutable. Dans le lent mouvement des paradigmes de l'humanité se pose une série de questions fondamentales : comment ce monde de mirages change-t-il ? D'où vient-il et où va-t-il ? Comment agit-il sur lui-même ? Comment utilise-t-il la conscience dans ce processus ? Et on remarque avec la dernière question qu'elle est une inversion fondamentale de celle de la néophénoménologie pour qui la conscience, simple commando d'élite détaché, reste le quartier général de la pensée, tout comme la réalité reste, pour elle, un donné.

La téléologie moderne est la reprise d'une question ancienne, que Hegel avait traitée de manière justement phénoménologique : comment dépasser la conscience ? Pour Hegel, ce dépassement pro-

cédait d'un mouvement immanent de la chose même, la conscience justement. Pour la téléologie moderne, ce dépassement n'est pas là, il n'a pas de correspondance dans la catégorie du Dasein, il est à faire, c'est un projet, qui aboutira, ou non. C'est le but de l'humanité qui détermine ce dépassement de la conscience, cette sortie de l'ahurissement inhérent au phénomène, le thaumazein, qui semble ne se vérifier que dans la conscience. Les néophénoménologues ont évacué cet ahurissement de la conscience devant le phénomène, et son corollaire, qui est de trouver insupportable qu'il puisse exister quelque chose comme un phénomène. Toute la 'Logique' de Hegel est l'expression de cette insatisfaction profonde devant le phénomène, parce que le phénomène est une forme particulière de l'esprit intervenant dans la conscience, une des pires contradictions de l'humanité – en tout cas de l'humanité actuelle, qui est essentiellement conscientocentrique. La logique de Hegel, ainsi, est la suppression de la contradiction, du thaumazein, la réduction du phénomène, la noyade de l'océan de l'esprit dans le verre de la conscience. C'est la logique qui triomphe, mais le prix de ce triomphe est la perte du contenu : le dépassement du phénomène chez Hegel est une réconciliation dialectique au détriment de l'ambiguë et incongrue diversité anarchique soulevée par l'indomptable phénomène – et par la suite par la néophénoménologie –, le contenu. Chez ces néophénoménologues, cependant, le contenu est perdu d'une manière plutôt dérisoire, dans la satisfaction avec le phénomène, qui n'a plus rien d'un phénomène dès qu'il a perdu son côté dérangeant et qu'il devient un simple descriptif de la conscience à la conscience de ce qui est là, un jeu de description devant le miroir où la description réussit et satisfait à tous les coups. Le phénomène, qui est critique non systématique de ce qui est là, disparaît dans la tentative initiée par Husserl, qui justement se soustrait à la critique qui justement se manifeste de manière systématique, comme l'avait montré Hegel : la critique doit s'ériger en logique, en système, devant l'incongruité intolérable du phénomène, devant l'aliénation dont le phénomène est l'une des formes de l'intrusion dans la conscience.

4. Du point de vue de la téléologie moderne, il faut saluer la conscience de la nécessité de la mise à plat préalable, de la proposition méthodologique de juger sur pièce, contenue dans le retour à la chose, implicite dans la méthode phénoménologique. La description, en effet, est devenue nécessaire à une époque où l'étendue de la connaissance rend suspecte « le présupposé connu » : les disputes en général, et la part du négatif en particulier, sont presque toujours mal connues par ceux qui en débattent contradictoirement. Ce défaut d'instruction, si souvent imputé à l'autre et utilisé de manière à justifier une autorité intellectuelle, a probablement coûté de nombreuses vies, et beaucoup plus ralenti le débat universel que les raccourcis qu'il permet n'ont permis de l'accélérer. En tout cas, même si les descriptifs sont toujours fastidieux quand on les compare à l'action, ces constats sont indispensables dans la construction des projets. La volonté initiale de la néophénoménologie correspond au moins à cette tentative de proposer une approche commune et universelle.

Il reste d'ailleurs douteux qu'une approche universelle soit nécessaire dans la méthode cognitive. Le but d'une méthode de savoir, au contraire, paraît devoir se déduire de la pratique et de son but, et non induire un comportement pratique ou un but déjà là, un but téléologique au sens classique du terme : la téléologie moderne, au contraire de la néophénoménologie, est un projet, pas un constat. La néophénoménologie dévoile sa misère fondamentale dans son but initial : ce n'est qu'une méthode pour accéder à la connaissance, cet outil parmi d'autres pour construire des projets. Elle se

contente d'accréditer ce qui est là, et se propose de l'observer, dans la croyance apparemment non questionnée de l'intérêt immanent ou absolu de cette observation, et de la justesse a priori de cet être-là. Il semble d'ailleurs que les néophénoménologues aient repris de Hegel, avec moins de hauteur mais plus de ferveur, l'idée du savoir absolu qui participe au conscientocentrisme à travers d'affligeants sophismes, comme celui signé Sartre à l'époque où il jouait au néophénoménologue : « Savoir, c'est savoir qu'on sait, disait Alain. Disons plutôt : tout savoir est conscience de savoir. »[47]

Les alternances entre les diktats de la déduction et la soumission à l'étant de l'induction paraissent d'ailleurs se fertiliser mutuellement en apportant la vision d'ensemble de la déduction au concret et au vérifiable de l'induction. La néophénoménologie a été un début de réponse à ce doute méthodologique, dans la mesure où elle se démarquait aussi bien du systématique que du pragmatique, en tentant de cibler son intervention en amont des sciences naturelles. Il y a là une tentative de description du territoire que les penseurs qui se disaient philosophes après Hegel espéraient pouvoir être leur terre : cette zone mal défrichée entre la pensée consciente et son objet, cette intentionnalité, dont Husserl avait fait le principe de la conscience. Quoique l'introspection de la pensée occidentale eût déjà beaucoup travaillé cette zone, son sol, qui était sans propriété, se rétractait avec tant d'obstination que les sciences exactes le contournaient prudemment. La revendication de cette propriété, justement, est ce qui différencie ces néophénoménologues professionnels en quête de spécialité, et la pensée dilettante de la téléologie moderne, nomade entre les petites chapelles closes de la conscience et les vastes déserts évanescents de l'aliénation qui, il est vrai, se sont outrageusement développés depuis : là où aucune méthode n'a plus pied, là où l'Erkenntnis et le savoir apparaissent comme des encroûtements, là où les constats se dissolvent au vent des événements, il faut user de la déduction comme si elle était une voie royale issue de la totalité, et de l'induction comme le vandale nécessaire à troubler l'absolutisme de la voie royale en lui remontrant toujours la logique possible du concret, les crochets et les uppercuts du fantôme de la réalité.

Mais on voit bien en quoi la néophénoménologie a le profil d'une Weltanschauung qui lui survit : elle ne doute pas du réel comme donné, elle y croit même ; elle l'examine de l'extérieur, en incluant dans son examen le fait d'examiner ; et, au lieu de construire à partir du prodigieux étonnement de cette unité entre mouvement de la pensée subjective et objet, elle laisse l'objet aux naturalistes et se replie dans l'examen de la pensée subjective. Il est possible ici de tracer la distance par rapport à la téléologie d'aujourd'hui : cette dernière découvre le réel comme but ; et elle cherche et requiert dans l'examen inquiet du fait la trace de ce réel, et les conséquences de tout ce qui le constate : le constat est ce qui nous sépare, nécessairement, du réel comme but, nous devons faire des constats, mais les constats sont toujours une médiation, une procrastination, un détour. La pensée du XXe siècle, comme la philosophie qui l'a précédée, s'est perdue dans le constat, et a fini par hypostasier le constat à tel point que chacune des phases du constat a été affirmée être réalité. C'est une absurdité dont la néophénoménologie a été l'un des meilleurs représentants, mais que l'activité débordante de l'aliénation a non seulement fondée, mais ridiculisée, comme la téléologie moderne a commencé de le signaler.

47. J.-P. Sartre, *L'Etre et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*

5. Pour les néophénoménologues, la conscience questionne l'évidence, va à la chose, avec une intention. La conscience atteint, dans ce courant de pensée, ce qui a véritablement permis le conscientocentrisme du siècle : il n'y a pas de pensée en dehors de la conscience, il n'y a pas de pensée non consciente. La pensée a son siège dans le moi, et nulle part ailleurs, Kant est confirmé. Alors que, en particulier dans le pragmatisme anglo-saxon, l'autorité intellectuelle commence à s'interroger sur la pensée qui s'échappe à elle-même – William James va même jusqu'à nier l'existence de la conscience, et Russell l'approuve –, alors que le marxisme même considère la notion d'aliénation, alors que la psychanalyse tente de récupérer toute cette pensée échappée dans l'inconscient, la néophénoménologie, Husserl en tête, glorifie uniquement la conscience.

Au début de cette école, la conscience est intentionnalité. Si l'intentionnalité peut se traduire par l'idée de projet, la démarche néophénoménologique ainsi réduite s'apparente à une préoccupation proche de la téléologie moderne : l'objet de la conscience n'est pas en et pour soi, il est lui-même issu d'une évidence (qui n'est pas perception ou seulement perception, et qui n'est pas non plus synthèse a priori), elle-même issue de cette pensée collective qui est l'esprit et qu'il ne convient pas d'appeler la conscience puisque, malgré leurs multiples interactions, esprit et conscience s'opposent. De ce fait, objet et sujet ne sont plus radicalement opposés, il y a, à travers l'intentionnalité, un projet subjectif qui fait l'objectivation, qui va vers une tentative de maîtrise qui a un sens parce qu'elle a un projet et donc un but. Husserl tente de prendre en compte, avec la chose, ce qui vient directement avant la chose, si on se place dans l'optique de l'observateur, à savoir l'observation elle-même. L'objet de l'analyse, le « phénomène », est ainsi la chose et l'observation de la chose, pris en un seul tenant. Par là, la phénoménologie parvient, elle aussi, aux abords des conséquences les plus remarquables de la physique de son temps, qui constate que l'observation fait partie de la chose, à moins que ce ne soit la chose qui ne soit une division de l'observation.

L'intentionnalité ressemble aussi à la libido des psychanalystes, dans la mesure où elle concentre le sens et la dynamique de l'observation, l'énergie et l'intensité qui va de l'individu au but, comme le désir. L'idée du sens est d'ailleurs dans la définition de l'intentionnalité, par rapport à la conscience : il y a toujours conscience de quelque chose. L'intentionnalité se manifeste comme critique d'une chose en soi : l'intentionnalité relie la chose et le sujet qui a l'intention. Mais il faut nuancer ce constat de plusieurs façons : d'une part, Husserl conserve une chose en soi dans le phénomène, phénomène qui peut être posé en sujet et qui agit ; d'autre part, le terme de conscience non affublé d'un complément d'objet peut prendre simplement le sens d'une généralité de la pensée particulière et individuelle, comme dans certains de ses usages dans la téléologie moderne, et peut donc, contre la néophénoménologie, être soutenu comme objet à part entière : la conscience agit en effet, mais sans être pour autant en et pour soi. Enfin, Husserl lui-même, à partir de 1913, a fini par dégager de la tourbe des choses un résidu de « conscience pure », qui n'est plus conscience d'aucun objet et qui redevient donc cette conscience en soi, et même pour soi, qui avait été si fermement niée dans « Zu den Sachen selbst ».

L'originalité de cette phénoménologie est qu'elle met entre parenthèses tout ce qui relie le sujet à l'objet, sans l'exclure, et qu'elle tente ainsi de dépasser l'opposition séculaire entre objet et sujet. Les mises entre parenthèses successives des présupposés, préjugés, et actions du sujet sur la chose sont constitutifs du phénomène qui doit permettre, par ce cheminement qui ne nie pas la subjectivité, mais qui la suspend dans le cours du mouvement, d'accéder à la chose même. Cette prise en compte et

mise en jeu est ce que Husserl a appelé « réduction ». Le résultat de cette réduction est, en principe, l'essence de la chose, l'eidos : on dépouille provisoirement la chose prise pour objet de tout ce qui n'est pas essentiel. A cette clarification il faut sans doute opposer sa principale limitation simplificatrice : toute chose est sans doute définie par son essence, mais l'essence n'est pas définie, comme dans la néophénoménologie, par son invariance, qui n'est qu'a priori. Réduire l'essence à l'invariance de l'essence revient à éliminer le véritable phénomène de la pensée : l'aliénation, dont la figure la plus représentative est la modification de l'essence d'une chose (la musique, par exemple, avait pour essence le beau, avant que cette essence ne devienne la marchandise).

L'infini, bien entendu, est tout à fait approuvé et indiscuté, dans la néophénoménologie. La « variation eidétique », qui est une multiplication des configurations possibles de l'essence d'un même objet, présenté sous différents aspects, est donc une apparence infinie, mais Husserl la perçoit comme véritablement infinie, il oublie que l'apparence d'infini n'est pas l'infini. L'exigence néophénoménologique de l'explication rejoint bien, dans un tel infini, le refus d'expliquer, qui est un fondement corollaire de cette méthode. On sait que Heidegger, en particulier, a toujours évité de répondre aux critiques et aux objections. Une théorie que ses auteurs refusent de soutenir publiquement, c'est-à-dire de confronter, vise d'autres objectifs que la vérité. Et si Husserl, malgré son infinitisme, qui a aussi une fonction d'interdiction du débat public, reste un penseur profondément honnête, et préoccupé par la vérité, cette qualité ne paraît plus avoir été intégrée comme attitude fondatrice par ses successeurs. Là aussi, la dégradation est rapide quand on passe de Husserl à Heidegger, puis à l'étage encore inférieur, Sartre, qui a tenté de donner une justification néophénoménologique à sa propre mauvaise foi, montrant par là surtout que l'on pouvait se dire néophénoménologue en ignorant tout de la sincérité et de la vérité.

La transcendance de la néophénoménologie, proclamée par Husserl à partir de 1913, qui effectue un tournant vers le moi, « l'analyse de la subjectivité comme foyer du monde », peut se résumer dans cette phrase : « La nature est relative et l'esprit absolu. » La conscience (esprit et conscience ne sont pas opposés dans cette théorie) devient la totalité des événements intentionnels. La conscience possède un être absolu, alors que les objets du monde ont un être relatif au sujet. Je peux douter de tout, sauf de l'être de moi-même, pensait Descartes ; Husserl pense que l'être de la conscience seul n'est pas relatif, ne peut pas être biffé. Le monde peut être mis entre parenthèses, peut être biffé de la liste des essences, il restera toujours la conscience absolue. La conscience absolue est le résidu de l'anéantissement du monde. Il y a un Vollzugs-Ich (moi-accomplisseur, ou moi qui exécute), qui est le moi pur qui ne se laisse pas rattraper par une objectivation mondanisée. Ce Vollzugs-Ich est le moi transcendantal : je suis un être qui ne se laisse pas réduire à une objectivité.

Cette affirmation marquée de l'idéalisme aprioriste kantien a beaucoup été perçue comme une trahison de Husserl envers sa propre méthode, qui partait des choses, et de leur description dans le courant même de leur mouvement. Mais elle procède davantage d'une nécessité inhérente à la méthode elle-même : recherchant l'essence de la méthode, c'est vers la conscience comme initiateur que Husserl s'est logiquement tourné. Il y a là une mésaventure de la pensée depuis Berkeley : à chaque fois que l'indignation naturaliste, pragmatique ou simplement inductive se dégage des labyrinthes sans force de la métaphysique, la réflexion depuis ce qui est perçu reprend la perception elle-même ; et la pensée qui la fonde, en premier la conscience, puis l'esprit, apparaissent à un

moment du cheminement dans la direction opposée à ce qui est perçu. Lorsque, comme Husserl, on ne rebrousse pas chemin à ce carrefour périlleux et sans indications, alors, généralement, seule la voie qui va vers l'esprit propose suffisamment d'ampleur pour embrasser la totalité, seule la route caricaturée en « idéalisme » ouvre suffisamment de perspective et de sens pour expliquer l'ensemble qui a fourché à ce carrefour ; alors que le chemin sec et mécanique qui ramène toujours aux choses, et à la surface, semble limité à fournir des explications même sur lui-même, et manque cruellement de vision d'ensemble. Même si la transcendance de la néophénoménologie mériterait d'être discutée, et que « la conscience absolue » ne mérite même pas cette forme de critique à partir du moment où l'absolu est considéré comme une imposture, on ne peut pas seulement incriminer la vaine tentation de Husserl de devenir un philosophe, pour avoir bifurqué vers ces constats sur la pensée, dont il ne pouvait d'ailleurs pas ignorer qu'ils seraient peu populaires parmi ceux, si importants pour sa néophénoménologie, qui cooptaient : c'est véritablement une conséquence ontologique, c'est l'aboutissement à contre-courant d'un approfondissement, qui marque justement cette sincérité dont un Sartre ignorait l'existence. De même, mais avec un effroi apparemment véridique, les surréalistes ont rebroussé chemin à ce même carrefour, quand ils ont vu qu'il ouvrait sur l'absolu. Cette notion, qu'il faut endosser ou combattre, Husserl au moins l'a endossée.

Peu évidente, la méthode phénoménologique n'a pas suscité d'adhésion passionnée après ses tout débuts dans les cercles universitaires allemands. Au mieux, certains tics de pensée, l'élargissement du vocabulaire, et la conception générale qui consiste à prendre son temps dans la description de « phénomènes » ont été copiés partiellement. Mais il manque très nettement l'enthousiasme qu'aurait ouvert la grande route déblayée par Husserl, et qui aurait permis à des chercheurs, du plus humble au plus génial, de tracer les grandes découvertes du siècle avec cet appareillage taillé à la mesure de leur tâche et formé à la forme même de leurs mains et de leurs esprits. Là encore, il n'a été que de bon ton pendant un temps, lorsqu'on était penseur universitaire, de laisser apercevoir par des bribes de mimétisme, principalement langagier, qu'on connaissait la néophénoménologie ; mais la méthode elle-même n'a rien permis, n'a pas ouvert, n'a pas élargi, n'a pas creusé, et n'a pas été elle-même creusée véritablement après l'infatigable Husserl.

6. Notre rapport conflictuel au passé, jalousé et admiré, méprisé et répudié, contraint chaque époque à son flot de poses anachroniques qui tire l'époque précédente dans des grandeurs parfois grotesques ou qui engendre des occultations. Le penseur du XIXe siècle, de Hegel à Marx, en passant par Kant et Nietzsche, a profondément hanté la profession, elle-même déjà anachronique, de « philosophe », d'université ou non. Et si le XXe siècle pouvait s'enorgueillir d'un penseur d'une stature approchant ceux du siècle qui l'a précédé, ce serait sans aucun doute Martin Heidegger. L'auteur d''Etre et Temps' a seul en son temps manifesté cette hauteur et cette profondeur, cette vision compacte et précise, à la fois laborieuse et brillante, pleine de ce complexe équilibre de prudence et d'audace, d'habiles cohérences et d'hypothèses maîtrisées. A partir de la néophénoménologie husserlienne, il a ouvert des champs de réflexion assez vastes, proposé un ton et pointé des horizons directement liés aux forages qu'il avait commencé d'entreprendre.

Son retentissement a été puissant, à travers toute l'Université de la seconde moitié du siècle, et même un peu au-delà de l'Université, puisqu'il a marqué tous les penseurs de la pensée rampante française, de Sartre à Foucault, en passant par Merleau-Ponty, Levinas et Derrida, toute la pensée universitaire allemande végétant dans l'Allemagne de l'Ouest, les Jaspers, Arendt, Jonas, Gadamer, de manière moins primordiale, l'école de Francfort, et on trouve ses traces aux Etats-Unis et jusque dans le postsituationnisme décati, d'Agamben à Tiqqun. Ce succès est d'autant plus remarquable qu'il est feutré : Heidegger, en effet, était encarté au parti national-socialiste allemand, celui de Hitler, ce qui, depuis la défaite de ce parti, est resté un des graves dilemmes de ce siècle quand il se donne des ridicules : entre ceux qui ne peuvent pas l'excuser, et ceux qui peuvent l'excuser, en effet, ce néophilosophe a gagné une image de maudit mou, et de persona non grata tolérée. La distance entre son discours et la politique du parti nazi, du reste, est si grande que le lien n'est pas évident, à moins de le considérer sous l'angle du conservatisme, qui en effet les unit. Sa renommée, par conséquent, ne s'est pas épanouie comme elle l'aurait mérité du fait de la victoire de son autre parti, celui de l'autorité intellectuelle des spécialistes de la philosophie, à la suite de la grande répression de la révolution russe qu'a été la guerre d'Etat de 1939-1945.

Mais si Heidegger a réussi à séduire et peut-être même à convaincre tous ces ayants droit de l'autorité intellectuelle, il lui manque cependant le petit quelque chose qui avait fait la grandeur de la philosophie allemande cent ans plus tôt. Il a principalement manqué à Heidegger d'être de son temps. Ce qui lui restait caché dans les couloirs de l'université de Marburg, c'est que le monde s'étendait au-delà de Hartmann, en ce sens que les questions de la philosophie elle-même n'avaient plus le même intérêt, la même acuité qu'à l'époque où Hegel avait fixé l'essentiel de la pensée dominante après la révolution française : la mort de la philosophie en tant que connaissance universelle dans la conscience a eu pour effet, au XXe siècle, de produire ces apprentis philosophes qui ne savaient pas de leur monde ce qu'un philosophe doit savoir, parce que le centre de gravité du savoir et de la pensée en général s'était déplacé de la conscience à l'aliénation, ou plus exactement, a fait apparaître l'hypertrophie dont a bénéficié la conscience dans l'histoire depuis la révolution française. Heidegger, en tout cas, n'a jamais compris qu'il vivait à l'époque de la révolution russe, et quel flot de pensée, sans dieu ni maître, son temps charriait. Aussi, barricadé dans la petitesse de la philosophie dépassée, incapable d'en envisager seulement les limites, hors de prise sur la nouveauté d'une époque avalanche, il a bien porté le costume de Hegel, mais, plus petit de plusieurs pointures en tout, nostalgique, péremptoire et soucieux, il y flottait, souvent avec beaucoup de ridicule, ce que seuls les étudiants en philosophie, qui ambitionnent le même costume, ne pouvaient pas voir ; quant aux ignares et à la majorité des dilettantes, occupés à des préparatifs plus tranchants, ils n'ont marqué à l'égard de cette curieuse synthèse entre le philosophe originel et le remake de Diogène Teufelsdröckh que l'indifférence qu'elle a donc aussi méritée. Ainsi, drapé sans logique et sans effectivité autre qu'universitaire dans un passé rêvé, Heidegger a posé une sorte de figure du XXe siècle, qui ne serait qu'une caricature si son conservatisme inventif n'avait joué aucun rôle.

Heidegger est connu pour avoir repris la question de l'être, l'une des questions les plus anciennes de la philosophie grecque. Même s'il est tout à fait scandaleux d'ignorer ce qu'est l'être – et ce scandale est d'autant plus généralisé que la tentative de réponse de Heidegger n'a pas abouti –, c'est aussi parce que les systèmes de valeur élaborés dans notre société en plein essor de l'aliénation ont relégué la question ontologique à un second plan assez mérité. De sorte qu'avant d'entrer dans la

différence que Heidegger a soulignée entre être et étant, un examen rapide des conditions dans lesquelles Heidegger reprend ce thème s'impose.

L'être est d'abord présenté sous forme de question, et la recherche de la question est présentée comme préalable à dire ce qu'est l'être. Heidegger ne nous livre non seulement pas la réponse, mais il ne livre pas non plus la question, dont l'élaboration est abandonnée en route. Une autre question surgit donc : quel est le but de cette démarche inachevée ? Pourquoi poser la question de l'être, dans quel but ? Si la réponse devait se trouver chez l'auteur, nous sommes réduits à des conjectures, et si elle transcende cet auteur, elle est bien encore davantage un jouet de spéculations. Du point de vue du résultat, par exemple, il est déjà possible de proposer le but suivant : la question de l'être, posée par la néophénoménologie, a pour but la glorification de ce qui est là, à travers ce qui est ; et si nous voulions reprendre cette question sans la néophénoménologie, la piste la plus téléologique nous amènerait à la considérer comme une glorification de l'Erkenntnis. A travers cette question, essentiellement, se manifeste le conservatisme de la néophénoménologie.

C'est au moyen de la méthode de Husserl, la néophénoménologie, que Heidegger se propose de déblayer ce qui devrait permettre de dégager la question de l'être. L'utilisation que fait Heidegger de cette méthode se concrétise principalement en deux techniques. En premier, ce qui est appelé « analyse » se résume à un descriptif subjectif des termes et notions utilisés. Ce n'est pas tant l'abus manifeste du terme d'analyse pour désigner ce qui est décrit, c'est le manque d'analyse, au sens dialectique du terme, c'est-à-dire comme détermination de la position et de son mouvement, qui confère une lourdeur et un immobilisme à toute cette recherche ; et la dérive avec les mots pour suppléer par la variation eidétique à cette parade statique, qui va parfois jusque dans le comique involontaire, achèverait de décrédibiliser toute l'entreprise auprès d'un critique même modérément sceptique.

Mais c'est surtout que l'évidence et l'a priori sont fortement réquisitionnés, ce qui permet de dégager « l'être-là » comme une sorte de préalable à l'être. Cette prise de position ne se déduit pas de celle, plus ancienne et fort courante, qui affirme que l'être-là n'est qu'une détermination de l'être, et que c'est bien plutôt l'être qui est le préalable de l'être-là. Et cet être-là, grandi et magnifié, n'est nulle part chez Heidegger envisagé comme une simple capacité à diviser ce qui est, comme une simple hypothèse pour différencier, que ce soit le tout et les parties, ou les différentes parties entre elles. Au contraire, l'être-là est hypostasié, absolutifié, à tel point qu'on le retrouve souvent comme sujet agissant. Par le recours à l'évidence et à l'a priori, l'être-là existe seulement dans le monde. Le monde devient donc à son tour une hypostase, un absolu et un sujet agissant. Pas davantage que pour l'être-là, Heidegger n'envisage pour le monde de n'être que la représentation de la totalité, une hypothèse bâtie pour élaborer des projets, eux-mêmes en discussion et en cause. Le monde, comme l'être-là, sont, dans cette déclinaison de la néophénoménologie, des certitudes absolues, faites de la même indestructible évidence que ne l'est la matière pour les matérialistes : c'est en ces notions, également de manière évidente et a priori, que réside la réalité, elle aussi par conséquent « être-là » « dans le monde ».

Aussi, Heidegger énonce un premier bilan sur la recherche de l'être sous forme de quatre questions[48] :

1. Pourquoi dans la tradition ontologique, c'est-à-dire depuis Parménide, le phénomène du monde a été sauté ; et d'où provient le retour perpétuel de ce sauté ?

Réponse téléologique : *Parce que le monde n'est que la représentation humaine de la totalité ou de l'esprit, et que la tradition ontologique ne se pose pas la question de l'être, mais de la réalité ; et il n'y a pas de retour perpétuel de ce sauté.*

2. Pourquoi ce phénomène sauté est remplacé, en tant que thème ontologique, par l'étant innerweltlich (intérieur au monde) ?

Réponse téléologique : *Parce que le monde est hypostasié, parce que l'étant est hypostasié, parce que le particulier, dont la pensée se réduit à la conscience, est hypostasié, parce que la réalité est perçue comme un a priori, comme une évidence.*

3. Pourquoi cet étant est-il d'abord trouvé dans la « nature » ?

Réponse téléologique : *Parce que la nature est hypostasiée et parce qu'elle est posée a priori comme extériorité à la pensée. Et parce que le monde hypostasié n'est pas vécu comme la représentation de la totalité, mais comme la représentation de la réalité qui est, elle, posée a priori comme l'ensemble du donné extérieur.*

4. Pourquoi ce complément vécu comme nécessaire se fait-il à l'aide du phénomène de la valeur ?

Réponse téléologique : C'est ici qu'arrive la limite d'une réponse au questionnement de Heidegger. Sa méthode, en effet, enfile comme découlant l'un dans l'autre le fait de poser comme présupposé l'être-là et, après l'être-là, le monde. Si l'on n'est d'accord ni avec l'une ni avec l'autre de ces « analyses », ce qui en découle, comme la question de la valeur, ne peut plus s'aborder que dans le cadre proposé par Heidegger. Dans cette quatrième question tout serait à reprendre et à reconsidérer : le contexte, le fait que l'étant trouvé dans la nature soit un complément vécu comme nécessaire, le fait que la valeur soit un phénomène, et le fait que la valeur, phénomène ou non, ait ici ce rôle, et même aucun autre à jouer. Mais ce point est intéressant parce qu'il montre, non seulement comment la néophénoménologie appliquée bifurque dans l'abscons, mais aussi comment elle quitte le pôle de l'intérêt du dilettante, qui, s'il ne connaît pas la philosophie, peut maintenant aussi la relativiser en soulignant, comme pour les mathématiques, ses dérives autoalimentées, c'est-à-dire ses pertes de contact avec l'élément du dilettantisme, la pensée générale, l'esprit, à force de ne plus écouter les objections et les critiques.

48. M. Heidegger, *Sein und Zeit*

Si le monde, dans la téléologie moderne, apparaît comme n'étant que la représentation de la totalité, l'être aussi est la représentation de la totalité, mais dans son expression à la fois plus complète et plus indéterminée : l'être est la représentation, à la conscience, de la totalité plus chaque chose. C'est d'ailleurs une conception de l'être qui ne s'oppose pas fondamentalement à celle de Hegel, chez qui l'être est la première détermination qui arrive à la généralité indéterminée. Elle n'a pas un caractère définitoire figé, car être est le commencement du mouvement de la 'Logique'. Dans ce mouvement, il y a d'abord un être, qui est ensuite nié, néantisé, avant que cet être et ce néant se trouvent dépassés et supprimés dans l'être-là.

Si chez Hegel l'être initie une dynamique, il en est dépourvu par la suite, détermination première et passive de tout et de chaque chose. Chez Heidegger, le caractère non passif de être, puisque c'est un verbe, indique donc une action. Etre ne serait pas seulement ce grand réceptacle, vide à force d'être général, mais une force, une dynamique, et de là, un mouvement, une modificabilité de ce que Heidegger appelle l'étant. La division entre être et étant, formellement juste, n'a pas beaucoup d'autre sens que de les opposer formellement. Mais, dans la mise en marche de être, il y a une trace de cette totalité en mouvement qui ressemble à l'Univers en expansion ou à la précarité de l'esprit. Même si cette extrapolation néophénoménologique est tentante, parce qu'elle donne vie à l'être, elle reste une extrapolation.

Pour le reste de l'œuvre de Heidegger, les sujets d'intérêt sont épars, et à foison. La philosophie, en effet, comme les mathématiques ou le jeu d'échecs, offre de nombreux points d'appui à l'intelligence des dilettantes depuis qu'elle n'est plus une synthèse du parti qui monopolise la parole sur le monde, mais seulement l'une de ses spécialités frivoles. En ce sens la néophénoménologie, que ses auteurs voulaient utile, est devenue un excellent passe-temps, plus proche du loisir encore que les mathématiques, ce jeu intellectuel intégré dans les charpentes même de la domination.

7. La validation à part entière de notions qui ressortent d'une forme particulière d'irrationalité prend, dans la néophénoménologie, la forme d'une rationalisation, car cette « philosophie » se prétendait rationnelle et rigoureuse. La mise en scène dans cette rationalité, certes contestable, de termes du sens commun, du langage courant, qui leur ôte justement ce qu'ils ont de courant, de commun – « objet usuel promu à la dignité d'œuvre d'art par le simple choix de l'artiste » était la définition de Breton des ready-mades de Duchamp, qui observait le changement de sens d'une pissotière exposée dans une galerie d'art –, introduit à la conscience de larges zones d'esprit, ce qui était devenu bien nécessaire depuis l'extension de l'esprit à partir de la révolution française : le « on » est particulièrement bienvenu, même si là encore le développement de Heidegger est assez pauvre ; le même constat – intérêt pour l'audace pionnière de leur introduction au milieu du corpus sacré des termes philosophiques, et légère déception de la première exploitation qui en est faite par Heidegger – vaut pour l'ambiance « Stimmung » ou « Bewandtnis ». Elever le « Gerede », qui se traduirait par on-dit ou blabla, ou rumeur, dans le sens discours indéterminé, mais général, ressortissant de l'ensemble de la communication, au rang de concept ontologique signale l'importance grandissante de ce bruit de fond, qui échappe à chacun, qui pèse sur chaque conscience, et qui, dans la téléologie moderne, fait partie de l'esprit. Cette forme articulée, orale, mais indécise, imprécise, non notée de la pensée, cette pensée

collective qui prend du volume sonore et idéel, gagne ainsi l'écrit, à travers la néophénoménologie. L'un des rôles a priori de cette méthode se trouve ici mis en pratique : faire accéder à la conscience.

La place probablement centrale dans 'Etre et Temps' est accordée à la « Sorge », le souci. Ce « phénomène » devient l'être de l'être-là, ce qui est évidemment capital dans un développement qui s'interroge sur ce qu'est l'être, et qui pose l'être-là comme le préalable à l'être. Bien que la richesse de cette prise de position en allemand ne se laisse pas traduire du fait des idiomes composés à partir de Sorge, et qui viennent consolider le rôle éminent de ce terme, la Sorge permet à Heidegger d'anoblir et de développer une dimension psychologique ancienne, que la morale traditionnelle méprisait comme expression des pauvres : l'angoisse, la peur, la crainte, l'inquiétude, toute cette jungle de sensations qui maintiennent hors de la certitude et qui sont traditionnellement combattues par le courage. Et c'est d'ailleurs dans cette dimension que Heidegger construit sa position qui ressemble le plus à une position de philosophe classique : le souci est souci du non-être, du néant, c'est pourquoi il est l'être de l'être-là ; nous sommes souci d'être là. Cette position, sans but ni contenu, a cependant le mérite de ramener les faiblesses de l'incertitude dans la constitution même du débat, ce qui correspond au moins à une observation sensée. Du point de vue téléologique, le souci de Heidegger est seulement le souci de l'absence de but ; car si le but ne nous délivre nullement des angoisses, des peurs, des craintes et des inquiétudes, elles deviennent comme la conscience initialement chez Husserl, à travers le sens que leur donne le but : angoisse de quelque chose, peur de quelque chose, crainte de quelque chose, inquiétude de quelque chose.

Parmi les surprises, finalement plutôt nombreuses, que propose Heidegger, la place importante accordée à la mort mérite l'attention. Assez singulièrement, alors que la mort apparaît d'abord comme une extension de la réflexion « philosophique », elle s'avère rapidement être un rapetissement, tout à fait courant d'ailleurs et conforme à ce bruit de fond oral qu'est le discours commun : la mort ici devient identique à toute fin, ce qui est l'un des raccourcis les plus typiques de la pensée occidentale au cours de ce XXe siècle, qui n'a pas démenti la prétendue domination de la conscience et les tendances solipsistes qui en découlent et qui a transformé la mort en tabou. Ainsi, le discours de Heidegger sur la mort apparaît davantage comme une sanctification du tabou que comme la liberté de parler d'un phénomène particulier égaré parce qu'indigne de la généralité dans laquelle se tenait la philosophie.

La confusion vient de ce que Heidegger parle de la mort comme de la fin de l'être-là. Quel que soit le sens choisi pour l'être-là, parmi les différents sens qui lui sont déjà attribués, l'être-là ne peut pas mourir : l'être-là est une abstraction produite par la conscience, et validée par l'esprit, mais rien de vivant. Or le vivant est la condition préalable de la mort. Il y a donc un abus, ou une confusion, dont il n'est pas si sûr qu'elle soit volontaire, de parler de la mort de l'être-là. Cette table, par exemple, est là, et une table, qui peut disparaître en fumée, se casser, changer de fonction, ne peut pas mourir parce qu'une table ne peut pas vivre. L'humain qui est là, certes, peut mourir ; mais l'être-là n'est pas une qualité de l'humain, mais, justement, de l'être : c'est parce que, au même titre qu'une table, qu'une idée, qu'un boson W ou qu'une licorne, l'humain est, qu'il est là. Ce n'est qu'au cours du cheminement que Heidegger identifie formellement l'être-là au je. C'est un mode de fonctionnement exemplaire du tabou de la mort : lorsque la mort devient un sujet public, elle est mise en scène dans une importance démesurée, tout lui est soumis ; la mort n'est rien moins que la fin de l'être-là, et pour que

cette démesure acquière de la vraisemblance, ce pour quoi la mort importe, le je, devient l'égal de l'être-là. Pour accréditer cette grandeur de la mort, il faudrait donc admettre cette énormité comme quoi l'être-là devient je, c'est-à-dire que l'être-là de cette table devient je, ce qu'aucun malheureux je n'a jamais vérifié, à ma connaissance. Ce type de confusion, fort courante dans le siècle écoulé, a deux conséquences également courantes. D'une part, la totalité, ici représentée par l'être-là, peut être ramenée au je, et c'est un cas typique de conscientocentrisme ; d'autre part, la fin d'une chose est confondue avec la mort et dans le cours de ce raisonnement, la mort devient la fin de toute chose. C'est la vieille réfutation du solipsisme qui a si souvent été confondu avec l'idéalisme : ma mort ne change rien, disent les matérialistes ; ma mort est la fin de tout, disent les solipsistes. Je dis, en raccourci dilettante : ma mort ne change rien, sauf si ma mort est la dernière mort, si ma mort est la fin de la mort ; dans ce cas particulier non encore vérifié, que je propose comme l'une des formulations de mon but, ma mort est la fin de tout.

Heidegger cependant a le mérite de proposer un descriptif analytique de l'impossibilité de connaître l'être-là de la mort. Il attaque le vécu de la mort par différents côtés, par exemple par l'idée que tout être-là pourrait être représenté par un autre être-là. Mais il montre qu'avec la mort, justement, aucune connaissance du vécu, aucune représentation ne rend compte du phénomène. Il ne parvient pas tout à fait à la conclusion téléologique : ma mort est inconstatable pour moi, ce qui témoigne de la différence fondamentale entre les deux grands types d'activité humaines : celles qui sont constatables, et celles qui ne le sont pas, celles où la réalité est mise en scène par le constat, et celles qui anéantissent le constat, comme ma mort pour moi. La réponse à laquelle parvient finalement Heidegger est symptomatique des limites de la néophénoménologie : la mort est finalement relevée dans le « pas-encore-là ». Ce glissement de l'inconstatable vers le constat apodictique masque la négativité profonde qui a été approchée, par un lieu commun sanctifié qui permet l'illusion d'avoir traité le sujet selon ce qui est connu. Il y a dans ce travail de plombier conceptuel, comme déjà avec la Sorge et la capture des mots de la langue courante au profit de l'autorité intellectuelle, le colmatage conscientocentrique d'une fissure de la pensée. Mais quand il faut conclure et continuer, les néophénoménologues trouvent dans le vocabulaire des échappatoires plus professoraux que l'aveu de l'ignorance qui aurait dû garder toute la place ici, non sans éclairer la face obscure de l'Erkenntnis qu'est l'irréductibilité de l'inconnaissable.

Chez Heidegger, d'ailleurs, la vérité occupe une place plus encombrante que nécessaire. Il s'agit davantage de la caser que de la faire apparaître. C'est l'un des inconvénients de l'apriorisme : tout ce qu'on ne sait pas déduire, découvrir, faire naître et atteindre, on peut le caser dans l'a priori, dans le présupposé. En tout cas, la vérité n'y est déjà plus la motivation profonde qui, chez les téléologues modernes par exemple, se proclame dans le souci coléreux de l'insatisfaction.

8. Du temps, chez Heidegger, il y a moins de choses à dire aujourd'hui que de l'être. L'histoire n'y apparaît pas comme différenciée avec le quotidien selon l'intensité du contenu, idée de laquelle Debord s'est approché bien davantage que de la néophénoménologie. Que l'histoire soit le temps de l'humanité entière, c'est-à-dire un temps structuré par la dispute des hommes sur leur destin, est une conception qui ne peut être émise que par l'insatisfaction, c'est-à-dire par la perception d'un temps qui se résout dans un but.

Du temps dans l'hypothèse téléologique, la mesure historique est l'irréversible. C'est l'irréversible qui permet de dissocier le temps de l'espace, le maintenant du ici. Seul ce qui n'est pas constatable donne du temps, dans ces curieuses sautes qui dérèglent nos mesures et qui apportent cette relativité proustienne dont il est si difficile de se détacher. Le temps est l'encadrement de l'irréversible par le constat. Il n'y a de temps qu'humain, et les humains essayent, avec le temps, de circonscrire, mais aussi d'instrumentaliser l'irréversible. Le temps est le possible de la réalité, comme fin, comme irréversible : aussi bien le possible qu'il y a eu avant que la réalité ne s'abatte, avant une fin, le passé ; que le possible qui n'est pas encore, le possible qui va aboutir à de la réalité, le futur : et que le possible qui est en cours de réalisation, le présent. Le passé est essentiellement une projection sur la réalité, le futur est essentiellement une projection sur le possible, le présent – le ici et maintenant – est le moment où la réalité est possible, c'est-à-dire où réalité et possible partagent la même époque.

Aussi le rapport de Heidegger au temps n'est pas ce qu'il en dit, mais bien davantage ce que son époque nous a appris et que Heidegger ignorait, consciemment ou non. C'est d'abord le souffle visible de l'histoire à cette époque, qui est la révolution russe, ce moment singulier, dont les limites sont aussi imprécises que celles d'une ville capitale au milieu d'une agglomération, où l'humain s'est vu comme tout ce qui pense, et comme tout ce qui est pensé, en même temps. Peut-être le moment où la néophénoménologie s'approche le mieux de cette explosion qui ridiculise les cohérences est celui où Heidegger dit : « Das ontologisch Entscheidende liegt darin, die Sprengung des Phänomens vorgängig zu verhüten, das heisst seinen positiven phänomenalen Bestand zu sichern » (Ce qui est décisif ontologiquement est d'éviter l'explosion du phénomène dans le cours du processus, c'est-à-dire d'assurer sa persistance phénoménale positive)[49]. Le phénomène doit donc être défendu contre quelque chose qui l'explose. On mesure le chemin parcouru depuis la définition initiale : « das Sich-an-ihm-selbst-zeigende » (le soi qui se montre à soi-même). Car, évidemment, c'est ce qui explose le phénomène tel qu'il est représenté, schématisé, qui est le véritable phénomène qui, s'il en est, nous ébahit et nous intéresse.

Il est étonnant qu'on traite Heidegger de néokantien, même si de Kant via Husserl, il a positivement postulé l'évidence de l'a priori, qui est d'ailleurs la source principale de cette hypothèse devenue religieuse, comme quoi la réalité serait un donné. Heidegger observe par rapport à Kant une bienveillance supérieure, il cite ce philosophe comme s'il s'agissait d'un disciple intelligent, mais limité, dont il faut, non sans la suffisance qui marque la distance, montrer les bornes. Tout autre est son rapport à Hegel. C'est un mélange d'irritation, d'occultation et d'admiration. Irritation pour souligner, assez justement, l'abus que Hegel a fait de la dialectique formelle au détriment de la phénoménologie, prise comme rationalisation de « l'intuition ». Occultation, pour la plupart des thèmes qu'il traite, en citant parfois des penseurs devenus obscurs, et en oubliant ce que disait Hegel sur les mêmes sujets, comme sur la phénoménologie elle-même.

Admiration mal dissimulée, enfin, quand il essaye de faire ce qu'a fait Hegel en construisant une totalité, entièrement pensée, se tenant en structure et en méthode, si bien qu'il repasse même par ses propres descriptifs phénoménologiques pour les confirmer et les consolider, mais à travers le tamis d'un concept introduit au cours du cheminement, et c'est là un *labeur hégélien* typique : ainsi il repasse toutes « les caractéristiques » de la « Erschlossenheit » (complétude) développée dans la

49. ibid.

partie consacrée à l'être, pour indiquer leur rapport au temps, dans la partie consacrée au temps. C'est là qu'on voit le mieux l'arbitraire de sa méthode quand, par exemple, il attribue un temps « primaire », principal, à chacun des caractères : le comprendre aurait ce temps primaire dans l'avenir, l'ambiance dans le passé, et le dépérir, dont il n'« analyse » que la curiosité, dans le présent. Je me sens tout à fait capable, à partir de ses propres présupposés, et quasiment dans son jargon, de montrer au contraire que la curiosité a son temps « primaire » dans l'avenir, ou que le comprendre n'est rien que présence. Mais je pense que ce ridicule vient finalement de Hegel, qui passe toujours en revue, pour les enrichir, les concepts passés, parce que la méthode se construit à travers les contenus, et selon le mouvement décrit dans la méthode. Ainsi, la philosophie de la nature par exemple, chez Hegel, est une reprise avec une autre peinture – mais quelle peinture ! – de la 'Logique'. Heidegger a apparemment l'ambition d'une complétude, et d'un discours lui-même « erschlossen », mais comme son discours ne se défend même pas devant un Carnap, il reste en dessous du grand modèle qu'était Hegel.

Cette admiration agacée et qui occulte suffisamment pour participer au contournement du maître inégalé se manifeste à la fin quand, en tentant de la rabaisser, c'est la conception du temps de Hegel qui est appelée à la rescousse pour clôturer 'Etre et Temps'[50]. Là, une longue citation qui commence par « Le temps apparaît ainsi comme le destin et la nécessité de l'esprit… » laisse à Hegel un mot de la fin ambigu, d'où est censée ressortir l'identité du temps et de l'esprit, que Heidegger se propose d'examiner ultérieurement, vœu pieux. Si quelque ironie était ici à propos, elle consisterait à souligner que Heidegger n'a pas eu, ni pris, le temps.

9. La néophénoménologie est un des courants de pensée du XXe siècle les plus éloignés de la téléologie moderne. Pourtant, les thématiques abordées de Husserl à Heidegger nous sont plus familières que celles de la physique quantique, par exemple, ou même que celles de la pseudo-philosophie analytique. Mais le cadre d'expression, les choix, les orientations de cette façon d'aborder le monde sont, à un point caricatural, le contraire de ceux des téléologues.

Il faut d'abord rappeler que la néophénoménologie n'est qu'une méthode et non pas une recherche de contenus. Elle compare des relations entre choses et conscience. Elle accepte et sacralise ce qui est là, fort éloignée de vouloir en sortir. De la vieille faiblesse hégélienne à glorifier le présent comme résultat, la néophénoménologie a repris la tare d'éluder le projet. En confrontant les constats, comme l'ont tenté Husserl et Heidegger à partir de la méthode proposée, on ne sort pas de l'Université, on théorise le débat pratique, au lieu de pratiquer le débat théorique. C'est en confrontant les projets qu'on se heurte à la division des humains : la société, et ses gérants, veulent ou ne veulent pas, permettent ou ne permettent pas de les réaliser. Une grande partie de la pertinence et de la dangerosité du discours de Marx vient de sa proposition d'un projet pour l'humanité. C'est dans le projet que la distance d'un point de vue, et la capacité de ce point de vue à apporter une conception nouvelle des choses et de la conscience font sens.

50. ibid.

Le choix du point de vue – l'absence de projet, l'Université comme cadre privilégié puis exclusif – est le premier carrefour qui sépare la néophénoménologie de la téléologie moderne. Certes, les autres courants de pensée dominants du XXe siècle ont également éclos et grandi dans la serre de cette école purgée de la religion déiste, mais non de l'Etat et de la marchandise. Mais aucun n'a été aussi borné à l'Université que la néophénoménologie. Le manque d'ambition dans le monde et pour le monde sont là en contraste flagrant avec l'ambition dans l'Université et pour l'Université ; et l'on pourrait d'ailleurs ironiser sur la place que prend le « monde » dans cette méthodologie, et le peu d'effectivité pour le monde dont elle s'est souciée.

Car aucun courant de pensée ne semble autant à l'abri de l'histoire de son temps. La néophénoménologie, calfeutrée dans son cocon post-hégélien, n'a jamais senti passer l'air vif de l'aliénation. Elle ne connaît, ni même ne reconnaît le débat public de l'époque, celui qui a lieu dans la rue, et qui détermine l'avenir. A l'inverse, elle n'est pas non plus apparue dans ces débats publics. Occupée à ratiociner sur ce qu'elle croit immuable, même sa « transcendance » tourne le dos à la nouveauté. La petite odeur de renfermé qui va de Marburg à Fribourg, de la réduction éidétique à la Sorge et de l'Evidenz à la 'Krisis' tient chaud à trois générations d'amphithéâtres bâillants et jargonnants.

Replacée dans le tumulte du siècle, une telle pensée, déjà épuisée, a servi de refuge et d'isolant. Dans les années de la répression de la révolution russe, la néophilosophie qui dominait alors le monde était celle des trois H, comme on disait alors – Hegel, Husserl, Heidegger : celui qu'on contourne et les deux têtes pensantes de la néophénoménologie –, mais sa contingence avec l'histoire était au mieux celle d'une diversion. Les avatars existentialistes et, plus récemment, néopsychanalystes qui se sont réclamés de ce courant de pensée renforcent cette tentative, fort inconsciente, de se distancier du débat de l'humanité sur elle-même. La neutralité de savant inconscient ne peut plus être admise, depuis, comme une innocence. Dans la mesure où il a grandement représenté l'Université, le discours de la néophénoménologie accuse cette institution, s'il en était encore besoin, d'avoir déserté la ligne de front au moment du combat des idées.

Cette divergence d'intérêts et de choix du point de vue explique le peu de pénétration des idées néophénoménologiques dans la téléologie moderne. Sans doute, certaines réflexions issues de ce vaste paquet intellectuel croisent les nôtres, et vont même parfois dans le même sens. Mais l'ensemble du discours de Husserl à Heidegger et Sartre forme une sorte de bloc hermétique où nous ne reconnaissons ni la vigueur, ni l'orientation tendue vers l'imprévu, ni l'étonnement prodigieux devant la pensée dédoublée, ni la grande clameur des carrefours de rue disputés, ni surtout l'ingéniosité orgastique du négatif qui mène aux désastres mais aussi à la profondeur périlleuse des aboutissements. La lenteur laborieuse, pénible et docte de cette vaste réformette méthodologique qui débouche sur une circularité finalement sans sève nous fait simplement observer comment naissent et se développent de tels byzantinismes, dont le seul destin semble de polluer, pendant un temps plus long qu'une vie humaine, les décisions que les humains doivent maintenant prendre.

texte de 2008

III. Pensée anglo-saxonne

1. Pragmatisme

Il faut ici intercaler une brève évocation de ce qui est parfois appelé « pensée américaine ». Un néologisme – le pragmatisme –, une unité de temps – la fin du XIXe et le début du XXe siècle –, une unité de lieu, tout au moins au départ – l'université américaine naissante –, peuvent servir de balises à cette appellation bien branlante. Mais il faut ensuite reconnaître que la pensée dite américaine tient davantage son succès du nationalisme hypocritement infiltré dans les vues d'ensemble et dans les arrière-pensées de l'autorité intellectuelle de l'époque qui va de 1900 à nos jours. La fascination ou l'obséquiosité qui s'associent à la puissance des Etats-Unis d'Amérique n'ont pas voulu admettre que cette puissance puisse n'avoir aucune « philosophie » propre. La même raison de surévaluation du pragmatisme se retrouve dans la dispersion de l'université allemande, avec l'arrivée du national-socialisme, qui a permis un essor de l'université américaine dans la seconde moitié du siècle, puis une sorte d'allégeance polie aux idées de l'hôte, par la fine fleur de cette Université en exil. Ou, plus justement : parce que l'université américaine est devenue proportionnellement aussi puissante que l'Etat qui l'abrite, la pensée dominante a commencé à surévaluer ses débuts rétrospectivement, et en particulier le « pragmatisme » et le « common sense ». L'effet du succès de cet Etat américain, parvenu dès la moitié du siècle dans une finale à deux avec la Russie, gonflée de quelques satellites, se retrouve donc avec une logique mécanique a priori dans l'évaluation de sa qualité intellectuelle. On retrouvera d'ailleurs la pensée dominante émise par l'autre finaliste, la Russie donc, dans une même surévaluation, encore plus impressionnante, puisque la pensée dominante en Russie était le métronome de la contre-révolution du siècle et se voulait un outil de propagande actif et même nécessaire. Mais l'issue du match, à la toute fin du siècle, a fait disparaître le marxisme, l'idéologie de l'Etat russe, dans cet étrange angle mort du temps que la mode, depuis un demi-siècle, réserve aux décennies – la décennie passée est toujours maudite et interdite comme d'un mauvais goût flagrant, alors qu'on ressuscite avec des ravissements attendris la décennie qui l'a précédée et qui venait de subir le même sort (pendant les années 80, alors que les années 70 étaient honnies on redécouvrait les années 60 ; pendant les années 90, se furent les années 80 qui furent honnies et les années 70 qui revinrent à la mode) –, laissant au modeste pragmatisme un triomphe, ou tout au moins une résonance, à laquelle sa pertinence et son intérêt n'ont contribué que de manière accessoire.

Quelques précédents célèbres nous racontent des amalgames similaires, en particulier celui de la pensée française du XVIIIe siècle, fort surévaluée du fait de la domination culturelle française, alors que de plus grandes idées de ce temps, de Berkeley et Hume à Vico et Kant, se sont élaborées en Angleterre, voire dans le reste de l'Europe, puis en Allemagne ; et les Lumières doivent leur rayonnement davantage à ce qu'elles éclairaient qu'à quelque puissance intérieure : la cour de France, où la pensée encyclopédiste a joué pour beaucoup le rôle d'idéologie de l'opposition et de la réforme, les cours d'Europe par mimétisme, et la révolution française où elles sont devenues l'armature fortuite du discours de la contre-révolution. La domination américaine, qui s'accélère vers 1900, ne se comporte pas sur le plan de la philosophie et de la théorie du monde d'une manière bien différente que l'Empire romain. Elle assimile, elle digère et elle propage ce qu'elle découvre en conquérant les régions de ses racines, mais ce qu'elle y ajoute en réflexion de fond est aussi atrophié dans le contenu qu'hypertrophié dans sa production et sa distribution. La « philosophie » américaine est restée un appendice

périphérique de l'Europe soumise comme la pensée de Rome avait été un long appendice de la philosophie sans guillemets de la Grèce soumise. L'intérêt de ces déformations est justement dans leurs effets : c'est parce qu'on accorde un crédit si grand aux puissants que la pensée construite qui s'élabore dans leur salon domestique participe tant à l'époque de cette puissance. Et de trouver ainsi la vérité d'une pensée dans ses effets, même déformés, est justement ce qu'on appelle le pragmatisme.

La victoire du pragmatisme américain, cependant, trouve moins son éclat dans la politique de cet Etat américain, qui a depuis longtemps perdu ligne, principe, « philosophie » et qui ne navigue plus qu'à court terme, que dans le mode de comportement qui est associé aux gestionnaires provenant de cet Etat. On a tendance à qualifier de pragmatique la façon dont les industriels, commerçants, et patrons d'entreprise américains mènent leurs affaires. Et en effet, les gestionnaires principaux de la marchandise, les capitalistes, les affairistes, les grands chefs d'entreprise ont depuis cent ans perdu toute ligne, principe, « philosophie », à part le goût dévot pour le profit, à peine tempéré par l'immonde morale middleclass, et ne naviguent plus que dans un terme si court, que c'est par cette absence de vue, semble-t-il, que le « modèle » de gestion américain s'impose aux gestionnaires qui suivaient d'autres modèles de gestion, et qui semblent effarés et désemparés par des scrupules aussi réduits. Dans son emploi dans le sens commun, le mot pragmatisme est une sorte de synonyme d'opportunisme. Cette sentence de common sense décrit assez bien, finalement, ce terme. Il est intéressant d'ailleurs que, s'il s'applique toujours aux gestionnaires américains, il est loin de se superposer avec eux : ces psychorigides ballottés de circonstances qui les dépassent en circonstances aggravantes sont nombreux à avoir des principes qui les empêchent d'être aussi opportunistes que leur pragmatisme supposé le laisserait penser ; et l'attitude opportuniste est loin d'être, dans le monde, une caractéristique réservée aux gestionnaires américains.

Mais, sans l'examiner en profondeur, reprenons cette pensée là où elle naît. Le pragmatisme est d'abord l'une des tentatives de contournement de Hegel. En tant que telle, la pensée américaine est parfaitement en accord avec la pensée de la contre-révolution russe, le marxisme : c'est de la pratique qu'il faut partir, c'est dans la pratique que se situe la vérité. La critique de Hegel, du reste, qu'elle soit celle entreprise par Marx, ou celle continuée par l'observatoire de téléologie, considère également la pratique, et son résultat, comme un point d'attaque de ce qui est là, pariant sur les projets qui restent pour contredire les constats qui triomphent : la contre-révolution française, Hegel, et tout ce qui mérite d'être conservé. La différence entre le contournement et la critique de Hegel porte justement sur ce qu'est la pratique : dans le contournement, la pratique n'est perçue que dans sa positivité, une rampe pour fuir, un témoin à charge, un élargissement de la tromperie, une conservation enveloppée dans la réforme qui est souvent cette illusion du changement qu'il y a dans le retour sur soi, et c'est pourquoi elle évite la critique ; dans la critique, la pratique est entendue comme le négatif en actes. Et dans cette acception jadis dialectique du terme, la pratique, « pragma », est téléologique.

Le contournement de Hegel a été, aux Etats-Unis aussi, une volonté de conserver la philosophie qui était morte après la disparition de la pensée universelle individuelle. Le néophilosophe qui a le premier parlé de « pragmatisme » semble avoir été Charles Sanders Peirce, qui passe encore aujourd'hui pour sa réflexion sur la langue et sur les signes pour l'un des fondateurs de la sémiotique. Pour Peirce, la réalité est ce sur quoi les chercheurs peuvent s'entendre : la réalité apparaît ainsi comme une décision cooptée, et l'Université – la communauté des chercheurs – pourrait se substituer au reste de l'humanité dans la définition de ce qu'est réalité, dans une sorte de progrès continu que les sciences alimenteraient et amélioreraient sans cesse. La communauté des chercheurs étant la détentrice de la

science, c'est donc à elle qu'appartient de définir la réalité. Il suffit, dans ce rêve candide de progrès candide, de l'accord de cette communauté, depuis hiérarchisée et postée selon des intérêts d'une mesquinerie souvent marchande, et parfois ridicule, pour proclamer, ou exclure telle ou telle partie de la réalité, va savoir ce que c'est. Si la communauté des chercheurs décide un jour que Hegel, par exemple, n'a jamais eu de réalité, eh bien, le contournement aura atteint la sienne.

Pourtant, le pragmatisme de Peirce peut être vu comme un des multiples ancêtres récents de la téléologie moderne, à travers l'idée, fort dynamique, poussant aux conclusions, que la vérité d'une chose est dans l'effet produit et non dans la chose même. C'est dans la pratique de la chose, qu'elle soit abstraite ou concrète, que se manifeste sa vérité. C'est déjà, de manière embryonnaire, l'idée de la vérification pratique, par opposition à la seule vérification théorique, comme vérité de la chose. La vérité est bien la rencontre entre une chose et son devenir, qui est devenir autre ou fin, donc toujours fin, puisque son devenir autre est aussi la fin d'une chose. Ce mouvement de la pensée, que Hegel avait justement tenté d'éclairer, est bien pris en compte dans la constitution de la vérité pragmatique. Dans cette extension et même cette variabilité du rapport entre la conscience et la chose apparaît l'idée de vérité comme résultat, qui présuppose le projet téléologique, au-delà du constat sur la réalité.

Pour Peirce, le pragmatisme (qu'il appelait pragmaticisme avec l'idée affirmée qu'un mot aussi laid serait mieux protégé contre la récupération, vaine précaution) était une méthode pour clarifier la signification des concepts : c'est dans l'effet qu'est la vérité de la chose. Cette forme embryonnaire du pragmatisme était une technique analytique, qui devait permettre de séparer, dans la philosophie, les pseudo-concepts ontologiques de ce qui a du sens, et en cela, ce pragmaticisme était aussi l'avant-coureur du positivisme logique qui a attaqué peu après, dans des termes assez semblables, la métaphysique.

Avec William James, frère de l'écrivain Henry James, le pragmatisme prend son sens large. Autour de James, un petit groupe universitaire américain s'est constitué au début du siècle pour donner à ce pragmatisme extirpé du alors très obscur Peirce une dimension morale et religieuse, qui a participé au succès du terme. Puisque *l'effet* d'une chose est *bon,* on est dans le vrai, c'est la vérité. C'est la morale dite du fait accompli. Car si le résultat est le critère de vérité d'une chose, si c'est à partir du résultat seulement que se juge ce qui est vrai, alors il n'y a pas de faux résultat, d'erreur, de fausse route possibles. Le pragmatisme, en ce sens, affirme, sans s'embarrasser de la vieille question de la cohérence entre moyens et buts, cette fin qui signifie vae victis, cette vieille maxime de l'oppression, qui confond victoire et vérité. Une telle conception de la domination abusive n'est pas née de l'émergence de la puissance des Etats-Unis d'Amérique, car elle accompagne, pour ainsi dire, toutes les pratiques de domination connues. Mais c'est à la naissance de la domination de l'Etat américain qu'elle trouve sa théorie ; et l'affirmation explicite d'un Lénine fondateur de l'Etat soviétique, à la même époque, que la fin justifie les moyens, ce que des cohortes de suivistes vont tenter d'indexer à la dialectique dont se réclamait leur maître, confirme l'orientation prise par ce rejet de la cohérence interne au profit du progrès et du résultat en ce début de siècle.

C'est en tant que critique de la philosophie idéaliste, en effet, que le pragmatisme s'est construit, contre le rationalisme qui était entre 1900 et 1910 une sous-division de l'idéalisme, et que la pseudo-dialectique léniniste s'est développée, contre la métaphysique. La preuve par le résultat, l'affirmation que le fond des choses était déterminé par l'intérêt et le désir, et non par quelque vérité intrinsèque, avait pour but de libérer des dilemmes byzantins qu'on croyait inhérents aux envolées de Hegel qu'on n'arrivait pas alors à dépasser, et souvent pas même à atteindre. Et, par ce cheminement, un William

James retrouvait Platon, en tentant d'identifier la vérité, qui est le résultat, au bien : si l'effet d'une idée, ou d'une croyance est bon, alors elle devient vraie ; ce qui d'ailleurs présuppose qu'on connaît le bien et le mal avant le vrai et le faux. Cette conception fut rapidement critiquée, notamment par Bertrand Russell, mais elle est restée assez profondément ancrée pendant le siècle, dans de larges cercles dilettantes et ignares, car elle donnait un fondement théorique à l'actionnisme, et par là au cynisme et à la mauvaise foi. Ce qui est fait est vrai, donc bien, est le discours de la domination ordinaire, celle des gestionnaires, celle des coupeurs de parole, celle de la jurisprudence, celle des arrivistes à courte vue, celle de la foule agissante des archétypes de la middleclass. Le pragmatisme, d'ailleurs, est identifié non sans raison à une pensée qui change de but et d'objectifs selon les circonstances, c'est-à-dire qui ne craint pas les contradictions pourvu qu'un profit, un bénéfice (James employait le terme métaphorique de « cash value ») soit vérifiable à l'arrivée. L'inventivité et l'absence d'honnêteté intellectuelle qui a fait son nid de l'angélisme de James et des pragmatiques qui se prétendaient philosophes vérifient aussi cette théorie dans la pratique du zigzag actionniste.

Il faut cependant reconnaître à cette « philosophie » d'avoir ouvert l'horizon, quitte à l'oublier en route. C'est d'abord un monde en constitution qui est stipulé, et donc en attente de son accomplissement, un monde projeté, qui reste à construire et à vérifier. C'est sur l'incertain avenir qu'on construit, hardiment, et non sur les âges d'or des conservatismes prudents. De même, sur la question de ce qu'est la réalité, James, qui avait déjà eu le mérite de mettre en cause cette hypothèse de travail qu'on appelle la conscience, expose la difficulté téléologique de sa conception : « Une réalité "indépendante" de la pensée humaine semble donc chose bien difficile à trouver. »[51] Entre ce pragmatisme qui doute que la réalité puisse se situer en dehors de la pensée, et par conséquent que la réalité est ce donné qu'il est devenu exclusivement dans toutes les théories et dans tout le common sense du siècle, et la téléologie moderne, la différence fondamentale est la suivante : pour la téléologie, le but est justement la réalité, c'est-à-dire la fin de la conscience, et même la fin pratique de l'esprit dont la conscience est le petit pois. Mais ce but est réalisation de la totalité, et non pas ces réalités partielles du pragmatisme, qui s'inventent rétrospectivement une cohérence en se soumettant leurs moyens indifférents : dans la téléologie, la désignation des moyens implique le but, et inversement. Il n'y a pas l'opportunité pragmatique de s'ébaubir de leur unité, une fois un résultat atteint. La fin ne résout pas une éventuelle contradiction entre les moyens et l'accomplissement ; au contraire, l'inadéquation des moyens est bien ce qui repousse l'accomplissement, le conservatisme et sa variante paradoxale, le pragmatisme, nous en font, depuis déjà un siècle, la démonstration.

2. Sens commun

1. Comme une ombre, l'idée du sens commun suit la philosophie ; et comme une tache d'huile, elle se répand, se développe et se modifie, difficile à saisir, rarement thématisée, souvent méprisée.

Le parcours peu ordinaire de ce terme provient de ce que les deux mots – sens et commun – qui le composent ont été utilisés et appliqués dans les différentes acceptions qui sont les leurs, et ce qui a donc été désigné par sens commun varie considérablement selon les sens prêtés à chacun des mots. En

51. W. James, *Le Pragmatisme*

effet, il s'agissait de cerner quelque chose qui échappe encore à la concision rigoureuse mais bornée de la langue. Les multiples acceptions différentes données à sens commun représentent le mouvement d'une pensée insaisissable qu'on essaye de confiner dans une locution, en jouant sur toutes les interprétations possibles, mais toujours insuffisantes, de cette locution dans la langue.

Le sens commun est d'abord une sorte de sixième sens qui est l'unité des cinq sens de la perception. Dans cette acception de « sens », le sens commun est ce qui permet de déterminer un objet à l'aide de plusieurs sens, par exemple la vue *et* l'odorat ; cette unité sensorielle permet justement de déterminer l'objet. C'est pourquoi, pour Aristote, le sens commun devient une sorte d'intermédiaire entre la perception et la conscience, une antichambre de la conscience qui permet de déterminer des objets : c'est grâce à la combinaison de la vue et de l'odorat que je peux déterminer la différence entre un verre d'eau et un verre de vodka.

Avec le dualisme cartésien, le sens commun mue en opinion – non détachée de la perception, et donc sommaire et fruste, parce que les sens sont sommaires et frustes ; elle est opposée au « bon sens », son équivalent spirituel dans l'âme. C'est ici que semble naître la conception du sens commun comme porteur de signification, donc basculant dans l'autre sens du mot « sens ». Cette faculté qui permettait de déterminer des objets est devenue une faculté qui émet des opinions à partir des sens. C'est là aussi que naît le mépris pour le sens commun – pensée courte, évidente, banale, vulgaire, sommaire et fruste – que l'on trouve en français et en allemand, mais pas en anglais. L'absence de connotation péjorative en anglais va faire de l'anglais la langue motrice de la défense du sens commun.

De la même manière que « sens » est passé du sens des cinq sens au sens de la signification, « commun » va osciller entre ses deux acceptions, vulgarité et évidence d'un côté, partage, mise en commun de l'autre. Ce jeu là, entre les deux sens de « commun », est d'ailleurs celui qui intéresse le plus la position téléologique : car en tant que pensée vulgaire et évidente, le sens commun se signale comme un avant-coureur d'une pensée dilettante ; et en tant que pensée commune à plusieurs, voire à tous, le sens commun est un palliatif nécessaire de la montée d'une pensée sans conscience qui inonde, disloque et sous-tend la conscience ; le sens commun est sans doute l'une des premières façons de minimiser en l'innocentant l'aliénation.

Dans le développement assez mouvementé de ce terme méconnu, c'est davantage vers Giambattista Vico, et sa conception d'une pensée du vraisemblable qui s'oppose sans la répudier à la certitude cartésienne de la science, que vers Thomas Reid, fondateur de l'école écossaise du sens commun, que va l'intérêt soulevé par une exploration de l'aliénation. Alors que Voltaire et Hegel n'ont que mépris pour cette pensée du commun, Berkeley s'en réclamait (n'a de validité que ce qui est compréhensible et compris par tous), et Kant, étirant encore le sens, l'a utilisée comme condition d'un possible de son fameux jugement esthétique, impliquant particulièrement la capacité de se mettre à la place de l'autre et faisant au passage oublier presque complètement Thomas Reid.

Mais c'est au début du XXe siècle que le sens commun refait une apparition qu'il faut ici fonder dans la montée de la pensée sans maître, dans la nécessité de nommer des phénomènes de pensée que la conscience ne contrôle pas et aussi dans la nécessité de tenir en compte la pensée des pauvres, et même la pensée pauvre. Même si le sens commun n'a connu son véritable développement théorique que dans la seconde moitié de ce siècle (avec Gadamer, Schütz, Arendt), c'est au

moment où fleurit la contre-révolution française, donc au moment de la révolution russe, que l'idée d'un sens commun hante la néo philosophie. La révolution est la mise en commun de la pensée des pauvres, et la contre-révolution est la mise en commun de la pensée pauvre.

2. En tant que sens du commun, le sens commun, depuis la révolution française, est devenu un terme très utile pour tenir en compte toute la pensée non scientifique, au sens postcartésien du terme. Il permet en effet de recouvrir toute la pensée non certaine, mais seulement vraisemblable, ou possible. Une telle pensée non certaine, en effet, est à l'origine de la très grande majorité des décisions, et des actes commis par les humains ; alors que le culte de la certitude produit certes de la précision, mais aussi un degré d'exigence qui n'est pas toujours compatible avec l'immensité du flux de pensée à utiliser ou à résoudre. Dans l'apogée, puis le déclin de la physique, se lit justement cette submersion de la science par la pensée environnante, qui montre aussi que la science n'est qu'une tendance absolutiste de la conscience avant de devenir à son tour un conservatisme et un frein à la pensée humaine. La reconnaissance et l'utilisation du sens commun sont d'abord, dans le monde convaincu de scientisme, un tampon entre la science et toute la pensée, qui permet d'annexer, aux confins marginaux de la pensée dont la science est le centre et la capitale, toutes les autres pensées, conscientes aussi, mais non scientifiques.

Mais quand on se penche sur ces provinces sauvages, et peu structurées, leur hétérogénéité frappe davantage que leur unité. Car si le sens commun regroupe toute la connaissance non scientifique, cette vision globale n'a de sens que du point de vue de la science, justement. Le vif mépris marqué par Hegel pour le sens commun signalait son peu d'exigence, et sa forme, insuffisamment réfléchie en elle-même. Mais la pensée « scientifique » de Hegel s'est également vu dénier, par les spécialistes des sciences dites exactes, la qualité de science. Et, depuis Vico, on propose de faire du sens commun le fondement des sciences non exactes, des sciences de l'esprit. C'est un débat qui scinde d'ailleurs les spécialistes des sciences dites humaines : si se réclamer d'une pensée commune est une logique et une caution pour une « science » non exacte, c'est aussi justement une preuve d'incertitude et par conséquent, de l'absence de ce critère fondamental de la science, l'indubitable. De cette zone grise, entre science exacte et science de l'esprit, qui inclurait, ou non, 'la Science de la logique', jusqu'au lieu commun, que raillaient Flaubert et Léon Bloy, le territoire du sens commun serait donc extrêmement vaste, mal balisé, peu connu et bien plus accidenté que la vision plane qu'on en a depuis le monticule des sciences exactes.

Traduit en divisions humaines par rapport à la connaissance, il y aurait donc dans le sens commun aussi certains spécialistes, des dilettantes, et des ignares. C'est la catégorie du dilettante qui a fait éclater le terme de sens commun. Car celui-ci n'était réservé qu'aux ignares à l'époque où les lettrés se connaissaient tous. C'est presque en prédicateur que Berkeley réclame des discours compréhensibles par les ignares, et qu'il intègre cette exigence sous le nom de sens commun. Mais cette dichotomie a explosé avec l'émergence du dilettantisme, et particulièrement de ce dilettantisme qui va devenir le milieu intellectuel de la middleclass d'aujourd'hui. Dans cette différenciation entre l'ignare, le dilettante et le spécialiste, il y a une mise en contradiction du terme « commun ». Il y a à la fois la volonté de transcender les limites de la connaissance, et l'affirmation des particularités contradictoires des niveaux de connaissance atteints. Le sens commun devient donc un terme mouvant, et qui mériterait d'être scindé.

Dans la communication aujourd'hui, le sens commun – dans la mesure où ce terme a encore un emploi possible – est la pensée dilettante. C'est elle qui coordonne la pensée spécialiste et la pensée ignare. Elle prescrit ses orientations aux spécialistes, et elle installe, comme des têtes de ponts, ses principes et ses croyances, dans la pensée ignare. Dans cette division des humains, une pensée dilettante est donc la pensée qui structure le sens commun. Mais il faut aussitôt soutenir que la pensée dilettante est elle-même fondamentalement divisée entre une pensée de conservation du régime en place, conscientocentrique, qui donne sa priorité à la médiatisation entre spécialistes et ignares, et la critique de cette idéologie dominante, la pensée dilettante qui dissout ou explose les certitudes de ce sens commun convenu. La critique du sens commun dominant, dans la pensée dilettante, est celle de la certitude et de la satisfaction, de la connaissance comme conservation. Cette critique est une sorte de sens commun négatif.

De même qu'on doit distinguer à l'intérieur du sens commun selon les intérêts qui s'y opposent, on doit aussi y établir les différences et même les contradictions entre différentes intensités de conscience, si on peut dire. Car le sens commun va toujours de la pensée non encore formée, qu'on appelle la perception, à une pensée très articulée, comme celle de Hegel par exemple, et inversement. Et les étapes intermédiaires de l'inconscience, à la semi-conscience et à la conscience vulgaire, sont tout aussi constituantes de la pensée dite commune. Là, bien entendu, la pensée commune est comprise comme le rapport de la conscience à l'aliénation, et ce rapport se pratique à tous les « degrés » de conscience et d'aliénation imaginables, mais avec des contenus qui peuvent être opposés.

Enfin, la question de savoir si le sens commun est lui aussi une source de connaissance excède légèrement le présent propos. Mais il est tentant d'esquisser une réponse : le sens commun semble en effet le milieu de la connaissance ; et la réserve de connaissance, qu'elle soit individuelle ou intersubjective, donc le magot commun, semble justement être l'une des fonctions du sens commun. Par ailleurs, et pour répondre plus directement à la question, la validation souveraine qu'ont les ignares sur les idées des spécialistes est sans aucun doute une donnée de connaissance indispensable fournie par le sens commun.

3. Le sens commun joue aussi des rôles plus pragmatiques, c'est d'ailleurs la raison pour laquelle ils émergent au début du XXe siècle. Les pragmatiques eux-mêmes, que ce soit Peirce ou James, se sont réclamés du sens commun. James en particulier, auteur d'un article intitulé « Pragmatism and common sense », accorde un large crédit à cette « mother-tongue of all thoughts » qu'il décrit comme une pensée originaire, agglomérée dans la nuit archétypale et formée par et tournée vers la pratique, en socle épais et peut-être un peu sous-estimé par les deux autres niveaux de pensée que seraient, selon lui, les sciences exactes et la philosophie.

Depuis Berkeley, en effet, le sens commun est appelé à la rescousse pour dénoncer et brider les envolées de la philosophie, son hermétisme et langage abscons. De garde-fou raisonnable, qui a manqué d'ailleurs de s'appliquer aux sciences exactes, un certain common sense a souvent dérivé à son tour dans une sorte de trivialisme goguenard, confondant parfois la critique du maniérisme philosophique avec le refus de la difficulté. L'exigence de simplicité a pu, avec une telle façon de

voir, être abusivement généralisée. Aussi, le sens commun a pu devenir une sorte de Sancho Panza de la philosophie, partageant finalement son ridicule en exaltant le vulgaire.

Mais la principale fonction du sens commun reste celle d'intermédiaire entre la pensée consciente empêtrée dans sa campagne de Russie et le vaste tabou de l'aliénation. Là, en tant que territoire conjoint, le sens commun a pu absorber une partie de ce monde innommable, que nous savons si peu pénétrer sans nous perdre ; et il a aussi contribué à l'occulter. Le sens commun va jouer, pendant tout le XXe siècle ce rôle d'expédient, au travers de la grande dispute des hommes, qu'il contribue à voiler.

4. Si l'intérêt du sens commun se situe donc bien au-delà de notre période de référence du début du XXe siècle, il n'est pas inintéressant, dans le renouveau de ce terme, de soupeser brièvement l'apport de G.E. Moore, auteur de 'A Defense of Common Sense', en 1925.

Moore part du sens commun comme du sens vulgaire, et il se fait fort d'en établir un point de vue qu'il serait, selon lui, absurde de mépriser. Son discours prend à partie « des philosophes », et seulement cette catégorie de personnes. Il s'agit donc ici d'un énième épisode de l'entreprise fort simple, pour ne pas dire caricaturale, de donner raison à l'évidence populaire contre la pensée théorique. Il s'agit, au nom du sens commun, et avec l'aide de quelques principes dont l'auteur le nourrit opportunément, de justifier certains points de vue de son époque, en s'appuyant sur l'accord implicite du profane. Il est à remarquer que le sens commun avait de la même façon servi de caution à Berkeley pour développer un point de vue, qui, par contre, était d'une grande originalité en son temps. Le même Berkeley est d'ailleurs l'un des rares auteurs cités par Moore, mais non pour reconnaître une démarche commune au nom du sens commun, au contraire, pour le réfuter au nom du sens commun. En devenant un référent « raisonnable » à des points de vue contradictoires, le sens commun se révèle un terme flou et vague, et il faut soupçonner que ceux qui l'utilisent dans un contours aussi malléable sont plus intéressés par le point de vue qu'ils veulent forcer que par l'idée du sens commun.

Tout le raisonnement de Moore est basé sur la réhabilitation de l'évidence. Ainsi Moore énumère comme vrais un certain nombre de truismes qui commencent par « il existe actuellement un corps humain vivant qui est *mon* corps »[52] et la courte liste qui suit correspond au présupposé matérialiste et athée : corps en trois dimensions, ayant vécu à la surface de la Terre, existence d'autres choses, d'autres corps et d'autres personnes, antériorité de la Terre à l'homme, mortalité des individus, différence entre faits physiques et faits spirituels, différence entre choses imaginées et choses réelles, existence de rêves et de sentiments ; et que la plupart des humains ont connu des relations similaires avec soi et leur corps, que ceux décrits dans la liste des truismes. Moore affirme qu'il sait, avec certitude – et la certitude est soulignée et affirmée avec force –, que tous ces truismes sont la vérité, et qu'ils sont vérité absolue.

La démonstration subséquente répond à quelques objections imaginées, émanant de philosophes en général. Moore essaye essentiellement d'épingler les contradictions, qui sont plutôt les imprudences de ces « philosophes » en général, par exemple le fait de dire « nous » pour un « philosophe » qui voudrait

52. G. E. Moore, *A Defense of Common Sense*

douter par ailleurs qu'il puisse y avoir un autre comme le stipule le truisme de Moore ; en général la critique semble d'ailleurs orientée contre le solipsisme, même si elle est plutôt posée comme une réfutation plus globale de l'idéalisme. Au-delà de la partie où il est seulement brièvement affirmé que l'auteur ne croit pas en Dieu et en la continuation de la conscience après la mort, les parties finales de cette courte 'Defense' tentent bien d'entrer dans l'analyse de la sensation des choses ; mais elles échouent de l'avis de l'auteur même à établir cette certitude pourtant affirmée. De sorte que la défense du sens commun consiste à poser qu'une connaissance, c'est-à-dire une vérité dans la mesure où il s'agit d'une connaissance vraie, pourrait être certaine sans qu'on sache démontrer comment ou pourquoi. « We are all, I think, in this strange position that we do *know* many things, with regard to which we *know* further that we must have had evidence for them, and yet we do not know *how* we know them, i.e. we do not know what the evidence was. »[53]

La vérité absolue que Moore défend sous l'ombrelle du sens commun, et même du sens « ordinaire », n'est au fond que celle qui provient de la croyance. Ce sens commun-là, qui tient pour matière ou pour extériorité ce que « l'évidence » lui indique pour telle, et qui avoue lui-même n'arriver plus à remonter le fil trop embrouillé qui conduit à l'origine de tels truismes, est le gros bon sens, le sens populaire, le mauvais sens commun, celui méprisé par Voltaire et Hegel, et qu'il est significatif de voir ressuscité au début du XXe siècle. Les croyances que justifie Moore sont des hypostases, mais Moore n'arrive simplement pas à remonter les complexes et multiples médiations qui en ont fait des « certitudes » pour les pauvres et les Moore. Tous ces « philosophes » dont Moore se défie avec tant d'assurance trempée abondamment dans un brin de cette logique formelle qui prenait son envol sur les appuis de la trivialité cherchaient au contraire, pour peu qu'ils ne soient pas qu'une imprécation abstraite, chacun à sa manière, à remonter et à démêler cette médiation que Moore nous laisse nouée et opaque, comme si sa constitution était parfaitement neutre et qu'il s'agissait d'en accepter le résultat implicite quel que soit le moyen qui y conduit. Par ce mépris du moyen, Moore rejoint les pragmatistes. Et par son appui au sens commun populaire contre les « philosophes », il représente la forme pauvre de la pensée spécialisée du siècle, qui prétend non seulement dénoncer les excès de la spéculation, mais la dépasser par des Evidenz, des opérations de logique formelle, de croyance laïque, de matérialisme populo.

Cette façon de contourner Hegel, par l'évidence et la logique issue de l'art du calcul, n'est nulle part plus grossièrement attestée. Et ramenée à un argument aussi douteux, aussi positif et aussi propagandiste, toute la richesse du sens commun est niée et occultée. Que Moore, qui a été peu applaudi et soutenu pour cet effort, n'ait été nulle part véritablement critiqué – on ne comptera pas la réflexion de Wittgenstein, contestant que Moore connaisse ce dont il a la conviction, pour une critique – témoigne que la crainte de la dispute n'a pas seulement gangrené les sciences exactes.

texte de 2008

53. ibid.

IV. La pseudo-philosophie analytique

1. La pensée commune, celle du genre, pratique sans restriction ce que les individus parviennent parfois à identifier comme de l'aliénation. Le XXe siècle n'a rien de plus impressionnant que ces masses de pensée qui se déplacent à si grande vitesse et avec une telle profondeur que les modifications les plus radicales de ce mouvement nous paraissent de telles évidences que nous sommes dans l'impossibilité même de les détecter. Un des courants de pensée consciente les plus forts de cette période a subi ainsi une transformation de son sens qui en dit bien plus long sur l'aliénation que sur tout le contenu de ce courant de pensée.

La logique positiviste apparaissait, dans le premier tiers du siècle, comme un fer de lance de la nouveauté, s'enfonçant en vrille dans les gras replis d'une métaphysique stagnante et indécise, ampoulée et aveugle à la nouveauté du monde que l'activité humaine mettait à jour dans la percée triomphale des sciences positives ; alors qu'aujourd'hui cette même pensée semble avoir été une arrière-garde raide et bornée, se jetant dans la bataille avec le désespoir sans lucidité de l'effondrement par insuffisance de son empire, celui de la raison, de la rationalité, celui du monde mécanique qui commençait à être mis en doute dans la physique même, pour l'emporter tout de même, par l'intransigeance dogmatique de ces épurateurs forcenés du détail qu'ont été les maîtres d'école du siècle, et l'insensibilité stérile teintée d'enthousiasme pommadé qui a fait si bien haïr et mépriser les militants et les bureaucrates.

Ce courant de pensée, cependant, manifeste aussi une modernité que ses théoriciens auraient probablement tenté de désavouer, si elle leur avait été opposée. Il s'agit d'une forme embryonnaire du dilettantisme. Le positivisme logique ou philosophie analytique est un observatoire installé à un croisement, entre les mathématiques et la philosophie. Il a d'ailleurs été reproché en leur temps aux mathématiciens de cette mouvance informelle d'être trop peu versés en philosophie, et à ses « philosophes » d'être insuffisamment scientifiques. Et leurs visions les plus larges ont cet orgueil de la nouveauté et de la grandeur qu'ont les dilettantes qui parviennent, en mettant en puissance réciproque deux courants de pensée scindés, à ouvrir des horizons insoupçonnés ; à l'opposé, on y rencontre aussi cette modestie sincère qui paraît hypocrite tant le contraste avec la grandeur revendiquée est conscient, et qui provient de ce que ceux qui connaissent le mieux l'intersection et la mise en puissance des disciplines instituées se savent limités dans les voies qui se croisent là. Comme on glisse facilement dans une spécialité, il faut, à un moment, s'interdire d'y progresser. C'est une position de principe qui ruine beaucoup de possible, mais qui permet un possible plus grand. De la modestie face au possible ruiné, on est ainsi revenu à l'orgueil éclatant de l'avoir voulu, et à de nouveaux horizons, incomparables.

La logique positiviste rejoint le pragmatisme et le common sense par le principe de l'utilitarisme. Ce qui est utile à l'humain est bon, et ce qui est bon est vrai. Cette vision directe et simpliste est le positivisme du XXe siècle. Du point de vue de la téléologie moderne, il ne s'agit pas de nier l'utile, ni l'utilité de l'utilité. Il s'agit, comme pour le couple maudit apparence-essence, d'ailleurs mis en cause par les logiciens formels, d'atténuer la césure entre les opposés utile-superflu. Souvent, l'utile est superflu à l'humain, et de manière encore plus évidente, le superflu est utile. Le jeu, l'activité générique de l'humain, apparaît longtemps dans son inutilité, même si son essence finit par s'affir-

mer comme une utilité particulière. Il y a donc, entre utile et non-utile, une relativité à soutenir fermement et prudemment. L'utilitarisme, par contre, mérite ce rejet non sans répugnance que suscitent tous les dogmes si laborieux, si peu ludiques, que les gestionnaires veulent étendre de la gestion à l'activité humaine dans son ensemble.

2. Le positivisme logique vient des mathématiques. Les mathématiciens, dans ce qui apparaît rétrospectivement comme une explosion des mathématiques mais semble avoir été vécu comme une « crise », venaient de trouver des issues triomphales à leur spécialité, en particulier à travers la théorie des ensembles, et les recherches couronnées de succès des infinitistes fervents, comme Bolzano ou Cantor. Les mathématiques venaient de franchir un cap. L'assurance de soi et la satisfaction de ces spécialistes étaient à son zénith : les physiciens adoptaient les mathématiques comme langage officiel de la physique, et cette science ancestrale n'était nulle part critiquée ni pour ses présupposés rigides et absurdes, ni pour son infinitisme religieux, ni pour sa dimension fictionnelle et arbitraire pourtant manifeste. Cette « science », la plus exacte de toutes, est la moins concrète, et la plus manifestement éloignée de tout empirisme. Mais les conditions psychologiques de l'explosion des mathématiques autour de 1900 ont été la tentation logique pour transformer tout ce splendide édifice d'hypothèses en prétention à la réalité. Car s'il y a bien un extrême dont les mathématiques sont le contraire, c'est la réalité. Mais ce que ne savent pas les logiciens issus de la fascination de cette science, et que savait Hegel, c'est que la logique elle-même n'a pas de réalité ; et que l'ignorance de cet état de fait a pour conséquence que la logique, abandonnée à son propre cours, tend à l'hypostase. C'est exactement cette tragédie – l'oubli progressif du caractère hypothétique de la logique même, qui devient alors, par le cours de son propre mouvement, et conséquemment par son côté absolu et définitif, la réalité même – que nous racontent les théoriciens de la logique formelle.

Il n'y a pas eu de fondateur attitré du positivisme logique, tant la tendance qui s'est manifestée là était dans l'air, accréditée par le désarroi des « philosophes » de métier qui cherchaient une inspiration ou un souffle, et par l'impatience des spécialistes des sciences exactes, qui pensaient nécessaire de reconstruire, sur les principes de leur spécialité, une science qui serait l'état-major de toutes les autres. Mais celui qui est le plus souvent cité comme le plus ancien penseur de cette brève et profuse lignée est le mathématicien Frege. Les penseurs les plus influents de cette tendance, en effet, l'ont redécouvert et encensé tardivement. Et il indique bien comment ce sont d'abord des mathématiciens qui ne font plus de mathématiques qui ont tenté de construire là ce jusqu'au-boutisme logicien et positiviste.

La logique que proposait Frege est une logique mathématique appliquée à la pensée, et à la langue. Par la suite, la tendance qui est issue de cette démarche a tenté d'affirmer que c'était au contraire les mathématiques qui seraient un sous-ensemble de la logique. Cela peut sans doute paraître vrai pour un mathématicien, qui grossira les différences entre la logique mathématique au sens étroit, et la logique formelle qui s'est développée à partir de là. Mais ce courant de pensée a si peu compris ce qu'apportait la logique du contenu, celle de Hegel par exemple, qu'il faut reconnaître qu'elle est restée, sinon mathématique, au moins mathématicienne et qu'elle ne s'est que très peu éloignée de la spécialité initiale de Frege. Pour la téléologie moderne, mathématiques, logique formelle et dialectique sont des outils logiques relativement indifférents, utilisables en certaines circonstances, sans qu'aucune de ces techniques ne couvre l'ensemble du spectre nécessaire, ne serait-ce qu'à la compréhension, c'est-à-

dire au constat. Et d'autres techniques sont utiles à la construction du projet, et à la réalisation. La logique n'est qu'un groupe d'outils parmi d'autres. Ce qui, dans la logique formelle, rejoint la logique hégélienne, c'est que les logiciens qui ont tenté de l'éclairer et de l'expliquer ont eu ce comportement typique du spécialiste, qui consiste à étendre sa spécialité bien au-delà de la sphère de sa pertinence.

Pour Frege, ce qui est connaissable se divise en trois éléments distincts : les choses, les représentations et les pensées. Les choses (Dinge) sont déjà là, le monde extérieur, en dur, n'est pas en cause, la réalité est bien un donné. Les représentations (Vorstellungen) sont les pensées individuelles, celles par lesquelles la conscience accède aux choses. Tout le mouvement de la logique formelle se situe dans le même combat de début de siècle que la phénoménologie de Husserl, qui était d'ailleurs lui aussi mathématicien et qui connaissait Frege, et c'était un combat contre le psychologisme. Selon ce psychologisme, toute connaissance provenait de l'individu : le Soleil ne dépend que de moi, si je ne suis pas là, il n'y a pas de Soleil. Tous les grands courants de pensée du début du XXe siècle – au positivisme logique et à la phénoménologie il faut ajouter le marxisme, et la psychanalyse, la relativité et la physique quantique (dont seul un courant marginal a semblé se rapprocher de ce solipsisme qui n'a pas survécu) – ont combattu avec un acharnement et une rage singulière cette hypothèse aujourd'hui disparue. Or, la réfutation du psychologisme ne s'est faite que par deux argumentations, toutes deux assez peu fondées : l'a priori kantien ou l'intuition phénoménologique, et l'affirmation sans vérification possible d'un monde extérieur à l'humanité, en dur, existant indépendamment de nous, parce qu'il existerait indépendamment de notre conscience individuelle.

A aucun moment, semble-t-il, l'hypothèse d'une pensée intermédiaire entre la conscience et ses objets n'a été examinée. Cette pensée intermédiaire qui est l'esprit, la pensée commune du genre humain, et qui se meut par un mouvement seulement exécré au lieu d'être examiné, l'aliénation, ressemble fort à celle que Berkeley a divinisée à partir de sa théorie de la vision. Au-delà de l'esprit, il n'y a rien, ni temps, ni espace, ni être, ni néant, puisque au-delà, esprit, rien, temps, espace, ne sont tous que des propositions de l'esprit. Dans toutes les théories du XXe siècle, on trouve un reflet de cette hypothèse, une façon d'évoquer l'esprit. Le positivisme logique est, depuis Frege, une volonté forcenée d'éliminer cet intermédiaire gênant. C'est un conscientocentrisme radical qui scinde l'esprit en deux, dans l'espoir d'en supprimer le problème : d'une part en tentant de gonfler la conscience de tout ce qui fait partie de l'esprit dont elle peut être augmentée, et d'autre part en l'objectivant, c'est-à-dire en dissociant le plus nettement possible ce qui n'est pas conscient, et en le transformant en donné extérieur, en choses.

Chez Frege, les choses sont donc extérieures et objectives, et elles procèdent d'un donné. La représentation, elle, est la tentative de circonscrire la conscience, une concession faite au psychologisme, mais au prix de sa limitation : c'est une partie de l'ensemble qui a pour surtitre Erkenntnis, c'est entendu, mais c'est une partie seulement, au contraire de ce qu'affirment certains psychologistes pour qui c'est tout. Tout cela reste encore assez banal. Le principal intérêt de la trinité de Frege est ce qu'il appelle « pensée » (Gedanke). La pensée serait déjà là, et elle est éternelle, inaltérable, immatérielle, indépendante des humains. Une pensée est quelque chose qui n'a pas de porteur (Träger) ou qui n'a pas besoin de porteur pour être ce qu'elle est. Une pensée est seulement à saisir. L'acte de penser, pour l'individu, est seulement l'acte de saisir cette pensée qui était déjà là. Celui qui pense ne crée pas de pensée, il s'en empare seulement. Frege distingue d'ailleurs entre affirmer

une pensée (behaupten) et se saisir d'une pensée (denken). Une pensée peut être vraie ou fausse. Seule une pensée peut être vraie ou fausse. Une représentation ne peut pas être vraie ou fausse. La pensée est le domaine de la logique, la représentation est le domaine de la psychologie.

Un exemple type de ces pensées qui sont déjà là, que nous le voulions ou non, c'est 2 + 2 = 4. C'est une pensée vraie que nous la connaissions ou non, qui a précédé l'humain et qui lui survivra. Quoi qu'on fasse, 2 + 2 sera toujours égal à 4. La téléologie moderne, bien entendu, fait l'hypothèse que 2 + 2 = 4 ne survivra pas au genre humain, et ne l'a pas non plus précédé. C'est une façon typiquement humaine de constater, qui n'a de sens que dans l'humanité, à un moment particulier de son histoire.

Sans donner le ridicule d'une démonstration de 2 + 2 = 5, il paraît ici important de montrer que cette conception est imaginable. La difficulté provient de ce que notre conception générale des choses, notre monde, est construit en partie sur l'idée que 2 + 2 = 4. Rien, cependant, n'empêche d'imaginer une autre constitution du monde, surtout dans la mesure où notre orgueil anthropocentrique nous amène à supposer que c'est le genre humain qui crée le monde, tout comme Descartes supposait que Dieu aurait pu vouloir un monde où 2 + 2 n'est pas égal à 4.

Mais comme l'imagination, là où elle s'interpole à la démonstration, a la nécessité de mépriser le ridicule du fait de son but, je propose seulement de considérer une façon de penser, qui changerait tout, où la somme prendrait en compte dans son résultat les opérations qui la constituent. Si on considère par exemple que chaque unité est une pensée, la somme de deux unités plus deux unités a pour résultat ces quatre unités plus l'opération de les additionner, qui est également une pensée, donc une unité. Ce résultat, qui ramènerait dans l'addition le vieux lieu commun comme quoi le tout est supérieur à la somme, modifierait l'énoncé du résultat et interrogerait profondément ce qu'on appelle, dans une équation, l'égalité. Je pense que ma seule formulation de cette hypothèse très connue fera trépigner ceux qui se piquent de logique formelle, mais mon propos n'est pas de convertir des curés, seulement de ramener leurs présupposés à des hypothèses, et l'imprécision dilettante de mon langage doit surtout indiquer mon détachement et mon approximation nécessaires par rapport à leurs règles sacro-saintes.

La logique hégélienne, qui ne connaît pas l'égalité formelle, avait tenté, pour sa part, de concilier le 2 + 2 = 4 et le mouvement qui modifie chaque élément dans l'opération. Si l'opération modifie bien les éléments opérés, il ne peut plus y avoir d'égalité entre ces éléments avant l'opération, et après, leur interchangeabilité devient aussi fautive que de supposer que c'est la même eau qui coule à deux moments différents sous le même pont. En dehors donc d'imaginer un monde du 2 + 2 = 5 ou 6 (et quand on tente cette spéculation, il est remarquable qu'on ne tente jamais de diminuer le résultat, en obtenant par exemple 2 + 2 = 3 ou 2), le premier point de discussion contre cette opération apparemment si indubitable est l'égalité, qui est, par l'arithmétique qui en a fait un dogme, une approximation bien plus grande encore que celle de mon langage pour traiter, légèrement, de telles hypothèses.

La logique formelle a donc eu recours à une définition de la pensée entièrement métaphysique : extérieure à l'humain, éternelle, inaltérable. L'humain ne peut que saisir ou non une pensée, mais cette pensée indépendamment de lui. Frege se garde bien d'émettre une hypothèse sur l'origine d'une telle abstraction. Par ironie, on peut d'ailleurs constater qu'une telle chose absolue et infinie ressemble fort à ce que Hegel appelait un concept, sauf que Hegel, évidemment appliqué à en saisir l'origine, la situait dans son rapport à la conscience. Mais l'intérêt d'une catégorie aussi improbable, qui prend le curieux nom de pensée, est que ce qu'elle contient devient loi, puisqu'elle est inaltérable. Voilà qui a été fort utile à toute la pensée analytique, parce que c'était là une base, bornée certes, mais sûre, et par conséquent une source d'une autorité intellectuelle dont cette pseudo-philosophie avait bien besoin. D'ailleurs, la pensée chez Frege est soumise à la binarité la plus plate : une pensée, au sens décrit, est quelque chose dont on peut dire qu'elle est soit vraie, soit fausse.

La conception de ce qui est là, invariable et sans limite, n'est pas questionnée par les logiciens positivistes. Qu'il y ait là quelque chose d'immatériel qui soit parfaitement inaltérable ne les surprend pas. Car c'est là qu'intervient leur modestie pragmatique de non-philosophes : la logique formelle n'est là que pour être appliquée, non pour être comprise ; son dépassement est une fausse question, à laquelle il serait vain de vouloir répondre. De même, pour ces logiciens, tenter de replacer cette logique dans un monde, la relativiser, découvrir par exemple ce dans quoi elle est comprise, ou ce qui la limite, *n'a pas de sens.*

C'est probablement depuis Frege que la logique ainsi, en prétendant interdire toute approche hors de son usage, en tentant ainsi de se constituer en territoire indépendant et inattaquable, a débordé de son lit. Un peu comme le journalisme est devenu l'information dominante avec la prétention au droit de prendre à partie n'importe qui, mais en prétendant simultanément que la liberté de l'information exigeait qu'on ne le prenne jamais à partie, la logique formelle est entrée dans le grand monde par l'acte même de définir sa pensée comme hors de l'espace, du temps, et de l'humain. Et depuis Frege, les logiciens formels, vulgaires techniciens de la cohérence du discours, se sont donc mêlés du discours lui-même. C'est une démarche de parvenus : en se grossissant, en prétendant, au nom de cette logique formelle, pouvoir statuer sur le discours en entier, les logiciens ont essayé d'appauvrir le discours humain de sorte à pouvoir le caser dans le carcan de leurs règles étroites. L'épuration désespérée à laquelle les plus radicaux ont dédié leurs efforts n'a pas tari le discours humain qui a depuis souverainement méprisé et débordé cette étroitesse d'esprit, cette petitesse, acquise pourtant parfois avec beaucoup d'intelligence individuelle, non sans plaisir ludique. Mais, toute proportion gardée et sans rapport direct, cette volonté de réglementation du discours, appuyé sur un dogmatisme sans recours, sur le fond abyssal de religiosité athée des dérives délirantes de la raison, préfigure les pratiques des pires dictatures idéologiques du siècle, nationale-socialiste, stalinienne, maoïste, khmère rouge, qui ont été le condensé de la répression de la révolution russe sur plus de soixante ans.

3. Frege différencie entre la signification (Bedeutung) et le sens (Sinn). La signification est l'objet dont le nom est le porteur ; et le sens est ce qui permet de connaître le critère du porteur du nom, et son rapport au nom. La réponse à la question du sens est simple : a du sens ce qui est vrai ou faux. Le sens permet de savoir comment est constituée la réalité contenue dans une proposition, si elle est vraie. Comme la réalité, le vrai est un donné, qui permet d'expliquer le sens, mais qui ne saurait être lui-même expliqué. La vérité est du domaine de la pensée, c'est-à-dire éternelle et indépendante de l'humain.

Le terme de signification a connu, jusqu'à aujourd'hui, cette prospérité que confère parfois la perplexité. De graves interrogations ont tenté de voir, pendant tout le XXe siècle, ce qu'était finalement cette « signification » : fallait-il la considérer comme une décalcomanie de l'objet, qui permet de donner un sens, ou bien participait-elle, par sa création même, à la constitution de la langue ? Est-ce qu'il s'agissait d'une propriété de la chose ou d'une propriété du mot qui désignait la chose dans la langue ? Est-ce qu'elle appartenait à l'objet ou est-ce qu'elle appartenait au sujet ? Est-ce que la signification était plus proche d'une définition ou plus proche d'un concept ? Et était-elle, elle-même, un phénomène, c'est-à-dire une entité conjointe entre une chose extérieure en dur et une approche de la conscience

aidée ou lestée de toutes les informations de la perception ? Tout cela a constitué un des inépuisables marigots issus de la logique analytique. Pour signifier la signification, il suffit peut-être de s'en remettre à ce qu'en a dit finalement Wittgenstein, quand il constata que c'était d'abord un usage. Ce résultat, qui souligne la relativité des significations selon leur emploi dans la communication, paraît bien humble, mais il remet fortement en cause la langue dictionnarisée, qui voudrait fixer chaque mot dans des définitions invariables, arc-boutée contre le flot lent et impétueux des modifications de la langue commune. Il tient aussi en compte une réflexion de la seconde moitié du siècle, comme quoi la langue n'est pas seulement un médiateur entre les choses et leurs observateurs, mais s'affirme surtout en manière d'agir, en pratique, impliquant ainsi non seulement la relativité de la signification, mais le rejet de la séparation entre le sujet et l'objet.

C'est avec Bertrand Russell que la séparation entre signification et sens apparaît véritablement. En essayant d'établir la filiation des mathématiques par la logique, Russell, appliquant la toute récente théorie des ensembles de maître Cantor, buta sur une antinomie, qui a pris son nom :

Antinomie de Russell : prenons l'ensemble A des ensembles qui ne se contiennent pas eux-mêmes ; est-ce que l'ensemble A appartient à cet ensemble ? Si oui, alors A appartient à A, mais par définition c'est impossible ; si non, A n'appartient pas à A, mais par définition A appartient à A, c'est encore impossible.

Cette antinomie est tout à fait conforme à un paradoxe de l'Antiquité. Admettons que j'affirme « je mens ». Si l'affirmation est vraie, alors j'ai dit la vérité, et donc je ne mens pas, l'affirmation est fausse. Mais si je mens en disant « je mens », alors l'affirmation signifie que je dis la vérité, ce qui est contredit par le fait que je mens en la disant.

Russell imagina donc, pour sortir de l'antinomie des classes, une théorie des types. Il s'agissait de hiérarchiser les types d'entités (classes, affirmations ou fonctions). Pour les classes, par exemple, le type de base est celui constitué d'individus, le type juste au-dessus sera celui des classes d'individus, et le type encore au-dessus sera constitué des classes de classes. La classe des classes qui ne se contient pas en tant que classe n'est ni vraie ni fausse, mais dépourvue de sens.

La construction de Russell, même si elle n'a pas forcément convaincu en tant que telle, est une structure fondamentale dans la logique analytique : sortir des contradictions en hiérarchisant arbitrairement ce dans quoi les contradictions étaient contenues s'avère un modèle pour maintenir des présupposés sans résoudre leurs contradictions, ou paradoxes, ou antinomies. Mais une telle architecture permet surtout de soumettre la vérité au sens. Ainsi, le sens d'une proposition est bien une proposition à laquelle il doit pouvoir être répondu vrai ou faux, mais il ne suffit pas qu'on puisse répondre vrai ou faux à une proposition pour qu'elle ait du sens. La théorie des types permet justement, par une structure en échelle, qui est alors intégrée à la logique comme sa colonne vertébrale, de mettre hors jeu les contradictions internes de la logique formelle. La théorie des types est la preuve que le sens ne se détermine pas par le vrai ou faux, mais que le vrai ou faux est simplement une condition de ce qui a du sens.

Dans le cheminement de cette construction, la qualification du sens apparaît comme une conséquence d'une contradiction de la logique formelle. Le principe même de la disqualification du sens a été le fondement de la logique formelle dans la pseudo-philosophie analytique. C'est par le recours à l'anathème impératif « ceci n'a pas de sens ! » que ce courant de pensée s'est rapidement attribué une sorte de censure qui a eu plusieurs conséquences.

En premier lieu, cette croyance intime de disposer de ce qui a du sens a propulsé la logique formelle au-delà de son rôle subalterne de gardien de la cohérence d'une règle. L'amplification de cette spécialité n'est donc pas seulement due au renversement qui consiste à faire de ce sous-ensemble dérivé des mathématiques un ensemble dont les mathématiques seraient un sous-ensemble ; mais les néophilosophes de la logique se sont arrogé, de la meilleure foi du monde d'ailleurs, une sorte de jugement, qui se voulait aussi impartial, inaltérable et indiscutable que la pensée chez Frege, sur toutes les autres pensées. Une telle insolence de valet, qui ressemble fort à celle d'un sous-officier déclarant universelles les règles de son régiment, ne semble possible que dans le monde où les princes sont décapités ou en fuite, et où leurs factotums, étroits gestionnaires gardant le domaine ou le régiment, ont réussi à empêcher l'assemblée générale du genre humain. Il y a, dans cette prétention à statuer sur ce qui a du sens, une discipline bornée et une intolérance finalement médiocre : cette épuration de ce qui conviendrait au genre humain a été une tentative de restauration radicale de la raison, au détriment de tout ce qui était alors en discussion, de toute cette partie de la pensée humaine qui conçoit plus de sens à modifier les règles qu'à se soumettre à celles qui sont seulement utiles dans quelque but particulier, dont *le sens* a été perdu ou oublié.

En second, c'est la vérité qui a subi là une première dégradation dont Frege, Russell, Wittgenstein ne se sont pas avisés, plus scrupuleux eux-mêmes que ce que leur théorie permettait. Dans la courte suite de cette école, ce qui est vrai et ce qui est faux est omniprésent, mais toujours parfaitement secondaire : il ne s'agit jamais pour cette théorie d'affirmer une chose vraie contre une chose fausse, mais de déterminer les conditions où une chose peut être vraie ou fausse, de statuer, par conséquent, sur le fait qu'une proposition ait du sens ou non, selon le sens donné au terme de sens dans la théorie de Frege et Russell. La vérité devient un résultat mécanique, binaire, indifférent par rapport au pouvoir bien plus grisant de qualifier ou de disqualifier les discours les plus amples et les plus fins, du présent, du passé et de l'avenir, dont les théoriciens de la logique formelle se sont sentis investis, en caporaux chicaneurs. Avec Wittgenstein et Carnap, en particulier, on verra le plaisir à disqualifier le sens prendre très largement le dessus, non sans une sorte de perversité, sur le plaisir de découvrir ou de comprendre la vérité, qui ne manque pas non plus d'une perversité, toute différente cependant.

Que le sens soit déterminé par le but, qu'il soit en quelque sorte le lien entre ce à quoi il est appliqué et sa réalisation, qu'il soit une médiation entre le constat et le projet, ou qu'il soit la ligne de crête des choix, n'a pas été en débat. Il est remarquable que du langage statique, qui serait là, immobile et simple reflet de ce qu'il exprime, le siècle de la chicane linguiste a pu déduire l'idée du langage comme action et même comme générant des significations. Ce qui est certes une glorification du langage est aussi une mise en lumière de l'aliénation, à laquelle le langage prend part aussi. Mais le même raisonnement ne s'est pas poursuivi pour le sens, qui n'a pas été considéré comme l'indicateur du but, outil du projet, et parfois prescripteur de la réalisation. Et, par conséquent, la vérité, qui est le sens du sens, la réalisation pratique, s'est perdue, enlisée dans la seule vérification théorique, dont la dimension toujours insuffisante n'est apparue que dans les raisonnements qui cherchaient à contourner les régressions à l'infini, c'est-à-dire lorsque la vérification progresse toujours sans succès à la rencontre d'une cohérence qui a déjà fui dans le préalable suivant.

Russell est celui qui a donné de l'enveloppe à la logique analytique. C'était un humaniste, homme de gauche, intellectuel qui, contrairement à la plupart des autres penseurs de la mouvance dont il a

été l'informel chef de file, connaissait les grands philosophes du passé, et les appréciait à l'exception marquée de Hegel. Son honorabilité réside cependant dans la sincérité qui lui a permis aussi d'exprimer des résultats surprenants pour lui-même, qu'il a remis en cause par la suite, et parce qu'il a su aussi fonder sur des résultats dont il pouvait affirmer que c'est seulement parce que, à ses yeux, ils avaient une plus grande probabilité en l'absence de toute certitude qu'il les adoptait. C'est ainsi, par exemple, qu'il rejette l'idéalisme, et se rallie à l'hypothèse de la réalité comme donné. De même il valide l'a priori kantien (« Emmanuel Kant est généralement considéré comme le plus grand philosophe des temps modernes ») en admirant l'affirmation, par Kant, de connaissances, non seulement analytiques, mais synthétiques a priori[54].

Un autre exemple est ici intéressant, parce que, quoique très éloigné de la position de la téléologie moderne, Russell, en conclusion de 'The Principles of Mathematics' qu'il a cosigné avec Whitehead, parvient au même résultat sur la question de l'existence. Dans cet ouvrage, tout nom désigne ce qui est nommé par le nom et tout nom a du sens ; de même, toute expression désignante est le nom de ce qu'elle désigne ; en conséquence, tout ce qui est nommé ou désigné existe, dès qu'on peut l'utiliser dans une phrase qui fait sens. Il n'est donc pas possible de nier l'existence de choses en elles-mêmes absurdes, car il faudrait alors déterminer la chose qui est absurde, et pour cela, il faudrait utiliser un nom ou une désignation. Ce type de raisonnement est assez éloigné du raisonnement téléologique sur l'existence, qui est construit sur le fait que tout est pensée, et que toute pensée existe ; mais il s'en rapproche par une exploration conséquente de la pensée. Il est aussi remarquable que, pour affaiblir son propre résultat sur l'existence (en empiriste, Russell a soutenu aussi que le critère de l'existence était l'expérience ; puis, sans tenir compte du concept d'espace-temps de la relativité, que tout ce qui existait se situait dans le temps), Russell a mis en cause sa théorie des types, notamment à travers l'argument modérateur qui stipule que ces classes ne doivent être comprises, au fond, que comme des « fictions logiques ». Il s'en faut beaucoup que les autres théoriciens de la logique analytique se soient aussi bien rappelé que tous leurs échafaudages n'étaient construits que sur des hypothèses de travail.

La nouvelle logique du début du XXe siècle se voulait une critique par amélioration de la logique formelle classique en ceci que cette logique formelle classique avait été définie autour de lois de la pensée arbitraires : l'identité (tout ce qui est, est), la contradiction (rien ne peut en même temps être et ne pas être), et le tiers exclu (chaque chose doit être, ou ne pas être) ; ce que les mathématiques modernes permettaient en particulier d'introduire dans la logique classique, qu'il ne s'agissait pas de supprimer mais d'augmenter, c'était de ne pas seulement définir, comme à travers ces règles, les sujets et les objets, mais aussi les relations. Dans la phrase « je suis dans ma chambre », les termes « je », « suis », « chambre » sont couverts par la logique classique, existent, mais la relation qu'implique « dans » ne l'est pas. C'est le champ de la relation entre les objets, ou les prédicats, qui dans la langue sont définis par les verbes, les adverbes, les prépositions, qui a été un terrain de recherche privilégié dans la tentative de formaliser la nouvelle logique. C'est également là que se situe la critique de Kant : cette relation, le « dans », pour les théoriciens de la logique, n'est pas dans la conscience, et elle n'est pas non plus une propriété des choses. Pour Russell, comme la pensée pour Frege, la relation fait partie d'un monde qui n'est pas matériel, et qui n'est pas non plus spirituel. Ce no man's land, ce tiers monde, ni matière ni pensée, est le territoire même de cette

54. B. Russell, *Probleme der Philosophie*

logique mythique, d'airain, invariable et indiscutable, qui va permettre à ces théoriciens de prétendre statuer sur ce qui a du sens ou non.

Russell a voulu définir plus précisément que Frege ce qu'il appelait la vérité. Il affirme que la vérité logique va au-delà de la cohérence d'un système de règles, ce qui est nécessaire pour que cette logique puisse outrepasser son rôle de police de la phrase. En effet, la cohérence présuppose la vérité : les règles de la logique participent à déterminer la vérité, mais elles-mêmes ne peuvent pas être vérifiées selon une cohérence. Il y a donc des règles premières, invérifiables elles-mêmes, imposées par l'évidence et l'a priori. La vérité n'est pas seulement dans les règles, mais elle doit aussi se vérifier dans les faits, dans les événements. Opinion, jugement, croyance sont des rapports entre une conscience et des faits. Dans ces actes, la conscience est indispensable, selon Russell. Elle associe des objets à travers la relation (qui peut être opinion, jugement, croyance). On a par exemple « Othello croit que Desdémone aime Cassio », soit trois objets O, D et C, et deux relations « croit » et « aime ». Tout acte de ce type est d'ailleurs toujours l'association de quelque chose de complexe entre des objets.

Russell exige trois conditions pour la vérité : 1) qu'il puisse y avoir vérité ou fausseté – et là on est dans le territoire exclusif de la vérité théorique, puisque ce qui s'oppose à la vérité pratique n'est pas la fausseté ou le mensonge, mais le possible –, 2) qu'une opinion soit toujours la précondition d'une vérité – c'est-à-dire que la conscience est indispensable à toute vérité – et 3) que la vérité ne dépende pas seulement de l'opinion, mais d'un rapport entre les faits, indépendamment de toute conscience. Russell va ainsi tenter de démontrer que la vérité est une opinion, mais que cette opinion n'est vraie (ou fausse) que dans les faits, par exemple, que Desdémone aime véritablement Cassio, donc indépendamment de l'opinion d'Othello. Il affirme que la vérité est certes dans l'opinion, donc dans la conscience, mais indépendante d'elle. Par là, il rejoint Frege : ce sur quoi porte la vérité est toujours un état de fait, et cet état de fait est indépendant de l'opinion, même si, par rapport à Frege il concède que la vérité ne peut être que conçue dans une conscience (pour Frege, la vérité n'a pas besoin d'être conçue). La vérité inaltérable, indépendante et absolue de Frege est ici confirmée, mais une conscience est nécessaire, non pour rendre vrai ce qui est vrai, mais pour le valider, le faire savoir. Cette conception de la vérité, où la vérité doit être pensée par moi, mais ne peut être pensée par moi que si elle est dans les choses, est la conception dominante de la vérité de notre société. C'est une vérité théorique mais empiriste, dont le présupposé non critiqué et par conséquent hypostasié est que la réalité est un donné, extérieur à la pensée humaine.

L'autre grande idée de Russell est d'avoir montré la différence entre la logique et la grammaire. Le sujet logique n'est pas nécessairement identique au sujet grammatical, et il faut construire une péri-phrase pour formuler et par conséquent installer la logique dans la grammaire. Il faut extraire le sujet logique du sujet grammatical qui contient souvent un amalgame avec la réponse préalable à vrai ou faux. La formulation logique implique que le chemin de la vérification théorique, vrai ou faux, soit indiqué. Ce qui n'est pas le cas avec une phrase du genre « La licorne qui vient de traverser la pièce est animée de bons sentiments ». Il faudrait dire : il existe un x et un seul tel que ce x est une licorne (vrai ou faux), qui est animée de bons sentiments (vrai ou faux) et qui vient de traverser la pièce (vrai ou faux). Changer la phrase pour la rendre logique, et notamment pour indiquer les conditions dans lesquelles on peut indiquer la vérification du vrai ou faux, doit être ainsi mis en valeur.

Avec Frege et Russell commence la réduction de la réflexion logique à la langue. Le XXe siècle a été un siècle de fétichisation extrême de la langue, dans les milieux universitaires, fétichisation qui a largement éclaboussé les dilettantes. D'une part la langue a été extrapolée de tous les problèmes « philosophiques », et d'autre part toutes les autres formes d'expressions humaines, non linguistiques, ont été écrasées dans cette démarche où la langue joue le rôle symbolique de la conscience dans la pensée conscientocentrique dont la pseudo-philosophie analytique est une forme de dogmatisme.

4. Chez peu de penseurs il y a un contraste aussi marqué entre la période jeune et la période vieille que chez Wittgenstein. Auteur d'un petit livre avant ses trente ans, paru en 1921, le 'Tractatus logico-philosophicus', cet élève de Russell n'a fait publier la suite, une volumineuse somme de réflexions, qu'après sa mort, plus de trente plus tard. Mais toute cette partie, du vieux Wittgenstein, où il s'interroge surtout sur le langage commun, est assez en dessous du commentaire téléologique sur les idées de la première moitié du XXe siècle, et se situe d'ailleurs hors de cette période.

La chose hélas la plus importante du 'Tractatus' est l'estime dont cet ouvrage jouit aujourd'hui dans le monde, estime davantage liée à la façon dont il a traversé le siècle qu'à son contenu véritable. Hermétique et péremptoire, ce livre a été très peu critiqué. Il a bénéficié du soutien vigoureux de Russell, de l'amplification favorable du cercle de Vienne, et du mystère sur son auteur, personnage semi-public à la carrière atypique et à l'honnêteté incontestable. Il a donc été plus difficile de mettre en cause les thèses parfois obscures du petit opuscule que de les encenser. C'est probablement ce que le 'Tractatus' nous apprend surtout sur ce siècle : comment et pourquoi les réussites intellectuelles y ont été possibles. Et avec celle du 'Tractatus', il s'agit bien d'une entreprise d'autant plus typique que la bonne foi de Wittgenstein n'a pas été mise en cause par un arrivisme effréné ou par une malhonnêteté affairiste, ces petites marques de corruption n'ayant pas encore, alors, fait leur entrée massive parmi les professions spécialistes de la pensée : au contraire, tout comme Russell, Wittgenstein fit don de sa fortune, et mieux que son aîné, il a méprisé et fui les honneurs académiques. Mais avec le 'Tractatus', il s'agit ici d'un des plus éclatants abus de la cooptation. Propulsé par Russell, soutenu par Schlick et Carnap avant même qu'il ne soit discuté, le 'Tractatus' a drainé des enthousiasmes mous et des allégeances sans risques, parce que, pour des raisons fort variées, il avait des cautions solides et était entouré d'un halo mythique ; des écoles universitaires vénèrent aujourd'hui ce texte fondateur dans lequel on peut se perdre, mais duquel jamais personne ne s'est retrouvé. Ainsi, de nombreuses médiations irrationnelles ont laissé penser que ce mauvais petit livre était grand et bon.

Dans le 'Tractatus', il ne faut pas chercher des arguments, des disputes, des controverses. Ce sont avant tout des assertions, dont certaines sont devenues semi-célèbres. Ces propositions impératives, aux liens et aux fondements très insuffisants, sont aujourd'hui présentées comme des thèses. De ce fatras assertorique assez mal construit, Wittgenstein prend d'ailleurs la peine d'avertir, en introduction, qu'il n'a pas de prétention à la nouveauté, et qu'il doit l'essentiel à la filiation avec Russell et Frege, laissant entendre que ce 'Tractatus' n'a sa place que dans les débats de la spécialité naissante de la pseudo-philosophie analytique, qu'il vaut mieux effectivement connaître, en préalable. Par là, l'ambition du livre est très modeste et s'apparente à ce qu'il semble avoir été : un essai d'un étudiant attardé, moyennement dégrossi, qui dissimule une certaine médiocrité par quelques illuminations

radicales, et qui n'a pas conscience de sa propre ignorance profonde. Comment, en effet, écrire un « traité » « logico-philosophique », moins d'un siècle après la mort de Hegel, sans se prononcer sur 'la Science de la logique', qui, pour le moins, n'était pas dépassée sur les matières pressenties par un tel titre ? L'outrecuidance universitaire n'avait pas encore atteint, avec Russell, ce degré de fatuité qui permettrait d'occulter ce qui était si gênant ; par conséquent, Wittgenstein a inauguré cette outrecuidance si courante dans la seconde moitié du XXe siècle qui consiste à occulter purement et simplement ce qui vous gêne, ou bien alors il était véritablement ignorant de Hegel.

Sans discussion donc, la réalité est ici un donné, la pensée est celle, invariable et éternelle, de Frege, et la vérité, comme chez Russell, est inessentielle par rapport au sens. La recherche d'un atomisme logique est reprise de Russell, et sans doute même développée par un transfert de l'unité de base rêvée. Ce ne sont plus les choses, auxquelles correspondent les noms ou les désignations, comme chez Russell, qui constituent cette unité de base, mais les états de fait, ou événements, auxquels correspondent des propositions ; qu'on se rassure cependant : les propositions sont bien composées avec des noms, et les états de fait avec des choses ; nulle part, pourtant, le fait qu'état de fait et proposition élémentaire sont eux-mêmes divisibles et composés n'est mis en débat. Le langage, plus encore que chez Frege, est ici aussi fétichisé (« *Les frontières de mon langage* sont les frontières de mon monde », trompettera Wittgenstein[55]), et il est censé reposer sur des « propositions élémentaires », sortes d'atomes de la langue. Malheureusement, Wittgenstein ne nous donne pas d'échantillon. Pas plus qu'il ne donne d'exemple de ce qu'est un état de fait, il n'illustre ses mythiques propositions élémentaires. Tout comme dans l'atomisme physique, la partie sûre et indivisible sur laquelle tout repose, qui en logique échappe à toute vérification, est restée entièrement imaginaire, mais contrairement à l'atomisme physique, qui a longtemps pensé que l'atome pouvait être cette unité en dur, avant de nommer, pour le remplacer dans une valse de plus en plus rapide, les divisions de l'atome que la physique avait découvertes, aucune proposition n'est ici désignée comme élémentaire, pouvant servir de base de correction ; il n'y a pas la moindre tentative de transformer l'idée abstraite de « proposition élémentaire » en quelque chose de nommé, de déterminé, de vérifiable. Toutes les « conclusions » du 'Tractatus', pourtant, sont construites sur une aussi improbable hypothèse, hautement fantaisiste ou caricaturalement métaphysique, qui n'est pas même mise au conditionnel.

Le 'Tractatus logico-philosophicus' commence par un constat : le monde est l'ensemble des faits, pas des choses. Au contraire, le monde de la téléologie moderne n'est pas la totalité des faits. Le monde n'est que la représentation que nous nous faisons de la totalité, ce qui est bien différent : il y a bien des choses non faites dans le monde, c'est-à-dire dans la représentation que nous avons de la totalité. Dans la proposition que le monde serait la totalité des faits, il y a cette croyance qu'un fait pourrait exister par lui-même, en dehors d'un être humain capable de le qualifier ; et que le monde serait cet extérieur à l'humain, que l'humain s'applique à travers la connaissance, à vouloir s'approprier. Toute la prétention de la philosophie analytique est celle du matérialisme et des sciences positives qui croient traiter de la réalité, quand ils ne traitent que de sa représentation dans l'esprit, et parfois même seulement dans la conscience.

Comme tous les états de fait sont censés être indépendants, sans lien, l'idée du mouvement est entièrement absente dans la logique mécanique et vieillotte mise en branle par Wittgenstein. Une

55. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*

« théorie des images », où l'image serait en gros une médiation entre l'état de fait et la proposition, révèle surtout une consternante vétusté du concept d'image, qui est là une sorte de positive et banale photographie mentale. Cet échafaudage branlant et décharné parvient ainsi à articuler des résultats davantage construits sur des empilements de préjugés que sur quelque logique que ce soit. Le monde qui n'est pas la somme des choses, mais l'ensemble des faits, serait tout ce qui peut se produire, mais au fond, le monde serait la vie, etc. A l'issue d'un de ces coups d'éclat apparents auxquels aboutit la laborieuse ratiocination de Wittgenstein, la logique elle-même serait dépourvue de sens. Cette logique dépourvue de sens nous permet seulement, à travers ses « tautologies », c'est-à-dire les mécanismes invariables de la logique qui s'appliquent quels que soient les contenus, de nous faire comprendre les formes logiques de la langue, et par conséquent, du monde, etc. Monde, du reste, dont le *je* serait un sujet métaphysique, une frontière.

Il est oiseux de s'offusquer ou d'ironiser davantage sur ces fariboles, si complètement dépourvues de sérieux et d'humour, dont le détail du 'Tractatus' abonde, puisque, ce qui fait la divergence sans partage avec la téléologie moderne est dans les couches superposées de présupposés auxquels le jeune Wittgenstein semble avoir adhéré sans critique et même sans réflexion : positivité, réalité indépendante et donnée, pensée objective et éternelle, vérité dans les choses et subordonnée au sens. La prétention démesurée de l'auteur ignore visiblement ses propres bornes, si manifestes. Cette prétention ridicule se proclame dès l'avant-propos[56] : « Néanmoins, la *vérité* des pensées ici communiquées me semble intangible et définitive. Mon opinion est donc que j'ai, pour l'essentiel, résolu les problèmes d'une manière décisive. » Encore une fois, ce n'est pas pour rire que cette ample satisfaction est ici étalée avec une complaisance sans rapport au résultat qui ne consiste aujourd'hui, rappelons-le, que dans l'enthousiasme mou de quelques chapelles universitaires. Il n'est pas nécessaire d'épiloguer sur la conception de la *vérité* de Wittgenstein puisque la vérité est la même que celle de Russell, le vrai ou faux qui s'applique à une proposition logique, triste conception d'une vérité statique où rien ne peut changer, ou finir, vérité mécanique et binaire, aux antipodes de toute vérité pratique. L'idée pourtant évidente que les « problèmes », en particulier philosophiques, ne se résolvent pas dans les livres, n'est ici pas même envisagée. Le sérieux avec lequel Wittgenstein croyait à sa propre excellence s'est d'ailleurs manifesté pendant son retrait volontaire de toute question « philosophique » – puisqu'il en avait résolu tous les problèmes d'une manière décisive – pendant une dizaine d'années ; ensuite, apparemment, la tranquille certitude de l'excellence ne suffisait déjà plus à ce néophilosophe qui n'a jamais réussi, semble-t-il, à se moquer de sa propre posture infantile qui est la substance même de tout l'ouvrage. De même, se mettant plutôt à son niveau, ses nombreux suivistes ne se sont jamais étonnés qu'une réponse aussi intangible et définitive à toutes les questions philosophiques n'ait entraîné qu'un silence d'une dizaine d'années. Y aurait-il eu ensuite besoin de renforcer quelque chose qui était déjà intangible et définitif ? Ou bien était-ce là l'aveu de l'invalidité de la fière vérité inessentielle du 'Tractatus' ?

L'idée la plus célèbre du 'Tractatus' est celle qui fait l'objet du septième et dernier chapitre, qui tient en entier dans une seule phrase : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence », quelque peu explicitée dans l'avant-propos : « On pourrait résumer en quelque sorte tout le sens du livre en ces termes : tout ce qui proprement peut être dit peut être dit clairement, et sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence. » Pour sortir cette sentence de son énorme banalité

56. ibid.

d'instituteur, il suffit de souligner ce qu'elle contient de contraire à la téléologie moderne, qui dirait plutôt : sur ce dont on ne peut parler, il faut maintenant parler. La logique se montre chez Wittgenstein comme le carcan d'une bienséance, et sortir de ce carcan est interdit, sans pourtant qu'aucun but, qu'aucune raison conservatrice effective ne soient même proposés à ce commandement ; au contraire, le désordre de nos cris, de nos rires, de nos borborygmes, de nos gémissements, le sens de nos hurlements orgastiques et de nos phrases sans syntaxe, sans grammaire et aux vocabulaires d'interjections inventées au combat, sont toujours ce qui ouvre les débats sur l'humanité. Avec la proposition de Wittgenstein, l'irrationnel, le complexe, le confus, mais aussi le foisonnement, la truculence, la libre association d'esprit qui est la seule concession méthodologique que la société de la communication infinie a pourtant consentie à l'aliénation, la fulgurance et la hardiesse des consciences sûres de leur esprit selon les circonstances, doivent être interdites. La censure est ici appelée à taire tout ce qui n'est pas conforme aux pauvres tiges sans fleur du bouquet logique de la pseudo-philosophie analytique. Ce silence n'est pas d'abord l'exaspération maîtrisée contre les bavardages masquants de la middleclass télévisuelle d'aujourd'hui, c'est surtout la demande radicale d'un conservatisme pédant et sec, qui voudrait que la parole suive les règles dépourvues de but que l'empirisme le plus borné a cru déceler.

Le résultat le plus jouissif qu'a réussi à transmettre la pseudo-philosophie analytique est le rôle de maîtres du sens que ses adeptes se sont attribué à la suite de Russell. Et c'est bien cette prérogative – seulement parodiée, mais que les membres de cette école ont cru vraie – qui semble aussi être la position la plus forte du 'Tractatus'. La philosophie, loin d'être critiquée ou envisagée comme abolie ou dépassée, devient là bien plus qu'un appendice, un serviteur humilié de la logique formelle. « Le but de la philosophie est la clarification logique des pensées. » Ce but tombe comme une enclume de nulle part, ou remonte comme ces volets en béton à travers les fentes du plancher de la maison viennoise de la sœur de Wittgenstein pour condamner efficacement et sobrement les fenêtres, que ce joyeux néophilosophe avait conçue et construite. Si l'on veut absolument une activité qui clarifie la logique des pensées, pourquoi l'appellerait-on la philosophie ? Il n'en est rien dit. La place de la philosophie chez Wittgenstein est seulement allégoriquement intéressante, en tant que boniche de la logique de Wittgenstein, si on la décrypte comme l'expression d'une vindicte profonde contre la philosophie, ou comme l'image inconsciente de la crise de toutes les néophilosophies. Une telle dégradation – clarification logique des pensées –, assortie de la menace russellienne que hors de ce travail de plumeau logicien la philosophie n'aurait pas de sens, est un détournement insensé et infondé du terme.

Mais Wittgenstein lui-même semble s'être cru philosophe, pas tout à fait aussi modeste cependant que la place qu'il assigne aux ruines de la spécialité qu'il vient, de manière si péremptoire, d'humilier. Car en dégradant la philosophie à un rôle subalterne par rapport à la logique, il devient le dernier à dominer les deux, prétentieux démiurge et modeste néophilosophe. D'ailleurs, il prétend que son livre traite des problèmes philosophiques, et montre que leur formulation repose sur une mauvaise compréhension logique de la logique. Qu'on se rassure et qu'on s'inquiète enfin : le 'Tractatus' n'a jamais traité de « problèmes philosophiques », mais seulement des marottes d'une école de pensée néophilosophique. Et à une telle distance du sens du mot philosophie, il n'est pas nécessaire de soutenir ici en quoi la sagesse universelle pourrait être indifférente à la simplicité et à la complexité, à la clarté et à l'obscurité, à la logique et à son contraire, quel qu'il soit. Cette

obsession de la logique analytique de vouloir simplifier les énoncés paraît d'ailleurs s'être étendue, en tant qu'exigence (de la majorité des dilettantes et des ignares), à la vérité : la vérité est indifférente à la simplicité, d'autant que la simplicité est relative ; si une vérité, même formelle, est complexe, elle n'en est pas moins une vérité. La « simplification » posée en dogme méthodologique, et en particulier à travers la logique formelle, me paraît être un des legs les plus pauvres de la pensée universitaire à ces débuts de l'explosion de l'aliénation, parce que c'est une demande qui a rejoint et rénové un très vieux préjugé principiel d'ignare. Aujourd'hui, de l'école primaire à la publicité marchande, en passant par les sciences positives et l'information dominante, ce dogme reste largement indiscuté.

Il est d'ailleurs plus remarquable que remarqué que ce sont bien plus les néophilosophes et les aspirants néophilosophes que tout autre spécialiste qui, dans le siècle qui a suivi, se sont pâmés devant le 'Tractatus'. Wittgenstein en effet avait fait là œuvre de salubrité conservatrice : pour conserver une « philosophie », au moins en tant que spécialité, il fallait la rabaisser et la subordonner. Il était autrement dangereux de reconnaître sa grandeur passée dans une époque où cette grandeur n'était plus possible. En effet, cela posait plutôt des questions complexes comme qu'est-ce que l'aliénation ?, que simples comme les alternatives binaires de la logique formelle : est-ce qu'il y a donc, comme la philosophie, des capacités, des possibilités, des projets qui finissent en se perdant, contrairement à ce qu'affirme la foi positiviste du progrès ? Que perdons-nous en étant incapables de relever la logique de l'idée menée à un terme bien involontaire par Hegel ? Et quelle est cette société, ce modus vivendi entre humains, où une mutation aussi fondamentale n'est pas encore signifiée : la fin de la philosophie est-elle un échec, un aveu de non-maîtrise ? ou une victoire, un dépassement de la particularité contenue dans la conscience du philosophe ?

De Wittgenstein, les 'Recherches philosophiques' ou 'De la certitude' procurent ce plaisir dont il espérait que serait couronné le 'Tractatus'. Quoique d'un intérêt mineur, on y sympathise avec un esprit étourdissant et tourmenté, dont l'acuité fine et exigeante progresse à travers l'opacité de la langue. Mais, de son ouvrage le plus célèbre, le 'Tractatus', j'attends encore qu'on m'indique un seul point qui mérite que je recommande de s'y attarder. L'auteur semble n'avoir été qu'un de ces premiers de la classe, intelligent et exhibé par son parti en construction, où il prit d'abord le costume du militant radical puis, par l'enchaînement des circonstances, du grand prêtre mystérieux, deux personnages particulièrement bornés et conservateurs, dans la lignée du savon à rôle et du singe uste. Le 'Tractatus', petit vilain brûlot devenu œuvre de génie, rappelle, pour cette période où il a été publié, ce célèbre conte pour enfants, trop souvent utilisé pour moquer la vanité creuse : le roi est nu. Bu parce que poussé par l'autorité intellectuelle du moment, ce livre a été applaudi pour sa saveur par tous ceux qui manquent de goût, par les gens de son parti, mais surtout par tous ceux qui craignaient de passer pour des imbéciles s'ils ne l'approuvaient pas. Ce trait de pensée n'est pas typique du XXe siècle, mais de la flagornerie, et particulièrement de la flagornerie des dilettantes. Et avec le 'Tractatus', dont l'absence généralisée de critique, sauf par quelques-uns de ses meilleurs défenseurs du cercle de Vienne, est encore plus honteuse que son approbation, la flagornerie entre en grande pompe dans l'Université du XXe siècle.

5. Le cercle de Vienne a été la plus importante tentative dans la lignée du projet de Mach de former une interdisciplinarité de toutes les sciences. Dans cette démarche se rencontrent un culte jacobin de la raison, un élitisme bourgeois du savoir universitaire, le positivisme et le conscientocentrisme, en ce sens qu'il s'agissait par la croyance dans la démarche scientifique de réunir ce qui était utile et nécessaire à l'humain, mais de sorte à ce qu'un individu, une conscience, puisse en garder le contrôle. Ainsi et ainsi seulement, le cercle de Vienne et son « positivisme logique » représentent l'aspiration minimum nécessaire pour prétendre à la philosophie après Hegel, c'est-à-dire de pouvoir tirer des conséquences pratiques à partir d'une connaissance universelle que l'individu peut s'approprier. Il y avait dans cette grandeur qui se croyait d'avant-garde beaucoup de panique d'arrière-garde. Car il s'agissait, pour tout un néopatriciat scientifique, de sauver une conception et une vision du monde que la révolution russe faisait, tout autour, voler en éclats.

Le cercle de Vienne n'est pas une organisation, c'est un rapprochement informel et diffus d'universitaires qui venaient discuter une fois par semaine sur invitation, environ de 1924, quand Schlick, qui occupe la chaire des sciences inductives de Mach à l'université de Vienne, inaugure les colloques du jeudi, en passant par 1928, où le cercle de Vienne entre dans la Société Ernst Mach, à 1934 où, après la révolte ouvrière vaincue dans les rues de Vienne, la Société Ernst Mach est dissoute et les principaux animateurs du cercle de Vienne commencent à quitter la capitale autrichienne. Cette assemblée n'est pas unique ou isolée : Einstein, qui avait tenté quelques années plus tôt un regroupement similaire avec Freud, Hilbert et justement Mach, est correspondant du cercle de Vienne ; et la Berliner Gesellschaft für empirische Philosophie partageait sa revue, 'Erkenntnis', avec le cercle de Vienne.

On trouve, assez proches du centre de cette nébuleuse, quelques scientifiques de renom, en particulier les mathématiciens Hahn et Gödel, mais surtout des théoriciens qui réfléchissent sur les sciences. C'est bien à la suite de Mach une nouvelle spécialité universitaire qui se développe ici : des néospécialistes, premier rang d'observateurs des sciences, mais qui ne sont plus eux-mêmes des scientifiques pratiquants. C'est là un angle de vue nouveau que ne pouvait avoir encore le cercle d'Einstein, où seul Mach pouvait déjà revendiquer ce retrait spécialisé, les autres n'étant que des spécialistes qui réfléchissaient en dilettantes sur le rapport de leur spécialité au monde ; et après ce premier moment de la conversion des scientifiques en spécialistes des sciences, assez bref, cette capacité à observer les sciences de si près et de si loin a été perdue dans le placard à mites universitaire : même avec Popper (ou Quine), la distance avec la pratique scientifique a déjà trop grandi, comme le fera justement remarquer Neurath. Mais ni ceux qui ont développé la théorie des quanta, ni les néokantiens, ni les tenants de la néophénoménologie, ni les marxistes, ni les psychanalystes pourtant bien installés à Vienne, ne participèrent à ce cercle, la plus importante tentative de concevoir, une dernière fois en entier et en détail, c'est-à-dire dans sa totalité et dans sa somme, le monde que les hommes découvrent en le faisant.

Il y a un parallèle pathétique entre ce regroupement, qui cherche à conserver un tout, rationnel et scientifique, qui explose, avec l'Empire austro-hongrois, qui vient d'exploser. Le cercle de Vienne marque la fin de la Vienne du tournant du XXe siècle, carrefour libéral et interdisciplinaire, celle de la littérature désabusée, de l'abstraction en musique et en peinture, de la psychanalyse, d'un marxisme original, de Musil, Perutz, Schnitzler, Freud, Jung, Schönberg, Klee, Kokoschka, Mach, Hilferding, la capitale où étaient montés Lukács et les camarades de classe Wittgenstein et Hitler. A

travers son effort désespéré de rendre à la raison son trône triomphant, elle est la fin d'une époque, le dernier grand effort encyclopédique dans la tradition des Lumières, la tendance la plus radicale de la contre-révolution française qui ne se sait pas contre-révolutionnaire. C'est en tant que sommet de la croyance dans le possible de l'Université, réformée depuis cette grande bataille sociale d'il y avait déjà plus de cent ans, que le cercle de Vienne représente l'apogée, non seulement d'une façon de penser, mais même d'une façon de débattre sur le monde. Au moment où les gueux, expérimentant déjà l'après-émeute en conseils, viennent de se faire battre les armes à la main, de Petrograd jusqu'en Thuringe, en passant par Berlin, Munich et Budapest, triangle à la base duquel trône Vienne, au moment où le scandale dada s'est déjà institutionnalisé en programme surréaliste, tous les participants de ce débat sont universitaires, et les débats dans et autour du « Cercle », et dans et autour de la Société Ernst Mach, suivent des modalités aujourd'hui disparues : un véritable cercle étroit, un cercle plus large, un jour par semaine, des lectures à voix haute, une somme de correspondants qu'on rencontre occasionnellement, et toujours l'Université comme condition préalable, que ce soit du gagne-pain ou du mode de discussion ou de l'autorité du discours. Et si les principes du Cercle ont été le consensus et la complémentarité aux antipodes de toute compétition, sous prétexte qu'en suivant le même but on doit toujours pouvoir tomber d'accord, c'est la recherche du Graal commun, l'atomisme logique, dont chacun a cru pouvoir se proclamer détenteur jusqu'au démenti du voisin, qui en illustra le fond illusoire, au travers d'amères contradictions qui marquèrent l'usure du mouvement, au même moment où l'exil en éparpillait la synergie.

Eloignés du léninisme comme du nazisme, oscillant entre leur sympathie pour la révolution en cours et pour la social-démocratie encore marxiste, malgré le conservateur de droite Schlick, d'un accord commun, les principaux animateurs du Cercle, Carnap, Neurath et Hahn, en firent un lieu de débat sans politique, ce qui paraît rare à cette époque, et illusion à celle d'après. La religion déiste semble avoir été également absente de cette entreprise ; la formation et la conviction de ces penseurs doit trop à l'Aufklärung, et même la critique de Kant. Hegel, Marx, Nietzsche, comme tous les autres mouvements du début du XXe siècle, du léninisme à la psychanalyse, sont tus et ignorés.

Un premier précurseur de ce positivisme tardif, déjà bien éloigné de Comte et de son « système d'idées générales » pour « élever la politique au rang des sciences d'observation », avait été lui aussi viennois. « Brentano offre déjà d'aborder les concepts (et, au-delà, les théories) comme des fictions linguistiques dont l'intérêt essentiel est non pas de nommer quoi que ce soit mais seulement de déterminer partiellement (et provisoirement) un objet réel. »[57] En rappelant que les concepts sont des hypothèses, des « fictions », la relativité de la pensée consciente apparaît ; mais en cristallisant cette conscience hypothétique dans le langage, on tente justement de supprimer la relativité dans une hypothèse particulière : le langage lui-même, qui est bien sûr un présupposé au sens de Hegel, est une « fiction » au sens de Brentano.

Les buts du cercle de Vienne se sont affichés avec modestie. Il s'agissait seulement de construire une interdisciplinarité, ce qui n'est rien d'autre, à première vue, qu'un vague souci universitaire pour mettre sous un dénominateur commun des spécialités dont, avec effroi, on pouvait voir au début du siècle la séparation grandir. C'est donc d'abord une démarche cognitive, d'Erkenntnistheorie, limitée aux amphithéâtres, campus, et publications de spécialistes. Mais dès qu'on essaye

57. J.-M. Besnier, *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine, tome II*

de formuler une telle exigence, elle dépasse le cadre spatio-temporel de référence, l'Université, et prend position dans l'histoire de l'humanité, comme une synthèse de pensée à une époque donnée.

Il s'agit en fait de ramener toute la connaissance à une base solide et sûre, à une unité insécable, il s'agit d'un atomisme. La faiblesse véritable de l'empirisme est dans l'incapacité de remettre en cause ce présupposé, et celui, tout aussi dogmatique, qu'il y aurait quelque chose d'extérieur à l'humain. Pourtant, le positivisme de Vienne se réclame de Mach, qui avait critiqué l'absolu de l'espace avant Einstein, la chose en soi et le concept de substance, et pour qui la seule chose sûre était la sensation, ou perception, nullement la matière. Mais, dans le pragmatisme des sciences positives, si la conception de la base sûre est restée de Mach jusqu'à ses disciples autoproclamés mais dissidents qui avaient fondé le Cercle, celle de l'extériorité a paru implicite, ce qui semble au moins en retrait de Mach, auquel la 'Conception scientifique du monde', le texte programmatique du cercle de Vienne, reprocha même d'avoir critiqué l'atomisme.

La téléologie moderne, qu'il s'agit ici de confronter à son passé récent, se situe bien dans la lignée de la voix royale de la philosophie, de Parménide à Hegel, parce que cette ontologie dialectique a abouti à la conscience de l'aliénation. Mais à côté de cette grande allée centrale, où essence et apparence se contredisent, et où la synthèse dépasse et supprime la contradiction entre la thèse et l'antithèse, nous empruntons volontiers la contre-allée de l'empirisme, parce qu'elle défie la systématisation et ne se paye pas d'envolées de pensées. L'empirisme est parvenu à la mise en cause de la religion bien plus directement que la dialectique, parce que son commencement est dans le ici et maintenant, l'une des conceptions d'abord la plus évidente, et ensuite, quand on y pense, la plus difficile à penser.

De l'empirisme d'après Hume, pour ce qui concerne la recherche de la vérité comme préalable à sa réalisation, la téléologie moderne retient d'abord l'idée d'expérience pratique comme fondement. C'est par la trace des faits que nous pouvons projeter et construire ce qui est à faire ; et c'est dans l'observation des faits que nous découvrons que la totalité est une catégorie en rupture et en changement, dont le négatif signale et introduit la nouveauté. L'observation est bien le préalable, pas seulement aux déductions et aux spéculations, qui sont les patins avec lesquels on fait les premiers pas dans la traversée de l'aliénation, mais surtout au premier constat. Dans cette lignée de pensée, l'idée d'une obligation de vérification, la méthode de l'induction dans le cadre de ses limites, et le rejet orgueilleux et principiel de l'ignorabimus participent à la fois des raccourcis et des précautions nécessaires à l'esquisse du projet de la téléologie. De plus, l'empirisme s'avère toujours un utile censeur de l'excès de spéculation et de ces dérives de la métaphysique qui, dans la dialectique même, ont si souvent réussi à justifier toutes les formes réactualisées de la religion. Enfin, tout comme avec Mach, dans l'univers intellectuel de son temps, et Neurath, comme dynamiteur des satisfactions partielles de la philosophie analytique, l'empirisme est une des ouvertures de la contingence, la ruine, façon Monsù Desiderio, de tout système, de toute prétention à l'étouffement de l'absolu. La vigoureuse remise à jour de l'empirisme, non pas sous la forme affadie et absolue sous laquelle elle est aujourd'hui inculquée aux enfants, mais dans son scintillement de poignard dans une bataille commencée par l'artillerie, participe de l'outillage mobile et léger de la téléologie moderne. Et c'est en quoi la trace du cercle de Vienne, mais aussi de toute cette mouvance qui part de Frege et Russell, reste estimable malgré la naïveté de son triomphalisme intolérant et déplacé.

Wittgenstein a été comme une grande ombre sur le Cercle. L'apparition du 'Tractatus', déjà, avait dû paraître comme une sorte de miracle à la plupart de ces scientifiques positivistes : un complet inconnu, préfacé élogieusement par le grand Russell, et cerise sur la Sacher, viennois comme eux, avait écrit ce livre abscons qui traitait de manière si ramassée de nombreuses questions dont eux-mêmes débattaient avec fièvre ! L'hermétisme du 'Tractatus' laissa perplexe au point qu'il fut décidé que l'ouvrage serait lu et discuté à voix haute dans le Cercle, ce qui dura un an. En même temps, Schlick et son mécène Waismann avaient pris contact avec le génie ténébreux auquel ils vouèrent une admiration qui n'est pas leur titre de gloire, puisque Schlick semble même avoir voulu attribuer à Wittgenstein des idées qu'il avait publiées avant d'avoir entendu parler de cette idole. Wittgenstein semble d'ailleurs n'avoir accepté des rencontres, toujours particulières, qu'en proportion à l'accord affiché des différentes individualités du Cercle, qui fut dans l'ensemble très respectueux, mais critique : de sorte qu'il vit beaucoup Schlick et Waismann, fort peu Carnap et Hahn, et pas du tout Neurath.

La critique de l'a priori kantien semblait soutenue par le 'Tractatus', de même le Cercle constata une convergence par rapport à sa propre conception d'un atomisme logique. La promesse d'une philosophie exacte, scientifique, séduisit surtout à travers l'évaluation que Wittgenstein avait fait de la logique elle-même : que la logique soit tautologique, n'ait pas de sens, répondait à la vieille lacune de l'empirisme traditionnel, qui ne savait pas expliquer la logique ou les mathématiques ; cette place de révélateur neutre que la logique se voyait attribuée était certainement la plus grande idée du 'Tractatus', mais uniquement pour ceux qui ont déjà un point de vue hypostasié de la logique formelle. D'autres points furent plus contestés : faire connaître l'indicible par ce qui est dit clairement est rejeté ; et un Neurath ne pouvait pas non plus souscrire sur le dernier verset de l'œuvre : se taire sur ce qu'on ne connaît pas signifierait en effet la validation de l'ignorabimus, ce à quoi s'opposait l'orgueil scientifique et athée.

Aussi, ces Viennois furent-ils plus critiques que leurs alliés de Cambridge et que les générations de successeurs. Carnap raconte comment Wittgenstein lui parut un illuminé : « Il nous faisait l'impression que la compréhension lui venait par inspiration divine »[58], ce qui n'était pas un compliment pour ce méticuleux logicien athée, dont Feigl raconte qu'il posa, fort logiquement, des questions à l'auteur du 'Tractatus' sur des passages peu clairs, qui ne manquent pas, et que celui-ci répondit, assez agacé : « S'il ne le sent pas, je ne peux pas l'aider. C'est qu'il n'a pas de nez. »[59] Comme Heidegger, Wittgenstein semble en effet avoir toujours refusé de confronter son œuvre ; mais Heidegger n'a jamais prétendu que sa « philosophie » devait servir à clarifier ce qui était obscur.

Enfin Neurath ne fut jamais impressionné par le 'Tractatus' ou son auteur, en qui il vit également un illuminé, mais dans le sens d'un mystique. Il interrompait les lectures de l'ouvrage, en interjetant des « M » pour métaphysique de sa voix de stentor, et lorsque les autres lui reprochèrent ces trop fréquentes alertes, pourtant dans la convention de leur débat, il proposa d'interjeter plutôt « non-M » chaque fois qu'il y aurait quelque chose de non métaphysique, car c'était tout de même beaucoup plus rare.

58. M. Geier, *Der Wiener Kreis*
59. ibid.

Le rejet de la métaphysique, en effet, a été le ralliement négatif du cercle de Vienne, si bien que cette condamnation lasse parfois, tant elle est assénée sur tous les modes. C'est le deuxième mot de la 'Conception scientifique du monde', le manifeste du Cercle. Il signifie une pensée opposée à l'empirisme, une pensée qui ne se vérifie pas. Dans le cercle de Vienne, ce rejet était devenu un critère de validation de pensées alliées ou non. Du point de vue de la téléologie, la métaphysique est aussi critiquée, mais sans doute avec moins de fureur. Elle est légitime, et parfois utile, comme extension du possible, comme hypothèse de travail, et le problème de cette « physique »-là est le même que celui de la physique reconnue par les sciences exactes : sa confusion, par hypostase, c'est-à-dire sa confusion avec la réalité. Nul doute cependant que du point de vue du cercle de Vienne, la téléologie moderne soit vue comme une métaphysique. Cependant, l'idée métaphysique par excellence n'a pas été critiquée par ces pourfendeurs de tout ce qu'il pouvait y avoir de religieux dans le glissement vers une pensée non vérifiable. C'est l'infini.

Le positivisme logique, qui est le nom de la position commune du cercle de Vienne, partage avec la pseudo-philosophie analytique ce plaisir de s'ériger en seigneur et maître du sens. Aux métaphysiciens, ainsi, on n'affirme plus que leurs assertions invérifiables sont fausses, mais on se complaît, comme des enfants qui ont trouvé une ruse, à leur demander quel sens a leur phrase, et on se réjouit d'avoir désemparé l'adversaire en attendant de pied ferme qu'il bredouille quelques nouvelles balivernes métaphysiques. Plus sérieusement, le programme même du Cercle se donne pour but une science unitaire, qui unifie toutes les sciences. Cet objectif passe par la création d'une symbolique délivrée des scories des langues historiques, car l'une des tares de la pensée métaphysique est son lien bien trop étroit à la langue, dont elle partage les amalgames – par exemple choses, qualités, relations, développements s'y trouvent tous sous une forme identique, celle du substantif, alors qu'ils ont des rôles et des fonctions très différents en logique.

La métaphysique est aussi coupable de croire que penser peut conduire à des connaissances sans matériau d'expérience, alors que l'analyse logique, l'outil universel du positivisme logique, fait l'expérience que conclure n'est jamais que passer d'une proposition à une autre. Cette critique de la surévaluation de la pensée conduit à la critique de la métaphysique cachée, celle de Kant et de l'apriorisme. Là encore, seule l'expérience permet d'établir une connaissance scientifique, et tout ce qui est jugement synthétique a priori est rejeté dans les affres de la métaphysique. Il est regrettable que ce point n'ait pas été débattu jusqu'à des conséquences plus profondes, parce qu'il aurait fallu alors opposer la conception de Mach, contraire à tout a priori, à celle de Russell, et de la pseudo-philosophie analytique, qui reconnaissait l'a priori. Il faudrait alors creuser ce qu'est l'a priori qui est en contradiction formelle avec l'empirisme, et pourquoi et où Kant avait décelé de la connaissance synthétique a priori, et comment Mach, justement, avait cru répondre à cette violente imposition d'un préalable qui échappait à la conscience. La réponse téléologique, qui renvoie à l'esprit et à l'aliénation réfute à la fois l'apriorisme et les réponses empiristes. Mais c'est là une dispute qui dépasse de beaucoup le cadre du cercle de Vienne.

Qui refuse tout a priori doit exiger une vérification, sans quoi c'est se priver de la preuve, et on tombe alors, comme dans le 'Tractatus', dans l'assertion et dans l'illumination. Comme pour la réhabilitation du descriptif comme opération initiale du constat, il faut saluer la nécessité proclamée par le cercle de Vienne de soumettre tout énoncé à une vérification, à un contrôle, seul moyen de garantir une cohérence de l'hypothèse utilisée. On pourrait déjà poser la question « contrôlable par qui ? », pour s'apercevoir que, pour le cercle de Vienne, la vérification pourra se suffire de ceux qui cooptent.

Mais la simple exigence de vérification est ici pieuse et bornée : la vérification que le cercle de Vienne a prétendue suffisante à appliquer à chaque proposition n'est qu'une vérification théorique étendue : il s'agit de vérifier une phrase, c'est-à-dire de contrôler dans le monde extérieur, dans « l'état de fait » si cette phrase, ou proposition, correspond ou

non à ce qui est dit. Et comme il ne s'agit pas d'exclure de ce qui est vérifiable, donc sensé, ce qui pourrait être vérifié au conditionnel, par exemple la température sur la face cachée de la Lune, une phrase peut déjà passer pour « vérifiée » si elle indique les conditions de sa vérification. Or la phrase ou protocole ou énoncé de base est nécessairement un axiome, un diktat, mais dans ce cas elle est contraire à la vérification ; elle indique un état de fait qui est un donné, et la vérification s'arrête donc à hauteur de cet atome invérifiable. Si ce présupposé se laissait vérifier, le présupposé de sa vérification serait à son tour soumis à vérification et deviendrait ainsi la base de la base, à son tour soumise à vérification, et ainsi de suite. Popper a montré la régression infinie de cette vérification, et l'observatoire de téléologie a montré, de même, l'hypocrisie de la vérification des informateurs, qui ne peuvent, dans le contexte d'une telle vérification théorique (ou théorique étendue, s'il ne s'agit pas seulement de vérifier les sources, mais les états de fait), aboutir qu'à des vérifications partielles, par conséquent tout à fait subjectives et dénuées de vérité, d'objectivité, et de la validité universelle dont l'éthique journalistique les drape pompeusement. On peut donc considérer le cercle de Vienne comme l'expérience tragique de la vérification théorique. Comme Neurath semble l'avoir conclu, celle-ci ne peut être que relative, c'est-à-dire dépendante d'un contexte et de conditions particulières, et comme elle s'était peu à peu cristallisée en preuve dernière du positivisme, celui-ci semble n'avoir été que la vérification pratique de l'impossibilité d'une vérification théorique prouvant plus qu'une cohérence partielle entre hypothèses reliées par des règles du jeu arbitraires.

La vérification pratique, téléologique, au contraire, ne se « contrôle » pas, elle, puisqu'une vérification pratique met fin à ce qui est vérifié, comme semble l'avoir aussi pensé Mach quand il disait : « Dans la nature, il n'y a ni causes ni effets. La nature n'est présente qu'une fois. »[60] Par ailleurs, l'exigence de vérification observable ne saurait être un garant qui mérite un label spécial, comme celui, si lourdement connoté, du terme de « science » ; proposer des hypothèses nouvelles, non immédiatement vérifiables, n'est pas en opposition avec le terme de science, qui peut donc être relégué, devant son relativisme trop manifeste, dans le tiroir à décorations. Enfin, comme Popper l'avait aussi rappelé, la plupart des découvertes scientifiques sont issues d'intuitions (plus pertinentes que celles du jeune Wittgenstein) ou de visions non observables ; la théorie de la relativité, par exemple, qui est également inobservable n'aurait, selon la logique analytique, aucun sens, et deviendrait un vulgaire énoncé métaphysique.

« Quelque chose est réel par le fait que cela puisse être inséré dans l'édifice global de l'expérience. »[61] A travers cette définition, très faible, de la réalité, la 'Conception scientifique du monde' est la mesure de la conception de la réalité en vigueur pendant ce siècle : la réalité est un donné ; la pensée doit se concentrer sur ce qui simplifie l'acquisition cognitive de ce donné, en s'appuyant toujours sur l'expérience et la vérification, tout ce qui est au-delà est privé de sens, et hors de la science, donc de la connaissance scientifique. Simplifier les choses, c'est tendre vers un langage commun, une symbolique commune, une construction commune de la compréhension et de l'ordre des choses. Le but de la philosophie est de construire l'édifice logique qui correspond à l'édifice logique du donné, et de permettre la meilleure extraction de ce donné. Pour en arriver là, il faut une théorie de la constitution des choses, ou de la constitution des concepts, pour que chaque connaissance puisse être attribuée à sa place, clairement, proprement, logiquement.

Cette théorie est ce qu'a voulu construire Carnap. Carnap ressemble fort à Wittgenstein, sauf que l'illumination est remplacée par la raison. L'inconvénient est qu'on est moins tenté par les vertiges de raccourcis saisissants, l'avantage c'est que les arguments de cette sauce assez aride sont mieux fondés. Il y a pourtant beaucoup de cette grise griserie chez Carnap qui montre mieux encore que Wittgenstein les extrêmes d'un militant fanatique du don du sens et de la modestie de la fourmi, soumise à ses propres recherches minuscules. Carnap, cependant, a tenté de construire concrètement ce dont la pseudo-philosophie analytique n'avait été que l'esquisse : une constitution logique du monde, et une syntaxe de la logique de la langue. La constitution logique du monde, en particulier,

60. J.-M. Besnier, *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine, tome II*

61. O. Neurath, *Wissenschaftliche Weltauffassung Sozialismus und Logischer Empirismus*

est une tentative d'organisation globale des concepts qui ont du sens. « L'arbre généalogique » des concepts, en quatre étages ascendants, qui fait fortement penser au modèle de la théorie des types de Russell, fait d'abord intervenir les objets autopsychiques (on voit que Carnap reste ici fidèle à Mach), puis les objets physiques, puis les objets psychiques chez les autres, puis les pensées générales. Il ne semble pas que cette tentative de rationalisation de ce qui peut être pensé ait obtenu le succès espéré dans le vaste monde.

L'aspect par lequel Carnap s'est certainement fait le mieux entendre est la critique de la métaphysique, en particulier parce que, dans cette croisade, il s'est attaqué à Heidegger. Mais l'argumentation, qui se développe longuement et sèchement à partir des présupposés de la logique formelle, culmine lorsque Carnap cite son adversaire : « Si la puissance de *l'entendement* est ainsi brisée dans le champ des questions portant sur le rien et sur l'être, c'est aussi le destin de la souveraineté de la "logique" à l'intérieur de la philosophie qui, par là même, se décide. L'idée même de la "logique" *se dissout* dans le tourbillon d'une interrogation plus originelle. » La réponse de Carnap est de poser la question : « Est-ce que la sobre science sera d'accord avec un questionnement anti-logique ? » avant de citer à nouveau Heidegger, qui aurait déjà répondu par avance en affirmant le ridicule de cette sobriété scientifique. Mais comme pour Carnap cette position de Heidegger est, sinon dans un franc délire, au moins l'insensé qui se sait mais qui s'affirme avec impudence, il ne juge sans doute pas nécessaire d'argumenter contre ce dépassement de la logique. Pour un observateur engoncé moins farouchement dans les seuls préceptes logiques positivistes, cependant, l'idée de poser un questionnement sensé au-delà de la logique résonne non seulement avec la force du bon sens, mais aussi avec la curiosité pour un dépassement du formalisme. Il y a plus de sens, apparemment, dans cette mise en cause des règles strictes et conservatrices de la science, que dans le désaccord des sobres scientifiques, qui ne tirent leur prétention au sens et au sens du sens que de leurs pairs. Et le sens téléologique, qui est justement la critique du sens logique en ce qu'il ne connaît pas de fin, est d'accord avec cette attraction du bon sens pour aller voir ce qui dépasse entendement, sobriété, et « science ». Mon but, effectivement, nécessite que je sois capable, à travers sa détermination, à travers la nouveauté qu'il me fait découvrir, de remettre en jeu les moyens que j'utilise. C'est ce que Heidegger propose, semble-t-il, sans préjuger de l'intérêt ou de la véracité de ce qu'on doit en conclure, dans la dissolution de la logique dans le tourbillon d'un questionnement plus originel.

Carnap pose aussi la question : est-ce que tant d'hommes de différents âges et de différents peuples, parmi lesquels des têtes remarquables, auteurs d'œuvres qui ont eu autant d'influence, se seraient à ce point trompés, en alignant des mots qui ne font pas sens ? Pas tout à fait, répond-il, car leur métaphysique exprime un sentiment de vie. Mais plus loin, il arrive déjà à ce résultat : « En même temps il est seulement essentiel pour notre réflexion que l'art est un moyen adéquat pour exprimer le sentiment de la vie, mais la métaphysique un moyen inadéquat. »[62] La métaphysique tenterait de nous faire croire qu'elle a un contenu métaphysique, alors qu'elle n'a aucun contenu ; et la musique, en particulier, serait la meilleure façon d'exprimer le sentiment de vie. De sorte que « Les métaphysiciens sont des musiciens dépourvus d'aptitude musicale ».[63] Devant une telle montée de bourrichon, Carnap a peut-être oublié ces hommes des différents âges et différents peuples, aux têtes remarquables, par rapport auxquels il avait pris ses précautions d'usage au départ du discours. De Platon à Heidegger, en passant

62. R. Carnap, *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*
63. ibid.

par Spinoza et Hegel, Zhuang Zhou et Nietzsche, ce n'est donc là qu'un ramassis de musiciens dépourvus d'aptitude musicale.

Avec Frege, Wittgenstein et Carnap, la logique formelle est présentée sous son aspect ascétique, inexorable, invariable. Des phrases comme « Avec les méthodes plus sévères de la nouvelle Logique, on peut entreprendre un nettoyage de fond de la science », qui abondent chez Carnap, indiquent déjà une espèce de censure de tout ce qui est exception, inspiration, intelligence de l'improvisation. L'ennui, avec la logique, c'est qu'elle n'admet pas dans le champ que les logiciens lui clôturent – et ici c'est aussi bien le monde que la langue ou la science – la liberté d'une pensée échevelée, la créativité d'un mouvement inattendu qui ne tient pas sa justification d'une règle, ou la dispute qui fait déborder les flots de pensée ; tout ce rôle de contre-allée, de trouble-fête, de remise en cause et de porteur du doute et du questionnement jusqu'à satisfaction, tout ce cœur nécessairement irrationnel du négatif que joue justement l'empirisme dans la téléologie, est repoussé hors de l'empirisme par la logique formelle et son positivisme mécanique. La nouveauté et l'inattendu, le bouleversement soudain, l'inversion du sens d'un rapport sont ainsi bannis, car la logique ne balise pas seulement ce qui est là, mais aussi ce qui vient. De pousser ce rigorisme étroit dans ses conséquences radicales est une tentation à laquelle les Wittgenstein et Carnap n'ont pas résisté, au contraire d'un Neurath, par exemple, dont le scepticisme a toujours refusé tout absolutisme, y compris celui qui se dessinait dans la nouvelle logique.

Ce qui unifie la pseudo-philosophie analytique, et qui trouve dans le cercle de Vienne et en particulier chez Carnap une expression caricaturale, est donc la mise hors jeu, la privation de sens d'un certain nombre de questions – en principe toutes celles qui ne se réduisent pas à des questions de base auxquelles la réponse est vrai ou faux et dont on peut vérifier l'état de fait. Une de ces questions, particulièrement cruciale à l'époque de la théorie des quanta, est la question : qu'est-ce que la réalité ? Le positivisme logique du cercle de Vienne confirme le verdict du tribunal Russell-Wittgenstein : cette question n'a pas de sens. Une telle position est précisément celle prise par Bohr face à cette même question de la réalité posée par Einstein : elle n'a pas de sens, ce qui en a c'est de voir comment on peut appliquer la théorie des quanta. Il est peu douteux que l'utilitarisme d'autruche de Bohr, alors, n'ait au moins utilisé comme base d'argument ou d'autojustification cette condamnation du sens par les idéologues de la pseudo-philosophie analytique, qu'il n'a pourtant pas formulée, publiquement. Dans la physique moderne, l'accord avec la position du positivisme logique a donc eu, pour l'une de ses conséquences les plus marquantes, le refus de débat, et la fuite dans l'idéologie de l'application sans théorie, face à la première grande mise en cause interne des sciences modernes. Refus de parler, silence, étouffement de la réflexion, voilà la première grande conséquence palpable de cette singulière logique, qui était trop occupée à humilier la philosophie pour signifier les résultats qui ont fait exploser l'unité de la physique.

6. Ce qui fait l'intérêt du cercle de Vienne, et où il a été beaucoup plus courageux et honnête que Heidegger, ou Wittgenstein, c'est qu'il a connu et pratiqué la dispute. Et la principale dispute du cercle de Vienne a porté sur la détermination exacte du présupposé. Il s'agissait de définir enfin clairement ce qui justifiait l'atomisme logique, d'abord, puis le positivisme logique, qui était le mot

étendard du cercle de Vienne : les phrases ou propositions élémentaires de Wittgenstein, les propositions atomiques de Russell, les protocoles de perception, les propositions d'observation, les propositions protocolaires, les propositions de base bref, l'unité primordiale présupposée sous toutes ses différentes appellations. Il faut saluer cette volonté rare de vérifier ses propres hypothèses de départ, et surtout la façon dont cette vérification a eu lieu, selon ce qu'en écrivait Neurath : « Un représentant du cercle de Vienne signalait à l'occasion que chacun d'entre nous était plus apte à remarquer des restes métaphysiques chez le voisin que chez soi-même. »[64] A chaque fois, donc, qu'une solution à cette quadrature du cercle a été présentée, elle a été rejetée par une critique argumentée et également écoutée, ce qui est donc doublement remarquable, comme le raconte le très bon récit qu'en a fait Manfred Geier. Dans le siècle qui va des conseils d'ouvriers de Russie et d'Europe centrale aux assemblées d'Argentine, il n'y a pas eu tant de débats publics qui ont eu cette intégrité, ce niveau d'exigence, et de vérité.

Le cercle de Vienne a amplifié la tendance de la pseudo-philosophie analytique à faire de la langue le centre de ce qui compte. Le « donné », qui est admis comme étant le représentant de la réalité et de l'expérience, apparaît dans la langue à travers des propositions de base auxquelles les autres se laissent ramener, par l'analyse. Dans 'la Construction logique du monde', en 1928, Carnap avait déterminé quatre étages conceptuels. Les concepts « autopsychiques », c'est-à-dire ceux qui se constituent à partir de l'expérience personnelle, étaient la base de cet échafaudage, la partie du tronc commun la plus proche des racines.

Neurath contredit vivement la validité de ces concepts à être des propositions de base. Non seulement le solipsisme même estampillé « méthodique » de Carnap lui parut une validation de l'idéalisme, mais il lui manquait l'indication qui permettait de mener une vérification sur ces concepts. En 1931 il élabora donc un « physicalisme », qui exigeait que ce qui était signifié dans la langue fût vérifiable physiquement, dans l'espace et dans le temps. Il s'agissait ici de s'appuyer sur la réalité comme donné physique, et d'affirmer que la langue ne pouvait représenter, dans ses éléments de base, que des données spatio-temporelles. Carnap, convaincu par les arguments de Neurath, se convertit au physicalisme. C'est d'ailleurs à ce moment-là que Wittgenstein, furieux, prétendit que le concept de « physicalisme » était déjà présent dans le 'Tractatus' ; comme Carnap continua d'affirmer que c'était de Neurath que lui venait cette conception, Wittgenstein rompit avec lui.

En 1932, Carnap publia un essai intitulé 'la Langue physicaliste comme langue universelle de la science', où les propositions protocolaires devenaient les propositions de base de la langue. Les prises de notes des physiciens ou des psychologues pendant une observation étaient typiquement des propositions protocolaires. Mais Neurath, saluant l'abandon du solipsisme méthodique, contredit vigoureusement la croyance selon laquelle des propositions protocolaires pouvaient constituer une base solide et sûre de la langue, et même qu'une possibilité de base solide et sûre de la langue pouvait être autre chose qu'une nouvelle position métaphysique. Neurath arguait en effet de ce que la langue change, en particulier dans le domaine scientifique, où les concepts et les approches sont sans arrêt remis en cause. Même s'il était d'accord avec la séparation des propositions en propositions protocolaires et autres propositions, pour Neurath aucune proposition n'était intouchable, toutes devaient être vérifiables. « Il n'y a pas de moyen de faire des propositions protocolaires

64. O. Neurath, *Wissenschaftliche Weltauffassung Sozialismus und Logischer Empirismus*

définitivement assurées au point d'entrée des sciences. Nous sommes comme des marins, obligés de modifier leur bateau en pleine mer, sans jamais être en mesure de le mettre en pièces sur un quai et de le reconstruire à partir des meilleurs éléments constitutifs. »[65]

C'était un abandon de l'atomisme logique, mais les conséquences d'une telle relativisation n'ont pas été tirées. Au contraire, Carnap, puis Popper, en 1934, admirent la position de Neurath, et tentèrent de la théoriser. Il n'y avait donc plus de propositions véritablement premières, et c'est seulement la convention qui permettait d'établir à quel niveau s'arrêtait – provisoirement – une vérification. Les propositions protocolaires seraient déterminées par une sorte de cooptation de scientifiques, qui les déclaraient satisfaisantes, renonçant à poursuivre une vérification qui s'annonçait infinie. Les propositions de base ne seraient cependant pas reconnues isolément, mais dans leur rapport à la théorie qui les relie, dans un souci d'encadrer et de diminuer la part de relativité que la non-vérification laissait paraître.

La même année, Schlick, insatisfait d'un tel résultat, repartit à la traque de l'unité de base d'un atomisme dont son maître Wittgenstein ne semblait pas s'être rétracté, à la suite de Neurath. Schlick comprend bien que si ce rapport entre l'Erkenntnis et la réalité est relatif et non pas absolu, s'il n'y a pas de propositions atomiques, alors c'est tout l'empirisme qui est fissuré. Il définit donc une unité de base qui ne serait pas hypothétique, mais certaine, qu'il appelle « proposition d'observation », et qui a la forme « ici, maintenant, ainsi et ainsi ». Il s'agit de constatations qui sont à cheval entre la langue et l'intuition, parfaitement immédiates. Il reconnaît aussitôt qu'on ne peut pas construire une logique sur ces propositions qui ont déjà disparu au moment même où l'on commence à construire. Mais il leur attribue la capacité à clore une vérification : « Elles sont l'accomplissement de la vérification (ou falsification), et au moment de leur apparition, elles ont déjà rempli leur devoir. Rien ne s'ajoute logiquement à elles, on ne peut pas en tirer de conclusions, elles sont une fin absolue. »[66] En entrant dans le domaine descriptif, Schlick réalise certainement une des approches les plus fines de la réalité au sens où la téléologie moderne peut la concevoir. Plus loin, il raconte ces certitudes lucioles comme la satisfaction même du savoir que procure la science, et qui ressemble très précisément à toute autre satisfaction partielle de ce monde d'insatisfaction généralisée : « Elles ne gisent aucunement au fondement de la science, mais la connaissance s'enflamme à leur contact, n'atteignant chacune qu'un seul instant et la consommant aussitôt. Et ainsi nourrie et renforcée, elle s'enflamme ensuite vers la prochaine. Ces instants de l'accomplissement et de la consomption sont l'essentiel. Et c'est véritablement cette lumière dont le philosophe questionne l'origine lorsqu'il cherche le fondement du savoir. »[67]

Il faut ici une brève analyse. Devant la ruine de l'atomisme logique, Schlick a essayé de trouver ce qui lui paraissait indestructible et fondateur, solide et sûr, ce qui avait probablement guidé sa croyance dans cet atomisme logique. Mais pour définir avec justesse cette base, en lui, il quitte la langue, qui avait été définie comme la base de la logique, et il extrapole largement au-delà de la science pour célébrer ce qu'il voit comme « la fin absolue ». Ce qu'il appelle ainsi semble être ce moment éminemment particulier, ce grand mystère, cette grande terreur de la conscience, le moment unique et

65. M. Geier, *Der Wiener Kreis*
66. ibid.
67. ibid.

inénarrable, parce que lorsqu'on le raconte, c'est déjà un autre moment. Ce vécu incorruptible, qui est dans la satisfaction et la mort, ne sert à rien quand il est au commencement – et là Schlick se trompe, parce que tout ce qui est constaté, et tout ce sur quoi les sciences sont construites n'est que la tentative de raconter, de décrire, de comprendre ces instants, et n'a de justification que venant après ; et il clôt quand il vient à la fin, exonérant d'une vérification – là aussi, il s'agit d'une erreur du point de vue téléologique, car ce moment, décrit par Schlick, n'est rien d'autre qu'une des perceptions subjectives les plus remarquables de la vérification pratique elle-même. Schlick, avec ces « constatations » et « propositions d'observation », sort du cadre du débat du cercle de Vienne, mais au nom de l'essentiel, et, du point de vue de la téléologie moderne, son extrapolation est aussi bien le constat d'échec de la pseudo-philosophie analytique que l'indication du projet téléologique.

C'est pourtant à Neurath, ce truculent géant roux, ancien révolutionnaire dans le Munich des conseils, ennemi irréductible de la métaphysique, de tout système et de tout absolu, contraint à fuir Vienne après la défaite ouvrière de 1934, que revient l'essentiel de l'hommage que mérite le cercle de Vienne. Il réaffirma que le physicalisme radical ne connaît pas de sol solide pour une certitude absolue, qu'il lui manque un critère univoque de la vérité, qu'il ne parle pas de concordance entre le savoir et la réalité, et qu'il ne reconnaît pas qu'une vraie constatation ne se laisse pas rapporter, comme l'avait écrit Schlick. L'empirisme ne se caractérise pas à travers telle ou telle expérience vécue, mais à travers son effort à construire une cohérence, élaborée sur le plus possible de propositions protocolaires, avec une marge de décision pour les valider ou non. A l'arrivée, lorsque sans s'apercevoir encore de l'énormité de la découverte et de ses conséquences, Neurath se familiarise avec l'idée de l'absence de tout atomisme, il opte pour une sorte de pragmatisme estampillé de bon sens. Au-delà du lyrisme, il ramena les « constatations » de Schlick à des positions métaphysiques, dont il réfuta « la certitude absolue ». De même ne vit-il dans la position de Popper qu'une volonté de se débarrasser de la difficulté à laquelle le positivisme logique était parvenu, un « pseudo-rationalisme ».

Mais la discussion, qui commençait seulement, s'est arrêtée là. Sans position claire, incapable de tirer nettement les conclusions de l'extrapolation de Schlick et de la lucidité de Neurath, le cercle de Vienne s'est achevé dans la désunion et la perplexité. Les suivistes du positivisme logique n'en ont retenu que le bel alignement du début, et non les haillons, les regards hagards, et les silences apathiques ou plein de profondeur d'après la bataille. Schlick a été assassiné en 1936. Neurath est mort en 1945, *en riant.*

7. Le goût de l'exclusion de ce qui n'aurait pas de sens, qui est le fil rouge de Frege à Carnap en passant par Wittgenstein, pourrait se concilier avec la conception téléologique du sens, où le sens dépend du but, puisque la plupart des questions philosophiques, qui sont principalement visées par ces intransigeants procureurs de la logique formelle, n'ont apparemment aucun but. Mais sans même entrer dans la problématique complexe mais mineure des buts cachés des problèmes posés, il ne s'agit dans l'absence de but de la philosophie que d'une absence de but dans la conscience, mais nullement dans l'esprit.

Ce qui est plus remarquable en effet dans ce que la pseudo-philosophie analytique prétend exclure avec sévérité, c'est tout ce qui n'a pas de raison, c'est tout ce qui n'est pas logique dans la conscience. Loin de ses justifications sur les exclusions – toujours très discutables, surtout devant la faillite de ces

« propositions élémentaires » qui sont leur fondement – c'est avant tout la pensée dont la construction échappe à la conscience qui est entièrement exclue, c'est-à-dire jugée privée de sens, indigne de la connaissance. En ce sens, la pseudo-philosophie analytique s'est comportée comme une sorte de comité de salut public qui tente de tracer à la serpe, non sans plaisir, ce territoire défensif qui reste à la conscience dans l'océan déchaîné de l'aliénation. Cet absolutisme de la raison ne s'est pas seulement rendu odieux au cours du siècle, mais il a aussi largement contribué à ce que l'aliénation, le riche mouvement de la pensée humaine hors des consciences, soit non seulement rejetée comme si elle n'était qu'une sorte de maladie passagère sans aucun sens, mais inconnue comme si elle n'était pas le plus large éventail de contenus qui fait que l'humanité est en couleurs et en relief, et même ignorée comme si elle n'existait pas. Il faut ici accuser toute cette école de pensée d'être l'un des piliers les plus obtus de l'obscurantisme qui a succédé à celui de la religion chrétienne, et qui, quoique se présentant comme son parfait opposé, poursuivit exactement le même but : un contrôle de l'esprit par une excommunication – creusez le mot excommunication je vous prie – de pensées.

Cette aversion conservatrice pour la dialectique ne se lit sans doute nulle part mieux que par rapport au mouvement de l'aliénation, celui qui fait qu'une chose passe dans une autre, que tout passe, même le passage, et que les formes changent, comme les règles, et même comme la logique, et même comme la dialectique, sauf dans ce que la pensée dominante d'une époque a de conservateur, qu'il s'agisse du dictionnaire qui tente de figer du sens, des axiomes, qui sont posés justement pour empêcher le changement d'avoir lieu, ou du sens commun dans ce qu'il a de lenteur, de lourdeur et d'aspiration à poser des pensées éternelles. Et de son temps, ce que ces logiciens formels qui, dès Frege, aspiraient à poser des pensées éternelles ignoraient, c'est l'expression de cette aliénation en mouvement, qui ridiculise les mathématiques et le langage, comme l'expérience dadaïste voulait en être un révélateur, où la libre association de pensées, le jeu de mots, l'absurde, introduisent justement l'irrationnel qui donne du sens, non seulement en opposition à la logique, mais dans le mépris de la logique, et dans la recherche d'une cohérence hors de la conscience. Dans cette expérience-là, et dans celle des actes négatifs dans la société, ce qui s'ouvre dans la perspective est tout le contraire de la célèbre dernière assertion du 'Tractatus', et se manifeste au contraire par un foisonnement, certes mal articulé, qui tourbillonne comme un limon à vitesse accéléré duquel nous n'arriverions même plus à arrêter l'image, tant notre fatuité conscientocentrique est ravalée, rognée et carapacée par les ennuyeux rigoristes de la phrase, du mot, du rien. Il manque, dans le positivisme logique, le négatif si corrosif du rire dont on ne meurt pas, la subversion qui, dans sa rapide traversée sans règle, rend léger ce qui est lourd, et grave ce qui est occulté.

Car, ce qu'il y a de plus saisissant dans la pseudo-philosophie analytique, cette duègne sèche et amoureuse de son sécateur, ce n'est pas qu'elle ait tenté d'imposer son dogmatisme philistin à l'époque où a eu lieu la révolution russe, ce grand brouhaha indécis et fondamentalement illogique, autant du point de vue de l'opulence dialectique que du mince pipi rationnel, mais c'est qu'elle ait survécu au moment d'histoire de son temps, auquel elle n'eut aucune part, si on excepte la brève apparition d'Otto Neurath, d'ailleurs fort marginalisé. Cette néophilosophie, qui ne semble même pas avoir intégré dans sa conscience étroite et dans ses exclusions abstraites le débat sur le monde qui avait lieu simultanément, est donc un premier contrefort de la grande clameur, et il est encore une fois construit à la manière des lames de béton destinées à arrêter la lumière dans la maison construite par Wittgenstein : de sorte à rester hermétique à cette agitation majeure de l'esprit. Depuis, c'est peut-être

ce que cette pensée du vieux monde a eu de plus impressionnant, et c'est ce qui lui a valu, je crois, un regain sous forme de réchauffement au moment de la révolution iranienne, et un nombreux suivisme universitaire : son hermétisme à l'esprit.

8. La critique de l'ignorabimus – « nous ne savons pas et ne saurons jamais » – est, en principe, l'exergue du frontispice de l'ultra-anthropocentrisme, dont la téléologie moderne est un représentant. C'est pourtant une question qui n'est pas aussi simple qu'elle ne paraît.

Sans doute, l'ignorance fataliste ne se déduit en général que de deux phénomènes possibles. Le premier est celui de la réalité d'une divinité, qui en saura toujours plus que nous, car elle nous a créés. C'est l'assertion généralement la plus courante, et la critique de l'ignorabimus est, ainsi, un refus de la résignation devant ce qui est, en particulier quand ce qui est apparaît sous une forme qui pourrait n'être qu'inventée. L'autre acception, plus récente, est celle qui contemple, avec un effroi tout aussi religieux, le vaste horizon de la nature et la petitesse grandissante, si l'on peut dire, de l'humain. Dans cette version, on rejoint ces oxymorons du sens commun, plus j'en connais moins j'en connais, puisque la connaissance d'une nature illimitée nous donne l'impression que nous, limités comme nous sommes, ne serions pas en mesure de pousser notre connaissance jusqu'aux limites de notre projection. Il y a là plus qu'un fatalisme, puisque le principe même de la connaissance, finie, ne peut aller aussi loin que l'infini de notre projection. A cette contradiction, seule la téléologie moderne semble pouvoir mettre fin, puisque la téléologie moderne ne reconnaît pas l'infini comme autre chose qu'une hypothèse de travail dépourvue de toute vérification pratique possible.

Mais la téléologie moderne rencontre d'autres difficultés face à l'ignorabimus. La première est la définition de ce qu'est la connaissance. Et si la connaissance est bien une pensée qui dépend d'un constat, alors certainement, nous ne savons pas et nous ne saurons jamais certaines choses. Ce n'est pas parce que certaines choses échappent à la pensée de l'humain, mais parce que certaines choses, dans la pensée de l'humain, ne peuvent pas constituer des connaissances. On ne peut, par exemple, constater sa propre mort ; on peut la vivre, en faire l'expérience, mais nullement le constat. Il y a donc de l'impossibilité de connaître dans certains mouvements de la pensée humaine. Est-ce qu'il s'agit d'ignorance ? Oui, si on partage toute la pensée en connaissance et ignorance ; non, si l'ignorance n'est que le connaissable non connu. Dans l'ignorabimus classique, il s'agit de ce que connaît Dieu, et de ce que l'humain ne peut pas connaître ; dans l'ignorabimus de la nature, il s'agit d'un connaissable dont le volume est trop important en rapport à notre capacité, mais qui n'en reste pas moins, théoriquement, un connaissable. La téléologie moderne affirme contre cet ignorabimus que tout ce qui est connaissable peut être connu par l'humain, avec cependant une restriction extrêmement discutable : tout ce qui est connaissable ne mérite pas d'être connu. Ce qui valide une hiérarchie préalable à la connaissance. Qu'un tel choix soit une sorte de recours à l'arbitraire signifie seulement que cette décision, ce choix, ne peut être pris que par une assemblée générale du genre humain. C'est une approbation du constat comme quoi le connaissable est supérieur à la capacité de connaître ; et c'est une décision dilettante contre l'exhaustivité des spécialistes. Il serait salutaire, pour ne pas commettre de faute dans l'établissement d'une telle hiérarchie, même provisoire, d'en faire une décision stratégique.

La non-connaissance téléologique, cependant, s'étend à une généralité qui est justement, dans toutes les théories de la connaissance, une base même de la connaissance : la réalité. La réalité, parce qu'elle est la fin d'une pensée, ne peut pas être constatée. Certes, il ne manque pas de constats sur des traces de la réalité, et même, pourrait-on dire, tout constat n'est que la trace d'un passage de la réalité. Mais la réalité elle-même, qui est fin de pensée, n'est pas connue, et n'est pas connaissable. La raison en est que la réalité, ainsi comprise, n'a pas de contenu. C'est encore une raison différente des autres impossibilités de connaître recensées : connaître quelque chose, constater quelque chose, c'est saisir son contenu. Et ce qui n'a pas de contenu ne peut être connu. Bien sûr, une forme peut être connue. Mais connaître une forme n'est pas connaître la chose qui a cette forme. Si bien que les choses formelles sont connues en tant que formes, mais pas en tant que choses ; le terme « chose » leur est conféré dans un contexte, où leur forme devient leur contenu. C'est d'ailleurs là un des grands amalgames des logiciens, une des sources importantes de l'hypostase de la logique.

Pour revenir à la réalité, il s'agit donc là d'une fin, et la fin, dans cette acception, n'a pas de contenu. Il n'y a rien à connaître dans la réalité. Il s'agit de ne pas confondre cette déduction avec le fait que la réalité permet de connaître des contenus, notamment ce qu'une réalité réalise. Mais avec ce que la réalité réalise, on revient dans le constat. Il ne s'agit plus du constat de la réalité, mais de celui de la réalisation, qui, lui, bien entendu ne saurait échapper à la connaissance humaine, tout au moins si la hiérarchie définie par l'assemblée générale décide qu'elle vaille.

texte de 2008

III – Prophylaxie mentale contre la révolution russe

I. La psychanalyse

1. Comme les familles royales où chaque rejeton crée sa propre branche, les grandes spécialités de l'autorité intellectuelle du XIXe siècle, la physique et la philosophie, ont engendré de nombreuses subdivisions autonomisées, au cours de l'inflation de spécialités du XXe siècle. Mais dans ce système initialement universitaire et validé par la cooptation, des spécialités se sont érigées en parvenues. C'est le cas de la psychanalyse, qui a installé un discours indépendant de tous les autres discours – même si ses théoriciens ont multiplié les références et les preuves de filiations à d'autres spécialités, ce qui d'ailleurs est une des caractéristiques des parvenus. Les spécialistes des autres spécialités ont été fort embarrassés par l'évaluation de la psychanalyse. Car pour la valider, il fallait la connaître, mais pour la connaître il fallait un temps considérable, qui était à confisquer à l'étude et à l'élaboration de sa propre spécialité, et de la connaissance de toutes les autres. Aussi, c'est faute d'un examen rigoureux, qui ne sera d'ailleurs pas non plus entrepris ici, et grâce à la volonté obstinée de ses fondateurs, que la psychanalyse a obtenu peu à peu la reconnaissance en tant que spécialité dans l'autorité intellectuelle. L'argumentation de Popper, qui classait la psychanalyse en dehors de la science parce qu'elle était, selon son expression, « non falsifiable », n'a pas pesé face aux multiples emprunts de spécialistes très variés dans le jargon autonome si développé de la psychanalyse, et qui a contribué à installer celle-ci en référence. Il faut dire que les futurs gérontocrates des spécialités reconnues font partie du cœur de cible des psychanalystes.

La théorie de la psychanalyse est une théorie de la première moitié du XXe siècle, uniquement. Comme la physique, elle est dans l'ambiguïté entre un discours collectif, qui évolue, et un discours dominé par une star, Freud. Car l'apport de Freud à la psychanalyse est absolument prépondérant. Il y eut ensuite quelques idées développées par quelques disciples, souvent dissidents, de ce Freud, qui est mort en 1939. Mais même ces compléments ne sont que des ajouts affaiblis au puissant tronc que le fondateur avait imposé de son vivant. Et depuis que la génération des disciples est elle aussi morte et enterrée, la psychanalyse s'est concentrée sur sa pratique, dont les tentatives de développement théoriques n'intéressent et n'amusent que les spécialistes.

Si l'apport théorique de Freud a été écrasant, son rôle paraît encore plus dominateur dans l'organisation pratique de la psychanalyse naissante. C'est à lui que la psychanalyse doit l'allure de secte visionnaire et provocatrice, où les disciples enthousiastes n'ont accouru qu'après une période de latence assez longue. Les disputes, feutrées, à l'intérieur de cet enclos pour lequel Freud a visé avec une obstination forcée le label de « scientifique », ne sont pas toutes connues. Et l'on peut notamment penser qu'en 1908 Freud et Jung ont combattu efficacement la menace de l'anarchiste Gross, qui voulait faire de la psychanalyse une arme de l'avenir contre la société en place, en phase avec la montée du mouvement social qui allait culminer entre 1917 et 1924 : « La psychologie de l'inconscient est la psychologie de la révolution. » Alors que son honnêteté dans la théorie a

toujours paru très scrupuleuse, Freud a construit la psychanalyse comme la spécialité qu'elle est devenue, sans tolérer beaucoup de contradictions : des associations et fédérations aux congrès en passant par les revues et publications, rien ne pouvait se faire contre son accord. Ainsi, après Gross, de nombreux autres « disciples » célèbres furent exclus : Adler, Jung, Reich.

Si les spécialistes des autres spécialités ont eu du mal à valider la psychanalyse, entre autres parce que Freud avait décidé qu'on pouvait embrasser cette carrière sans être médecin, ses concepts et son vocabulaire spécifique se sont facilement développés chez les dilettantes, et se sont même largement infiltrés chez de nombreux ignares. C'est un véritable festival de mots nouveaux ou à sens nouveau que Freud, puis ses disciples animés de la même fureur créatrice, ont introduit dans la langue : Moi, Surmoi, Ça, pulsion, libido, transfert, blocage, fixation, refoulement, zone érogène, sadique-anal, complexe, d'Œdipe, d'Electre, latence, condensation, névrose, psychose, persona, anima, orgone, psychopathologie, etc. Mais la raison principale de cette propagation réussie semble être contenue dans les domaines clés de la pensée et de l'activité humaine, dont la psychanalyse a été la révélation argumentée et mise à jour : l'inconscient et la sexualité. Ces deux fondements, en effet, correspondaient à des préoccupations grandissantes des individus des sociétés occidentales dans le cours de ce siècle où la pensée occidentale s'est imposée à la planète.

Il ne faut pas non plus négliger d'autres éléments qui ont permis la propagation rapide de cette spécialité. Devant la désagrégation de l'Eglise, la psychanalyse a repris la fonction spécifique de la confession, qui permettait de parler de l'intimité sous le sceau du secret. De plus, l'individualisation bourgeoise de la société contribuait largement à développer l'intériorité, dont la psychanalyse s'est fait une chasse gardée, au détriment de l'action commune ; cette séparation de l'individu qui entraîne son autocontemplation prolongée est une des composantes essentielles de la middleclass de la seconde moitié du siècle, et la psychanalyse s'est installée comme une absorption et un assèchement de cette importante source de réflexion. Par là on aboutit à l'une des dimensions essentielles de la psychanalyse, la dimension policière : les entreprises, aussi bien que les gouvernements, ont compris depuis longtemps l'intérêt d'examiner, d'analyser et de connaître la sexualité et l'inconscient de leur piétaille ; ils ont vite adopté la psychanalyse comme un outil de cette connaissance, et ont encouragé son développement comme un soutien à la conservation de leurs intérêts. Si la middleclass accourt en volontaire dans les cabinets à divan, ce n'est pas le cas de la grande masse de la population. La psychanalyse, dont la psychologie est devenue par transfert au cours du siècle la spécialité généraliste, soft et subordonnée, ne se borne pas d'ailleurs à des indiscrétions qu'auraient refusées la plupart des confesseurs chrétiens quand le payeur est le patron du patient. Elle définit des normes sociales tout à fait en accord avec la société en place, et l'essentiel de sa pratique consiste en effet à ce que les déviants soient ramenés au plus près de ces normes.

2. La théorie de la psychanalyse s'est développée à partir d'un parti pris médical. Cette démarche avait d'abord pour objet de soigner des maladies dites mentales, ou des maladies nerveuses. Au départ, il y a un empirisme, résolument issu de la médecine, affirmant les dogmes de la physique newtonienne. La psychanalyse provient du scientisme positiviste. Dans sa genèse, donc, la

psychanalyse n'a aucun rapport avec le psychologisme de la fin du XIXe siècle. Freud, en particulier, a toujours soutenu avec obstination le caractère « scientifique », au sens des sciences positives, de sa démarche. Cette orientation peut paraître paradoxale pour une discipline qui ne traite que de la pensée, et qui spécule ouvertement sur ses contenus. Mais contre l'accusation de charlatanisme, il s'agissait en effet de faire valoir une justification objectiviste. Et contre l'accusation d'immoralité due aux développements de la « sexualité » dans la théorie, il s'agissait de faire étalage du sérieux le plus crédible, et le sérieux le plus crédible alors était celui de l'objectivité scientifique.

Le fait que la psychanalyse ait d'abord pour objectif de soigner des malades en fait une simple sous-division de la médecine. Ses résultats ne sont pas à la hauteur d'une telle prétention. Si la psychanalyse permet au patient de connaître de nombreux éléments de sa personnalité, elle ne peut pas garantir qu'elle diminue les souffrances, que bien souvent elle déplace, ou même renforce. Les traitements, souvent extrêmement longs, sont toujours sans garantie de résultat. La psychanalyse elle-même se retourne fréquemment en activité devenue indispensable au patient, à l'opposé du soulagement, loin de toute vision médicale. De même, la « souffrance » initiale est souvent elle-même discutable, parce qu'il s'agit souvent d'une « souffrance » mentale, autodiagnostiquée par la subjectivité ignare ou les préjugés ambiants. Indépendamment du fait qu'il n'est pas nécessaire de rentrer dans une sous-division de la médecine pour traiter de tels maux, il resterait à vérifier dans quelle mesure de telles souffrances ne sont pas plus fécondes que leur traitement, vérification qui n'a jamais été entreprise, ni en théorie ni en pratique. En tant que processus curatif, la psychanalyse semble donc avoir largement mérité les critiques de charlatanisme qui l'accompagnent depuis cent ans.

Mais la théorie psychanalytique va bien au-delà de la pratique pseudo-médicale, qui est sa feuille de vigne trop courte. C'est une vaste spéculation sur l'organisation de l'esprit. C'est en tant que telle qu'elle a résonné dans le siècle, et sa façon de considérer l'esprit a été largement adoptée par les dilettantes des bourgeoisies occidentalisées. C'est pourquoi elle correspond si bien à la façon dominante de voir la pensée dans notre société, et à notre époque, c'est-à-dire le rôle et la place de la pensée. La psychanalyse est avant tout l'idéologie dominante sur l'esprit. Cette organisation de l'esprit s'est faite dans l'ignorance ou tout au moins dans l'occultation de Hegel. D'ailleurs, quand il est ici question d'esprit, ce n'est pas dans le sens où l'emploie la psychanalyse, mais dans le sens de Hegel. Pour parler comme la psychanalyse, il faudrait remplacer esprit par psyché.

D'abord, pour les théoriciens de la psychanalyse, la pensée est localisée dans le cerveau. L'esprit, qui est leur seul objet, est donc modestement à sa place dans un organe physique particulier, désignable, tout à fait selon la théorie matérialiste triomphante de la fin du XIXe siècle. Il y a un monde de choses extérieures, un monde physique en soi, un monde en dur, une réalité comme donné. La réalité, dans cette *vision,* est le monde extérieur. Et il y a ce monde intérieur, bien localisé dans le cerveau, dont la psychanalyse va se charger de fournir la topologie et de nous décrire le fonctionnement. Au moment de poser ces présupposés cartésiens, la psychanalyse se comporte encore en humble sous-spécialité de la médecine. Elle reprend, sans les discuter, les dogmes dominants concernant la pensée, dans la médecine ; en un siècle, pas davantage que la médecine, elle n'en a changé.

Le terme psyché lui-même a deux sens. Le premier, « personnification du principe de la vie, de l'âme, par opposition au corps matériel ou soma », fait appel à une notion aujourd'hui obsolète, l'âme, comme l'union de tout ce qui n'est pas matériel dans l'individu, opposé à la matérialité du corps. C'est une conception qui date de la philosophie grecque et dont la fin du XIXe siècle avait fortement ressuscité la dualité. Le second sens est une traduction psychanalytique du premier : « ensemble des aspects conscients et inconscients du comportement individuel, par opposition à ce qui est purement organique ». A travers ces deux acceptions du Littré au début du XXIe siècle se dessine l'un des rôles de la psychanalyse : réformer et fixer la place et la signification de l'esprit dans la pensée dominante ; rénover des concepts obsolètes au moyen de notions « scientifiques », en tout cas validées et utilisées par ceux qui cooptent.

D'entrée, Freud traite la psyché d'appareil. Voici comment cette approximation est encensée aujourd'hui par l'enthousiasme verbeux des suivistes :

« Traiter le psychisme (la psyché, l'âme ?) en tant qu'appareil, d'où vient l'idée ? Que signifie-t-elle ? L'idée d'appareil est liée à celles de lieu, d'espace, de localisation, de processus, de fonctionnement, d'ensemble, de système, de modèle, de machine.
L'appareil psychique, reprend la forme générale de l'appareil qui confère aux constructions théoriques leur vertu représentative, mais en lui donnant la matière nouvelle des nouvelles instances ou provinces. Ainsi l'appareil psychique apparaît comme le cadre même de la pensée théorique, le substrat formel des constructions destinées à approcher l'inconnu. Mais cet inconnu demeure, et avec lui la nécessité d'un renouvellement permanent de nos approximations. »[68]

Tout le second paragraphe de la citation ci-dessus est un franc délire d'extrapolation, qui se présente comme une conséquence logique, et qui marque surtout l'immense embarras devant le terme « appareil », si éloigné du plaisir, si dévalué aujourd'hui, et si peu ambitieux. Il semble plus probable qu'avec le mot appareil, Freud voulait continuer ses allégeances au scientisme mécaniste de son temps, dans un souci de respectabilité. La psyché devient une fonction clairement localisée et mécanique, subordonnée au monde extérieur, et c'est dans la posture humble du scientifique que Freud invitera ensuite à ce qu'on le suive sur un territoire qui, bien sûr, giclera bien au-delà du malheureux appareil.

Tout le langage, tous les concepts, toutes les « topiques » de la psychanalyse constituent un système d'hypothèses, souvent formulées sous forme de métaphores. Une des principales difficultés de la théorie psychanalytique, en effet, semble avoir été de construire ces hypothèses à la fois dans des termes parlants, mais aussi de leur donner une autorité intellectuelle, une vérité profonde et durable, pour finalement les hypostasier. C'est cette difficile quadrature du cercle qui fonde de nombreuses réticences chez les autres spécialistes. La profusion de concepts nouveaux marquants des territoires, des fonctions, des attitudes discutables a fait de la psychanalyse une sorte de traduction imaginaire de ce qui est là. Mais ce monde féerique, cette construction de l'imagination à partir de l'expérience « clinique », se voulait en même temps réalité, dure comme la pierre, vérité inaltérable, objective, tout le contraire d'une hypothèse. C'est ce contraste entre des termes amusants, comme la libido ou l'orgone par exemple, et la prétention à leur réalité indestructible, qui a provoqué un malaise que même le temps n'a pas effacé.

68. C. Rabant, *L'Apport freudien*

Car toute l'ambition du bon docteur Freud a consisté à tenter de faire valider, comme inscrite dans le marbre, ce qui n'est qu'une hypothèse sur l'esprit. Il était beaucoup plus difficile, en effet, de convaincre qu'on parle de la réalité quand on parle de la psyché que quand on parle de ce que la pensée a objectivé. Alors que la pensée naturaliste-matérialiste postule que les choses sont des réalités, elle postule aussi que la pensée qui observe n'a pas un en soi équivalent. La difficulté de la psychanalyse a donc été de faire accréditer que la pensée observante était du même or, la réalité, que ce qui était observé. Et le résultat, cent ans plus tard, est un monde divisé sur la question. La middleclass lui donne entièrement raison, et se satisfait de la construction donnée à l'esprit par l'hypothèse de Freud, en voulant bien croire qu'il s'agit là de la réalité de l'esprit. La réalité de l'esprit de la psychanalyse, en effet, a l'avantage de ne pas interférer sur la réalité des choses du matérialisme, contrairement à toutes les autres théories de la réalité de l'esprit, de s'épanouir, en quelque sorte, à côté de cette réalité matérielle, sans la modifier. Quelques spécialistes et quelques ignares ont des doutes, mais pas suffisamment de matière ou d'esprit pour les formuler. La carte de l'esprit de Freud n'est donc pas entièrement validée, mais elle l'est majoritairement. Et ce seul résultat mériterait la critique.

Même si, en tant que téléologue moderne, j'ai nécessairement de la pensée et de l'esprit une autre opinion et vision que la psychanalyse, et même si la psychanalyse paraît une pernicieuse occupation du faux problème, justement du fait de cette conception de la pensée, j'exempte les principaux théoriciens de cette spécialité de l'accusation d'escroquerie. En effet, je pense que la tentative de construire ce paradigme n'est en rien répréhensible. Et même le fait de le défendre, en prétendant à son objectivité et à sa réalité n'est que dans la logique de ces penseurs profondément engagés dans leur construction. C'est cependant sur cette volonté d'effacer la nature hypothétique de cette théorie qu'il y a au moins tentative d'obscurantisme – qui est cependant tout à fait commune à toutes les disciplines intellectuelles, notamment celles qui se sont épanouies au début du XXe siècle. Avec la psychanalyse, cependant, un inconvénient supplémentaire apparaît, qu'il y avait aussi dans le marxisme : cette spéculation qui prétend réelle ce qu'elle invente a pour but immédiat une pratique. C'est donc à partir d'une division de l'esprit, d'une idéologie au sens propre du terme, qu'on analyse des pensées, des individus, des actes, qu'on conclut à des maladies, et qu'on donne des directives pour les « soigner ».

Mais l'ambivalence de la psychanalyse reste sa principale caractéristique : entre charlatanisme et outil policier, elle est aussi la mise en lumière positive de la sexualité et de l'inconscient ; bouffonnerie dangereuse dans la pratique, elle est un chapitre particulier dans la formation de l'esprit d'aujourd'hui. Et parce que les psychanalystes du début du XXe siècle correspondent très bien aux principes des chercheurs d'alors, parce que je dissocie les premiers théoriciens des praticiens qui exercent la psychanalyse depuis, je suis tout à fait disposé à croire à la sincérité de Freud, quand il disait en 1937 : « La psychanalyse est basée sur l'amour de la vérité. »

3. La première « topique » ou carte de l'esprit décrite par Freud est simple. D'un côté, la conscience qui correspond au Moi, de l'autre l'inconscience. Entre les deux une espèce de guérite, la censure, ou refoulement. En d'autres termes : à côté, ou plutôt en dessous de la conscience, il y a une inconscience, et cette inconscience agit !

Cette apparition d'un inconscient actif mérite quelques commentaires. Il s'agit d'abord ici d'un inconscient qui dépend exclusivement de la conscience, et conscience est entendue ici au sens de pensée particulière d'un individu, capable de se prendre elle-même pour objet, donc une conscience qui peut se rapprocher très près de celle décrite par Hegel. L'inconscient, comme dira Jung plus tard, est chez le Freud de la première topique comme une poubelle de la conscience. Tout ce qu'elle refoule va dans l'inconscient. Et cet inconscient lutterait pour revenir dans la conscience de l'individu. Le point de départ de l'organisation de l'esprit, dans la psychanalyse comme dans la pensée dominante, reste donc l'individu, et sa pensée qui se prend pour objet.

Mais le monde, mais la révolution française, mais un siècle de « refoulement » ont fait surgir des traces visibles d'une pensée qui n'est pas consciente. La psychanalyse est la première tentative d'éponger médicalement, scientifiquement, cette aliénation, et cette tentative est devenue fondamentale au moment de la révolution russe, parce que la pensée déborde de partout : dans la rue, dans l'Univers, dans la multiplication inédite des récepteurs émetteurs de pensée appelés cerveaux, et dans l'organisation des flux de pensée manifestement hors de contrôle. L'inconscient chez Freud est une première prise en compte publique, officielle, et sous le sceau de la « science », de cette échappée belle de l'esprit.

Elle est en même temps une tentative de rattraper cette pensée, de l'annexer à la conscience en dessinant sa carte et en schématisant ses contenus. Au moment où l'identité du savoir absolu, hégélien, et de la conscience n'est plus tenable en théorie, la psychanalyse s'offre à reconnaître l'inconscient comme un tiers état, dans l'espoir de l'annexer à la conscience. La pensée dominante occidentale est donc prête à concéder une pensée qui lui échappe par essence, à condition de la domestiquer, de bien signaler son infériorité manifeste et inéluctable. En cela, la psychanalyse est un réformisme de la pensée hégélienne.

C'est cette première topique qui est restée la théorie dominante de l'esprit dans la société actuelle : l'esprit est une fonction localisée dans le cerveau de l'individu ; il y est divisé en deux grands territoires, la conscience et l'inconscience (les dilettantes mais aussi les ignares ont très facilement admis et endossé cette division) ; le refoulement, moins universellement intronisé, apparaît comme une évidence dès la mise en place des techniques d'exploration de l'inconscient.

Ces techniques, qui n'ont pas été renouvelées en cent ans, sont basées sur la « libre association ». Il s'agit d'abord de parler. Cette injonction balance entre deux inconvénients connus depuis très longtemps : le mutisme génère de la frustration ; et le fait d'en dire trop donne des armes à l'ennemi. Dans la psychanalyse, le confesseur, dont on achète l'écoute et le silence, est donc quelqu'un qui doit révéler le sens du monologue qui ne se surveille pas. Cette technique permet d'accéder à de nombreuses formes d'expression de la pensée individuelle que la conscience ne tolère pas toujours. Je ne doute pas que l'immense littérature psychanalytique contient des observations sur l'influence entre cette technique et ce milieu, quoique la psychanalyse elle-même n'y a pas forcément intérêt ; mais je constate qu'aucune conclusion n'a infléchi ou modifié la procédure datée que Freud a inaugurée il y a cent ans.

Un approfondissement de cette technique est l'analyse des rêves : « L'interprétation des rêves est la voie royale qui mène à la connaissance de l'inconscient dans la vie psychique. » Là encore, j'ai des doutes procéduriers : comme je ne trouve pas dans le vocabulaire à ma disposition les termes justes

pour raconter mes rêves, j'utilise cette marge d'erreur pour modifier mes rêves. C'est là le principe même du constat. Le constat est une déformation orientée de la réalité. Le constat contient même le contraire de la réalité et dit souvent quelque chose qui n'a aucun rapport avec ce qu'est la réalité. Je ne vois pas comment, pour le rêve, il pourrait y avoir ne serait-ce qu'un seul constat qui ne soit pas médiatisé par une pensée *inconsciente,* mais entre le rêve et la formulation. Jung, analysé par Freud, raconte qu'il a menti à Freud sur l'un de ses rêves, parce qu'il savait que Freud ne voulait pas entendre certaines de ses pensées qu'il interprétait comme une volonté de le tuer, lui, Freud. Et encore, dans ce cas de figure apparemment courant dans le rapport entre l'analyste et l'analysé, le mensonge est conscient, ce qui devrait représenter, si je ne me trompe, une minuscule part des mensonges qui se construisent sur le dos du rêve au moment du constat. De plus, je ne vois pas pourquoi il y aurait moins d'approximation entre ce qui est constaté par le rêveur et ce qui est analysé en commun entre le praticien et le patient. Là aussi, de bien autres influences interfèrent nécessairement entre l'analyse et ce qui est analysé.

Comme on peut le constater dans d'autres domaines – l'information dominante par exemple – le sens donné à un rêve ou à un contenu tenu pour « inconscient » peut, en revanche, devenir rétroactif. Si j'affirme par exemple qu'il y a un complexe d'Œdipe chez quelqu'un à la suite d'un diagnostic du type de celui que pratique couramment la psychanalyse, alors, ce que le patient se représente par là peut fort justement naître de ce diagnostic. Il suffit d'invoquer la foule d'hypothèses de pensée non conscientes qui interfèrent sans arrêt dans tous nos actes, pour montrer que les certitudes de la psychanalyse, qui n'en tient pas compte, peuvent paraître extrêmement chancelantes. Je ne disconviens pas pour autant de la pertinence de la technique de libre association. Il y a là un intéressant début d'intrusion consciente dans la non-conscience. Mais son application psychanalytique ne paraît pas seulement douteuse, mais dangereuse pour les individus qui y sont soumis. Au-delà de sa grande marge d'erreur, et de son caractère depuis longtemps indiscutable chez les spécialistes de la discipline, son possible usage manipulateur (dans la libre association, une intonation, un geste, une façon de respirer de celui qui coordonne le processus peut entièrement orienter le résultat) est tout à fait contraire à la parole libre à laquelle elle est censée apporter un palliatif.

Doter la conscience d'une ombre inconsciente agissante a été fortement récusé. Dans un premier temps, il y eut d'abord une levée de boucliers contre l'idée même d'une action ni divine ni maîtrisée par l'humain, dans la pensée. Il était intolérable de supposer que l'action pouvait provenir d'une partie inférieure, primitive ou animale par conséquent, de chacun d'entre les humains, si fiers du bel instrument qu'est la conscience qui pouvait dire, en se projetant elle-même : « Cogito ergo sum. » Mais il y eut aussi un rejet logique : puisqu'on ne peut constater que par la conscience, que pourrait-on dire de l'inconscience ? N'était-ce pas là un dépotoir facile, auquel on pouvait justement faire dire n'importe quoi, et dans lequel on pouvait projeter tout ce que la morale, mais aussi l'intelligence réprouvaient ?

L'idée d'inconscient de Freud parut ne pas rendre compte suffisamment de la dimension du phénomène pour Jung. Ce principal disciple dissident fit remarquer que si l'inconscient naissait du refoulement, donc de ce que la conscience rejette, alors il n'était pas imaginable de sortir du refoulement. Car dans ce cas, il faudrait que la conscience ne rejette plus rien et, par conséquent, que la mémoire devienne absolue. Jung postula donc une extension de l'inconscient qui devient, pour lui,

inconscient collectif, mais qui ne se manifeste qu'à travers l'individu. Cet inconscient a cependant une origine non individuelle. Il s'agit en fait d'un inconscient hérité, qui représente des images associées à des émotions, qu'il appelle archétypes, et des comportements antérieurs à la naissance de l'individu qui les ressuscite, et qui peuvent être repérés dans des « civilisations » très éloignées dans le temps et dans l'espace. Ce sont, par exemple, des figures comme le héros, la mère, l'enfant, le sage.

Dans la conception de Jung, l'inconscient gagne en profondeur et en indépendance par rapport à l'individu. Mais outre que l'inconscient est perdu dans une lointaine antériorité qu'on ne connaît plus et qu'on ne peut plus vérifier – et les archétypes sont donc des symboliques tout autant discutables que les associations sur la psyché des patients de Freud –, l'inconscient ici est chassé vers le passé. Avec Jung, l'inconscient est le passé de l'individu, et la conscience est une sorte de résultat de la civilisation, progrès nuancé, sans doute, puisque la raison a asséché la vitalité des archétypes primitifs, mais progrès tout de même. D'autre part, cette nostalgie du passé, cette racine si profonde et si inextricable, innée et héréditaire, n'était pas faite pour déplaire aux plus extrêmes des conservateurs. Et les analogies qui permettent les archétypes concrets dont se sert Jung sont eux-mêmes trop médiatisés (par l'observation des « primitifs », par l'observation des individus d'aujourd'hui, par les idéologies, par la dispute de Jung avec Freud, etc.) pour qu'on puisse établir leur validité.

Dans ces théories on trébuche sans doute par éclair sur des potentialités étonnantes de cet inconscient qui a tout de même une grande part de mystère quand il agit, quand il assiège la conscience, et quand il rejette la sacro-sainte logique :

« Parce que l'inconscient n'est pas seulement une réflexion réactive, mais une activité indépendante, productive, le territoire de son expérience est un monde propre, une réalité propre, de laquelle nous pouvons rapporter qu'il a de l'effet sur nous comme nous avons de l'effet sur lui, de la même manière que ce que nous pouvons rapporter du monde extérieur. Et comme dans ce monde-là, les objets matériels sont les objets constitutifs, les objets de ce monde-ci sont les facteurs psychiques. »[69] « (…) c'est la conviction d'un *monde des esprits* existant concrètement. Le monde des esprits n'a cependant jamais été une invention comme par exemple Feuerbohren, faire du feu avec deux silex, mais c'était l'expérience, le fait de rendre consciente une réalité, qui 'ne rendait rien à celle du monde matériel. »[70]

« Le conscient est structuré un peu comme un camp retranché et ressent comme une menace l'intrusion de contenus ou de processus appartenant à l'inconscient. »[71]

« Les règles de la pensée logique ne jouent pas à l'intérieur de l'inconscient, et l'on peut appeler ce dernier le royaume de l'illogisme. On y trouve côte à côte des tendances à buts opposés sans que nul besoin de les harmoniser se fasse sentir. Elles n'ont parfois aucune influence réciproque ou, si cette influence existe, ce qui se produit n'est pas une décision mais un compromis, absurde puisque renfermant des éléments incompatibles. De même, des termes opposés ne sont nullement maintenus séparés, mais bien traités comme identiques, de telle sorte que, dans le rêve manifeste, tout élément peut représenter également son contraire. Certains linguistes ont reconnu qu'il en allait de même dans les langues les plus anciennes et que des couples d'opposés tel que fort-faible, clair-obscur, haut-bas, s'exprimaient primitivement par la même racine, cela jusqu'au moment où deux modifications différentes du mot primitif sont venues disjoindre les deux significations. »[72]

69. C. G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*
70. ibid.
71. Collectif, *Freud*
72. Collectif, *Les Rêves. Voie royale de l'inconscient*

4. Parmi les multiples « principes » dont la psychanalyse s'est gargarisée, deux d'entre eux m'intéressent en priorité. Ils sont d'ailleurs fonctionnalisés en tant que couple d'opposés, dans cette théorie : le principe de plaisir et le principe de réalité. Cette opposition, qui fait que le plaisir n'est pas réalité et que la réalité n'est pas plaisir, est d'ailleurs un raccourci du dualisme moral de tout le XXe siècle.

Voici un descriptif de cette articulation entre les deux principes : « Il en résulte que tout ce qui est désagréable est exclu de la conscience. Cependant l'adaptation à la réalité fait que le principe de plaisir, qui règne sans doute en maître chez le tout petit enfant, est mis partiellement en suspens : pour atteindre son but, l'individu doit tolérer le déplaisir. »[73] On pourrait sans doute objecter que le déplaisir est lui aussi une notion de la seule conscience. Mais il s'agit ici surtout de définir le principe de réalité, comme principe de déplaisir, en d'autres termes ce qui nous fait faire des actes qu'on n'a pas envie de faire, alors que théoriquement, d'après Freud, l'individu ne serait porté qu'à ce qui procure du plaisir.

Du principe de réalité, observons rapidement le peu d'attractivité. La réalité n'est plus seulement le monde extérieur opposé au monde intérieur, elle est devenue ce qui est désagréable, ce qui est nécessaire, ce qui est imposé. La réalité correspond, platement, aux actes qui découlent d'un besoin vital, celui autour duquel la société est organisée : manger, survivre. Jamais la réalité n'est envisagée comme un but, comme un dissolvant, comme une ouverture de perspective, comme une dangereuse explosion de joie. C'est bien la conception d'une réalité abjecte, pauvre, menaçante, qui correspond au « réalisme » comme doctrine dans la politique et dans l'art, celle que véhicule l'utilitarisme lourd des contre-révolutionnaires bolcheviques.

Le principe du plaisir a une autre dimension, avec la psychanalyse, que dans la dialectique « objective » avec le principe de réalité. Plaisir et réalité, dans la balance pseudo-objective, sont en effet les porteurs du bien et du mal, dans la morale psychanalytique, qui va devenir une des normes de la morale dominante. Le principe du plaisir est le principe même de la psychanalyse. Et ce n'est pas parce qu'aujourd'hui c'est son fonds de commerce qu'il faut en médire.

A la sortie d'un XIXe siècle puritain comme la contre-révolution française, la psychanalyse est la première tentative d'envergure depuis Sade pour réaffirmer le plaisir. Tout comme pour Sade, la provocation joua un rôle prépondérant dans cette démarche. Mais contrairement à Sade, cette exigence du plaisir, dans la psychanalyse, se formule à travers l'hypocrite expertise « scientifique » qui ne peut être vécue comme plaisir que par des spécialistes. L'un des grands tours de force de Freud a été de combiner une démarche en faveur du plaisir avec l'austérité rébarbative de l'autorité intellectuelle. C'est sur cette attaque contre la morale dominante que se sont concentrées les contre-attaques du début de la psychanalyse. Mais la méthode a été efficace : le principe de plaisir est devenu, sans conteste aujourd'hui, le principe dominant aussi bien pour régler la vie des pauvres que pour régler celle des gestionnaires. Et plus encore : le principe de plaisir est aujourd'hui le seul palliatif, provisoirement suffisant, de l'absence complète de but avoué de notre société.

73. Collectif, *Freud*

La psychanalyse n'est pas hypocrite seulement en se drapant dans le discours respectable des moralistes ; elle a aussi construit un modus vivendi entre cette société et le plaisir. On est évidemment très loin en dessous de la position de Sade pour qui, si le principe du plaisir est le principe dominant, alors, tout doit s'y plier : on peut voler, violer, tuer si le principe de plaisir l'exige. Il n'y a pas là de principe de réalité qui tienne. Pour la psychanalyse, les convictions sont toujours à couvert de la description des états de fait : ainsi le principe de plaisir avance caché derrière un principe de déplaisir, de réalité, qui est toujours la dernière instance. Voilà qui rassure bien le bourgeois ; et ce n'est pas la middleclass qui s'en plaindra.

Le discours psychanalyste sur le plaisir s'est articulé autour d'un discours sur la « sexualité ». Ce qui était refoulé était le désir, et appartenait donc à cette sexualité. La sexualité est un concept bien plus large que celui ayant trait aux seules parties génitales, et « contient de nombreuses actions qui n'ont rien à voir avec les génitaux ». Ce qui était inconscient était du désir refoulé, donc de la sexualité : l'inconscient suit le principe du plaisir, et tente d'imposer ce refoulé. Le désir lui-même prend un caractère fonctionnel, un descriptif pseudo-scientifique à travers l'« énergie sexuelle » qu'est la libido.

Freud a même consigné la sexualité des humains en plusieurs étapes distinctes mais invariables : la première phase est l'enfance jusqu'à cinq ans, qui serait l'âge fondateur de l'individu adulte, puisque les phases sexuelles essentielles se jouent là. C'est d'abord la phase buccale, la bouche étant le premier organe du plaisir, notamment en suçant le sein de la mère. La seconde phase est appelée sadique-anale (aucun rapport direct avec Sade). La troisième phase est la phase phallique, aussi bien pour les filles qui découvrent alors qu'elles sont privées de phallus. Puis survient, pour les garçons, la phase de complexe d'Œdipe – phantasme incestueux contrecarré par la peur de la castration –, et pour les filles, la phase de complexe d'infériorité devant la comparaison du clitoris au phallus. Ensuite, les deux sexes se désintéressent de la sexualité jusqu'à la puberté.

A la puberté la sexualité s'organise en système complet, cependant contraint d'affronter des blocages issus des différents stades de l'enfance, les perversions qui en découlent, et des régressions. La double conclusion est qu'il faut une économie de la libido, c'est-à-dire une distribution quantitative de ce désir qui doit ne jamais se fixer ; et que la plupart des interférences proviennent de l'enfance, et c'est donc à elle qu'il faut remonter à travers la pratique de la psychanalyse, pour les décoder et ensuite les supprimer.

Quelques commentaires sur cette base fondamentale de la psychanalyse :

D'abord il faut revenir sur ce qui a été la provocation la plus grave de la psychanalyse : c'est qu'il y a une « vie sexuelle » avant la puberté. Et quelle débauche de concepts hostiles à la morale ! Entre la succion du sein de la mère, le sadique-anal, l'inceste, nous-mêmes et nos chers chérubins apparaissaient soudain sous un jour que nous avons entièrement refoulé. « Ce que je vais dire est déplaisant à entendre et au surplus paradoxal, mais on est pourtant forcé de le dire : pour être, dans la vie amoureuse, vraiment libre et, par là, heureux, il faut avoir surmonté le respect pour la femme et s'être familiarisé avec la représentation de l'inceste avec la mère ou la sœur » (Freud). Il va falloir mesurer, dans les années à venir, la résistance ou l'adaptabilité de ce creuset théorique désormais accepté face à la montée de l'interdit de la sexualité préadulte par la middleclass et de la chasse aux sorcières pédophiles.

Le fait d'avoir tout « sexualisé » est l'un des principaux reproches qui ont même contribué aux ruptures à l'intérieur de la psychanalyse : Adler, Jung ont quitté le mouvement après avoir essayé de faire valoir d'autres priorités. Je suis d'accord pour critiquer le procédé, en tant que procédé. Si je fais un parallèle entre sexualité et respiration, par exemple, je peux ramener chaque chose que je conçois à une dimension qui correspond à ma respiration ; de chaque idée, de chaque objet de mon attention, je peux mesurer la distance à ma façon de respirer, et je peux l'interpréter sous l'angle de cette activité particulière. Je peux faire de même avec le désir. Il n'y a pas de formes d'objet, par exemple, dont je ne puisse dire qu'elle ne soit un symbole sexuel, et même après quelques médiations, des formes aussi éloignées de celles de toute partie génitale comme le carré ou le cube. Il n'y a pas de pensée qui ne soit en relation avec notre désir. L'interprétation freudienne, qui consiste à « sexualiser » toute association en provenance de l'inconscient, me paraît donc facile dans le sens faible, et son systématisme est davantage lié à la volonté d'installer la psychanalyse qu'au fait qu'elle touche l'essentiel.

Une des principales conséquences de cette sexualisation a été la constitution d'une sexualité séparée. Le terme lui-même a acquis une indépendance, un en et pour soi, qui contribue en retour à sa glorification. Il y a même aujourd'hui des sexologues. C'est le contraire de la conception que je viens de mettre en avant, et qui comprend le désir comme dans chaque représentation que nous nous formons. Le désir est toujours présent, en chaque chose, simplement à des titres et des degrés divers. Le désir transcende les différentes divisions des états et des choses, par son universalité. Au contraire, ici, on reste dans une division du monde : d'un côté la « sexualité », dont les frontières sont sûres, mais pas connues, de l'autre probablement l'affreuse réalité. Cette sexualité séparée a permis une approche du désir qui correspond à séparer l'activité, le besoin, le sexe du reste de l'activité, des besoins, du but de l'humain. Une activité apparue au cours de la seconde moitié du siècle, la baise, en est le résultat.

Les phases décrites par Freud correspondent à la survie du petit-bourgeois européen en 1900. Beaucoup s'en faut que ces phases soient applicables en 2000 dans une favela de Rio de Janeiro, dans l'univers de l'enfant unique d'une ville moyenne chinoise, et même dans une banlieue parisienne ou viennoise, où tous les enfants, bien avant la période de latence censée séparer l'enfance et la puberté, sont au contact avec la pornographie, notamment médiatique et plus particulièrement présente dans la publicité marchande. Indépendamment même de la baisse de l'âge de la puberté, toute la musique destinée à la frange des consommateurs de six à dix ans tourne autour de fantasmagories sexuelles adultes ; et hors de l'éducation sexuelle prodiguée dans les écoles, les enfants apprennent aujourd'hui le fonctionnement mécanique de la reproduction, et un certain nombre de comportements de séduction qui souvent débouchent sur une sexualité adulte précoce ; et là, en l'absence de témoignages convaincants, il semblerait bien s'agir de « sexualité » séparée et triste, et beaucoup moins de désir intriqué dans le cours de l'action.

Le recours à la sexualité enfantine comme creuset de la sexualité adulte, qui implique une introspection, impose un retour sur soi, une activité tournée vers le passé. C'est là la même pensée conservatrice que celle de Jung qui situe l'inconscient et ses archétypes dans un lointain passé. Dans les deux cas, c'est dans le passé que se situent les solutions des problèmes de notre présent, et non pas dans l'avenir. On peut difficilement imaginer une doctrine plus conservatrice que celle qui vous exhorte à vous préoccuper, d'urgence et en priorité, de votre lointaine enfance, de votre passé.

5. La seconde topique de Freud, à partir de 1923, est un réajustement de la première. Il y a désormais trois territoires, le Moi, le Surmoi et le Ça. Alors que cette carte est aujourd'hui encore la carte officielle de la division de la pensée, et que beaucoup de dilettantes la connaissent, elle a beaucoup moins bien pénétré chez les ignares. La terminologie elle-même est beaucoup plus alambiquée : si le Moi correspond à un terme courant, le Surmoi apparaît comme issu d'un jargon spécialisé, et le Ça (qui ne peut rendre bien le Es allemand que dans les langues dotées d'un genre neutre), qui est un pronom démonstratif courant, a du mal à s'accommoder d'un contenu et d'une définition psychanalytiques concrètes. L'inconscient disparaît de la topique, distribué entre ses différentes instances. C'est d'ailleurs parce que Freud s'était rendu compte qu'il y avait également de l'inconscient dans le Moi qu'il serait revenu sur sa première topique.

Comme la première, la seconde topique n'est toujours que description de la pensée dans l'individu. Le Moi est la partie de cet individu déchiré où s'exprime le contact avec la réalité. Le Moi est également le siège de la conscience, « incomparable, réfractaire à toute explication et description ». Le Moi est l'exécutant des pulsions, l'instance qui rationalise les désirs. Le Surmoi est l'instance de la censure, une guérite du refoulement renforcée, fortement associé au narcissisme, à l'amour parental et à l'interdit parental, à la morale. Le Ça est un monde inconscient, de pulsions, mais qui demandent satisfaction. C'est toujours un territoire assez inconnu, où la contradiction n'apparaît pas, sans espace ni temps, gouverné par le principe du plaisir. Dans la seconde topique, Freud semble avoir rejoint Jung. Le Ça se compose de deux apports : l'apport initial, « A l'origine tout était Ça, le Moi s'est développé à travers l'influence continue du monde extérieur » ; et le refoulé. Les deux se confondent souvent.

Du point de vue de l'inconscient, on a donc : le siège de l'inconscient est le Ça. Mais l'inconscient est infiltré partout. Le Surmoi est presque entièrement inconscient, et le Moi est lui-même traversé par l'inconscient, ce qu'on constate notamment dans sa fonction du refoulement. Il est remarquable que dans la seconde topique le refoulement est refoulé. Mais le refoulement reste la justification clé de la pratique de la psychanalyse : c'est pour analyser, canaliser, détourner les effets du refoulement, qu'une telle démarche « clinique » trouve son sens.

Du point de vue de la sexualité, cette organisation apparaît comme un résultat de la seule gestion des désirs sexuels. Le Ça est la réserve des pulsions, le Surmoi est le couperet de l'interdit, le Moi tranche. La pensée de l'individu devient ici une sorte de sublimation du désir sexuel. On n'est pas très loin d'une conclusion qui dirait que l'interdit ou le refoulement sexuel ont généré la pensée chez l'homme.

En attendant, et plus modestement, Freud propose le but de la psychanalyse : Le Moi est affaibli (Ça et Surmoi s'allient parfois contre lui), il faut lui venir en aide. « C'est comme dans une guerre civile, qui doit être décidée par le soutien d'un allié extérieur. » C'est bien la partie essentiellement consciente qu'il faut soutenir contre la partie essentiellement inconsciente. Il faut même qu'elle gagne ou qu'elle reprenne des territoires à l'inconscient. Pourquoi n'est pas spécifié. En tout cas, le diagnostic général de la psychanalyse, en termes non psychanalytiques, pourrait s'énoncer ainsi : la conscience et l'individu sont attaqués dans notre société. Il faut les défendre, et les renforcer. Le but est de protéger le terrain de l'individu et de la conscience, et même de leur en faire gagner.

6. Avec Wilhelm Reich s'est amorcé un dépassement de la psychanalyse en ville. Travailleur infatigable, chercheur indépendant, original, et hautement sincère, jusque dans le simplisme des trouvailles d'autodidacte qui ont participé à le discréditer à la fin de sa vie, Reich a toujours été du côté du scandaleux, mais sans jamais, apparemment, vouloir faire scandale. C'est seulement sa démarche qui l'a poussé là où tous les appuis lui ont manqué, pendant sa vie. Par une ironie qui menace toujours les isolés intègres, peu attentifs de leur image, Reich a été fort à la mode, lorsque la mode a participé de la contre-révolte du premier acte de la révolution en Iran, autour de 1968. C'est d'ailleurs par son ouvrage vedette, qui le représente assez mal, qu'il aura atteint cette célébrité superficielle : 'la

Révolution sexuelle', qui essaye surtout de comprendre, dans une ambitieuse perspective, quelles étaient les implications de la révolution russe sur la sexualité. L'échec de cette démarche, justement consacrée par la célébrité superficielle, tient à deux raisons : d'une part, Reich n'était pas très bien informé sur la révolution russe ; d'autre part, sa démarche était encore très freudienne.

L'analyse caractérielle et la critique du caractère ont été les premiers constats de Reich. La constitution d'une carapace, physiologique, qui est avant tout une défense, mais qui devient aussi une prison, est la découverte de cette entrée en matière. Bien que Reich semble s'être aperçu très tôt de l'insuffisance de l'analyse individuelle, la critique du caractère reste encore une description du fonctionnement individuel. De plus, la carapace caractérielle bascule rapidement du physiologique au physique, et par là à la vérité objective, à la réalité à la façon de Lénine, c'est-à-dire donnée, en soi.

Reich attaque le Surmoi, en voulant limiter l'éducation à une « règle négative : tempérance de l'éducation jusqu'à l'extrême, limitation des mesures éducatives aux dénis auxquels on ne peut pas renoncer ». Puis il s'en prend très nettement à la morale.

« La "morale" crée justement ces pulsions qu'elle se targue d'être autorisée à maîtriser, dans l'intérêt des bonnes mœurs. Et l'abolition de cette morale est la condition première de l'abolition de l'immoralité qu'elle s'efforce tant et vainement à supprimer. »[74] Le programme de Reich pour la réalisation de l'humain nouveau, apte à la liberté, s'autodéterminant et vraiment autonome est, selon la terminologie freudienne : réduction et finalement élimination du Surmoi.

Continuant ses recherches au mépris des sourcils froncés, Reich en arriva à diverses conclusions qui l'ont propulsé hors de la psychanalyse. C'est d'abord l'idée, assez volontiers reprise depuis, d'une psychologie de masse. C'est ensuite l'idée que l'orgasme est une source d'énergie, qui devient rapidement le constat que cette énergie, que Reich baptise l'orgone, est universelle, qu'elle existe dans l'univers physique entier.

C'est en 1933 et 1934 que Reich est expulsé, tour à tour des instances officielles de la psychanalyse et du parti communiste. « En août, paraît *Psychologie de masse du fascisme,* enrichi à la dernière minute de réflexions sur les récents événements qui secouent l'Allemagne, un livre où Wilhelm Reich démasque les dynamismes biopsychologiques de toute structure grégaire-autoritaire, tant nazie (fascisme noir) que communiste (fascisme rouge) qui conduisent l'être humain à de telles aberrations sociales.
Depuis longtemps Wilhelm Reich désirait vérifier si la fameuse découverte de la vivante libido par Freud n'était seulement qu'un concept ou bien encore une réalité corporelle. Il entreprit des expériences de mesures bio-électriques qui le conduisirent à la conclusion de l'existence d'une énergie vitale dans les organismes vivants, dont il fait paraître les conclusions dans un long article en deux parties *L'antithèse fondamentale de la vie végétative.* Il nomme celle-ci "bio-énergie". Il présente l'orgasme comme une décharge bio-électrique. C'est à partir de ces expériences qu'il exprimera sa célèbre formule : *tension mécanique => charge électrique => décharge électrique => détente mécanique.* »[75]

Emporté par sa curiosité et l'étrangeté de ses recherches, Reich a continué ses expériences pratiques, physiques, sur l'orgone. Des résultats fort contestés, à cause de cette étrangeté, ont malheureusement marginalisé cette démarche. De même, dans 'Biopathie du cancer', il avait

74. B. A. Laska, *Wilhelm Reich*
75. Collectif, *Biographie succincte de Wilhelm Reich (1897-1957)*

développé une conception générale de cette maladie, qui va bien au-delà de tout ce que la médecine occidentale en a découvert aujourd'hui, en la fondant justement dans la misère sexuelle, où les blocages physiques qui en sont les symptômes (les tumeurs) peuvent se résorber par des techniques respiratoires simples, même si la résorption des symptômes n'est pas équivalente à la suppression de la maladie, ce dont Reich s'affirmait d'ailleurs incapable. En tant qu'ignare en la matière, je n'ai pas les moyens de juger des arguments pour et contre ces recherches. Mais elles ont le mérite de l'originalité, de l'intention, et de l'honnêteté. Et leur marginalisation montre plutôt leur dangerosité pour cette société que pour les pauvres modernes, dont Reich avait ouvertement épousé le parti.

Le malheur de Reich, c'est que, malgré d'incontestables et méritoires efforts pour en sortir, il est toujours resté prisonnier de conceptions, de méthodes, et de prémisses de son temps : ainsi la psychanalyse, la sociologie, la physique. Son incapacité à critiquer le monde universitaire, qu'il a frôlé, et l'autorité intellectuelle, qu'il a à la fois contestée et renforcée, ont fini par faire paraître un grand écart entre ses positions subversives et un discours plutôt ennuyeux qui véhiculait lui aussi la prétention scientifique.

« Si Freud et Adler se sont intéressés exclusivement aux classes sociales supérieures ainsi qu'aux questions relatives aux individus, Wilhelm Reich a pour sa part porté son intérêt sur les classes laborieuses et sur les phénomènes de névrose de masse. Disciple dissident de Freud, Reich élabore une théorie originale de la névrose : pour lui c'est l'impossibilité de jouir pendant l'acte sexuel qui est cause des troubles du comportement. *L'individu ne parvenant pas à réaliser la fonction orgasmique ou fonction de l'orgasme produit un résidu qui va servir à alimenter la névrose (ce résidu Reich le nomme la stase sexuelle).* C'est donc autour de la question du plaisir que se joue la théorie reichienne de la psychanalyse plus que dans l'acceptation hypothétique des problèmes individuels. Pour guérir le patient doit se libérer des contraintes morales qu'il a intériorisées et réaliser la fonction de l'orgasme.
Loin d'être ridicule la théorie de la "stase sexuelle" débouche sur une conception psychosociologique originale. Puisqu'il identifie la répression sexuelle générée par la société comme l'élément déterminant de la création de la névrose, Reich aboutit à une conception révolutionnaire dans le domaine politique. Membre actif du parti communiste allemand pendant l'entre-deux-guerres, il prend position contre la répression sexuelle socialement organisée et contre la morale répressive puritaine. Son analyse de la montée de l'hitlérisme dans *La Psychanalyse de masse du fascisme* est un modèle de réflexion psychosociologique. »[76]

De même, dans l'« économie sexuelle », on retrouve accolés deux monstres : l'économie, et la sexualité séparée.

« De 1927 à 1938, très engagé socialement, Wilhelm Reich tente une synthèse des apports de Freud et de Karl Marx au sein de ce qu'il appelle *l'économie sexuelle et la démocratie du travail.*
Pour désigner la ligne qui s'affirme désormais comme la sienne, Wilhelm Reich n'utilise plus dans ces travaux le terme "psychanalyse" mais celui d'"économie sexuelle" : "L'économie sexuelle est le prolongement de la psychanalyse de Freud à laquelle elle apporte le solide soutient des sciences naturelles, de la biophysique et de la sexologie sociale". Dans cette dernière, il intègre le point de vue socio-économique de Marx (…) et prête une attention particulière à la manière dont un individu emploie son énergie biologique, sa vitalité, selon des facteurs sociologiques, psychologiques et biologiques afin de comprendre ce qui préside à sa régulation. »[77]

Enfin, depuis la critique du caractère aux expériences sur l'orgone en passant par la libération sexuelle et la critique de la morale et de l'éducation, on peut se poser la question du but de Reich. Il

76. Collectif (heraditea.com)
77. Collectif, *Biographie succincte de Wilhelm Reich (1897-1957)*

l'annonce lui-même : travail et amour, harmonie de la société. Par travail, je ne peux que craindre ce que voulait dire ce forçat qui travaillait plus de douze heures par jour, dont la brouille avec le parti communiste n'a pas porté sur le travail ; et par amour, il entendait l'amour du couple dans la famille, mais pas homosexuel, par exemple, ou pas la passion qui détruit ou tue, bien sûr. Quant à l'harmonie de la société, avec l'épanouissement de tous et de chacun, ce sont là des buts hautement étalés par les contre-révolutionnaires bolcheviques, leurs collègues nazis, leurs collègues démocrates libéraux de gauche et de droite. Travail, amour familial, satisfaction dans la société, voilà un programme qui a été nettement remis en cause à partir du mouvement social de 1967-1969 dans le monde, au moment où la récupération de ce mouvement a fait de Reich une star. Et il est certain que si me débarrasser de ma carapace caractérielle devait avoir pour but une normalité aussi désespérante, je préfère la garder, malgré les déséquilibres, et malgré les dangers auxquels me soumettent mes perversités ou mes névroses, dont je tire au moins une certaine négativité, un tranchant, et la conscience et la rage de l'insatisfaction. Si la peste émotionnelle, que Reich a décrite, et dont nous sommes tous contaminés, à des titres et degrés divers, n'est qu'une maladie qui nous empêche de rejoindre la norme qui correspond à ces buts de Reich, alors je la soutiens au moins en tant qu'attaque de ce que cette norme a d'infâme et de conservateur ; quant au radicalisme de Reich, il faut parfois se demander si ce n'est pas seulement un radicalisme normatif plus conséquent, c'est-à-dire une pensée insatisfaite des mesures prises pour ramener dans la norme les pestiférés, et qui propose alors des méthodes simplement plus choquantes.

A travers ce rapide commentaire de Reich, on voit ce qui l'a distancié de Freud et des autres pères de la psychanalyse : Reich est un enfant malheureux de la révolution suivante. Alors que Freud et Jung sont un aboutissement de la contre-révolution française, c'est la psychanalyse de la contre-révolution russe que représente Reich. Et en un sens, c'est lorsque l'orgone l'a intéressé davantage que la sexualité ou l'inconscient qu'il a empêché qu'une véritable psychanalyse de masse, dont il était porteur, ne s'abatte sur les vaincus de la révolution russe. Car, personne, dans la spécialité naissante de laquelle il a bifurqué, n'était arrivé aussi près de la question de la révolution russe : l'aliénation.

7. La psychanalyse peut être considérée comme une spécialité archétypale du XXe siècle. Respectable et parvenue, structurée et prosélyte, universitaire et en ville, alliant une théorie incessamment alimentée, rénovatrice et conservatrice, et une pratique pseudo-médicale, pseudo-scientifique, privée et payante, publique et secrète, elle s'est installée au cœur de l'autorité intellectuelle de notre temps : ses patients et ses praticiens se ressemblent. Ils participent, souvent en décideurs, de ce large milieu de la société qui s'appelle la middleclass. Ne serait-ce que pour cette connivence teintée de complaisance des gestionnaires avec l'usage et la méthode, il faut compter la psychanalyse parmi l'arsenal ennemi.

En tant que pratique, la psychanalyse n'a pas convaincu au-delà des dilettantes, qui s'y adonnent souvent pour des raisons qui n'ont plus rien à voir avec une quelconque guérison : l'ennui, la curiosité, le « bon ton », l'habitude, un narcissisme encouragé par l'idéologie dominante sont les meilleures motivations pour croire les praticiens et pour enjoliver leurs résultats. Son intérêt se situe dans la théorie, et l'intérêt de sa théorie se situe dans la propagation qu'elle a eue directement et

qu'elle a permise. Elle a réussi à traduire des effets d'un esprit universel qui explosait, mais sa traduction, limitée, partiale, a aussi contribué à atrophier et déformer ces effets. L'adoption, même par les ignares, de certains éléments de son nouveau vocabulaire ne signifie pas leur justesse. La psychanalyse a donc ouvert du possible et elle en a fermé.

Scandaleuse à ses débuts, à la mode ensuite, la psychanalyse est maintenant une théorie datée. La vision même d'une psyché, qu'elle a puissamment contribué à installer comme évidence, est un résidu du dualisme cartésien de la pensée et du corps. Les prétentions à l'anoblir en tant que science positive, qui l'ont beaucoup encadrée, contribuent à sa vétusté actuelle, par ses présupposés empiristes et cliniques, et son style laborieux et ennuyeux.

C'est d'abord une théorie conscientocentrique. La conscience y reste toujours la marque de la supériorité, le centre. Que ce soit chez Freud, où elle est contenue dans le Moi, qui se doit de triompher, et qu'on doit renforcer dans la « guerre » contre l'inconscient, ou que ce soit chez Jung, où l'inconscient est la marque d'un passé collectif, la conscience est toujours l'aboutissement, la couronne de la création. Toutes les disputes théoriques qui ont traversé cette discipline en formation, du temps de Freud, ont tourné autour de cette question. Et si le conscientocentrisme étroit de Freud a été contesté, par Jung au nom de la pensée collective héritée, et par Reich au nom de la pensée sociale collective principalement, c'est toujours à partir de l'individu, et pour aboutir à son bénéfice que ces malaises se sont exprimés.

Il n'y a pas eu ce renversement de perspective : que l'inconscient ne tourne pas davantage autour du conscient que le Soleil ne tourne autour de la Terre, mais que le conscient n'est qu'un éclat, éphémère et particulier, de ce qui n'est pas conscient. Car la conscience n'est que le moment de la particularité dans la pensée. Il n'y a donc pas eu l'idée que la non-conscience produise de la conscience, en permanence ; que la conscience, en entier, est un refoulé de l'esprit, contre lequel il se barricade ; que l'Univers, ou le monde, ne sont que l'esprit, dont la conscience n'est qu'une détermination, et que l'esprit est précisément la pensée dynamique, en fusion, s'autodivisant jusqu'à devenir, dans certains cas limites, de la conscience ; et que le mouvement et la quantité de la non-conscience se sont accrus prodigieusement pendant le siècle de la psychanalyse. Une telle perception de la non-conscience, comme avenir aussi, une telle vision de l'aliénation comme dépassement de la conscience à tout moment et en tous lieux, a complètement fait défaut à cette théorie. Il a manqué une analyse de l'esprit à partir de ce qui, dans l'esprit, crée la conscience, et la dépasse ; cette analyse, d'ailleurs, devrait contredire les constats des psychanalystes, qui pensaient, du fait de leur point de vue borné, derrière la tête du patient, que « l'inconscient » mal nommé était sans contradiction, ignorait le négatif.

Enfin, si la psychanalyse a commencé à divulguer, un peu après le monde, la pensée non consciente – mais pour l'enfermer aussitôt dans une réserve indienne ou dans un asile – c'est dans la guérite qui, selon elle, régule le passage de la bonne conscience à la mauvaise conscience que se situe son apport le plus spectaculaire : le refoulement. Le refoulement est le pivot de l'inconscient et de la sexualité. C'est parce qu'elles sont sexuelles, que des pensées seraient rejetées dans l'inconscient. Et alors que Freud semble avoir estimé que le refoulement est inéluctable, mais qu'il faut le connaître et l'aménager, Reich, le plus conséquent, voulait le supprimer.

La sexualité en tant que catégorie séparée a permis de véhiculer une critique du refoulement, et de la faire admettre par les dilettantes et les ignares. C'est un des renversements les plus caractéristiques du siècle, qui a porté au rang d'idéologie officielle le principe de plaisir, même si c'est un plaisir hypocrite et rabougri, très loin en dessous des exigences plus logiques de Sade ; mais c'est peut-être sa modestie hypocrite et rabougrie qui a permis à ce plaisir atrophié de régner dans les esprits vaincus par plusieurs contre-révolutions superposées. La diabolisation et l'interdit de la souffrance, et l'installation d'un plaisir mou et plat comme valeur dominante doivent beaucoup à la psychanalyse.

La critique du refoulement sexuel a donc abouti à l'apologie d'un défoulement modéré. Cette modération est principalement due à l'extraction séparée d'une « sexualité ». Quelques interdits sur l'usage des organes sexuels ont été levés, à condition de maintenir tous les autres interdits sur la pensée. Là aussi la psychanalyse a joué son rôle de réformateur : obtenir une modification de détail, pour empêcher une critique plus fondamentale. Les conséquences de la perception désastreuse d'une sexualité séparée, qui permettront même des non-sens complets comme des 'Histoire de la sexualité', sont encore en cours de condensation. Mais le fait que la révolution en Iran, pour parler de la dernière grande tentative de débat public sur la totalité, ait eu pour l'un de ses principaux sujets de critique ce défoulement sexuel, sans parvenir toutefois à la critique de la sexualité séparée, indique justement le sens de la colère qui peut découler de cette catastrophique hypothèse. La psychanalyse, où la sexualité séparée a trouvé sa théorie et sa justification, apparaît par l'engagement dans cette hypothèse de division comme une véritable déviance prophylactique.

texte de 2008

II. La contre-révolution marxiste

1. Le marxisme est l'âme du XXe siècle. Encore peu de choses en 1900, il était à nouveau peu de choses en 2000. Son succès lui vient de la première grande date du siècle, la révolution russe : le marxisme a été l'idéologie dominante de la contre-révolution. Et son retour à la poussière lui vient de la seconde grande date du siècle, la révolution iranienne, où le marxisme a été effacé. Entre-temps, dans la première moitié du siècle, ses disciples ont travaillé à envoûter les pauvres, non sans réussite, et après 1950 cette idéologie a gagné les institutions, et en particulier les universités, comme un feu de brousse. C'est en 1978, lorsque les premières émeutes éclatent à Téhéran, qu'il atteint son apogée.

Le marxisme n'est pas seulement le référent et le filtre incontournable des principales disputes publiques du siècle écoulé, ce n'est pas seulement un jargon, des tics de pensée et une Weltanschauung, qui a été envahissante et autoritaire. Le marxisme est d'abord une pensée ouvertement aliénée, c'est l'aliénation de la pensée de Marx. Le marxisme est la théorie de Marx qui devient autre, et le devenir autre de la pensée de Marx n'a pas été le moindre sujet de dispute autour du marxisme et dans le siècle. En effet, ne serait-ce que par sa terminaison en « isme », le marxisme est une idéologie. Mais Marx lui-même avait critiqué l'idéologie en général. Se réclamant de cette critique de Marx, les situationnistes en particulier se sont érigés contre tout marxisme, se prétendant en accord avec Marx, mais non avec les marxistes. Il est vrai qu'à l'époque où les situationnistes se démarquaient du marxisme, le marxisme était de bon ton, et les situationnistes avaient besoin de se démarquer du bon ton, surtout lorsqu'il se donne des airs hypocrites de révolutionnaire en puissance.

Cette fière pose provocatrice, cependant, peut attirer l'admiration, mais pas l'accord réfléchi. Car toute pensée, y compris la théorie de Marx donc, est altérée lorsqu'elle passe dans une autre bouche, dans une autre tête, dans un autre débat, ne serait-ce que dans la mesure où une pensée neuve – et il y a certaines pensées neuves dans la théorie de Marx – n'est plus neuve lorsqu'elle est à nouveau pensée. De même, la pensée de Marx utilisée dans des circonstances qui ne sont pas celles de Marx est aussi différente de l'original que la pensée de Marx développée en fonction de circonstances différentes. L'usage d'une théorie, quelle qu'elle soit, est un phénomène d'aliénation. Et ce phénomène est d'autant plus flagrant quand il ne se présente pas sous la forme d'une critique mais, au contraire, sous la forme d'une approbation. Aussi, ne serait-ce que pour mettre en garde les tiers sur le phénomène d'aliénation inhérent au passage de la pensée de Marx à celle d'autres utilisateurs qui sont d'accord avec cette pensée, le terme de marxisme est l'appellation la plus juste. Sous cet angle, le déni de marxisme des situationnistes, qui n'ont pas critiqué Marx, paraît soit une hypocrisie, soit, ce qui est plus adéquat, une pose à courte vue par rapport aux idées dominantes du jour. Au cimetière des occasions manquées figurera donc l'incapacité des situationnistes à se saisir du marxisme pour pénétrer l'aliénation, et montrer en quoi ceux qui pénètrent l'aliénation y participent. Mais l'aliénation, qui a si bien permis le marxisme, est-elle autre chose, justement, qu'un cimetière des occasions perdues ?

Une conception plus classique du marxisme est de prétendre qu'il s'agit de la méthode de Marx. Il y a eu et il y aurait encore beaucoup à débattre pour savoir ce qu'est la méthode de Marx, quels sont son domaine d'application, ses lois, son but. La méthode de Marx est généralement ramassée sous

deux termes qui se veulent explicites, mais se sont avérés au contraire des réservoirs d'interprétation : le matérialisme dialectique. Lukács, qui se dit marxiste dans le sens d'appliquer cette méthode, insiste sur son détachement par rapport à son initiateur. Il affirme que l'on pourrait réfuter chacune des affirmations de Marx en étant toujours marxiste. Il faut cependant remarquer que c'est là aussi une affirmation sans fondement vérifié. Lukács, ainsi, n'a pas réfuté une seule affirmation de Marx, tout comme les situationnistes. L'interdit que les partis léninistes et staliniens ont porté sur la réfutation de Marx est venu renforcer cette incompatibilité de la critique de Marx par les marxistes. En effet, critiquer la moindre affirmation de Marx, c'est justement mettre en cause, de près ou de loin, ce que les marxistes appellent le « matérialisme dialectique ». Le contenu et la méthode ne diffèrent pas fondamentalement, face à la critique. Et du point de vue de l'aliénation, l'impossibilité de critiquer Marx sans quitter le marxisme est logique aussi : les développements du marxisme, parce que la « méthode » est nébuleuse, ont besoin d'approuver le référent initial, la théorie de Marx, qui retrace et justifie l'extension de pensée, ou l'application de pensée. Aussi, le marxisme est bien la théorie de Marx et son aliénation, où la théorie de Marx est la caution de la pensée aliénée, mais aussi son frein, son boulet rationnel.

La théorie de Marx, comme l'observe Korsch, est une pensée qui vient de la révolte. Mais il observe justement qu'elle vient de la révolte de 1848. Ce sont les conditions de ce moment qui sont décrites dans le corpus de référence du marxisme. 1848 est la dernière vague de révolte de la révolution française, et la Commune de Paris en 1871 est également un écho et une retombée de ce moment de débat-là. Une des principales surestimations de Marx a été de croire que sa théorie préfigurait la révolution à venir ; en cela, d'ailleurs, il partage ce même vieux fantasme théoricien avec les situationnistes : la meilleure théorie n'est que l'expression de la révolution précédente, l'anticipation de la révolution future est un rêve adolescent ou, au mieux, une hypothèse sur le projet. Si la révolution iranienne a eu raison du marxisme, c'est en grande partie parce que son lien indispensable à Marx a rendu cette idéologie incapable de comprendre la nouveauté du monde qui éclatait là. Les conditions de 1848 étaient trop étriquées pour comprendre la nouveauté de 1981. Et même l'aliénation qui lie Marx et le marxisme était une forme trop simple d'aliénation pour permettre de saisir encore celle qui était en cours.

Il faut maintenant rapidement esquisser une critique que Marx et le marxisme ont méritée, non de la méthode, qui reste trop imprécise, mais des termes désignant la méthode. Le matérialisme lui-même est une idéologie. Cette idéologie présuppose la matière, et c'est là une idée, un phénomène, une représentation seulement spirituelle. Chez Marx, cependant, et dans le marxisme en général, la matière est non seulement présupposée, mais hypostasiée, ce qui est précisément le résultat de la résignation à dépasser un présupposé. Pourtant, parmi les marxistes eux-mêmes, une conception de la matière considérée comme une hypothèse de travail a existé, mais sans peser sur les débats du siècle. Comme le conclut Pannekoek en commentant Dietzgen, qui rejetait dans le matérialisme bourgeois « la pérennité, l'éternité, l'indestructibilité de la matière » : « Bref, la matière est une abstraction. » Dans la même critique du 'Lénine philosophe', Pannekoek décrit assez nettement comment le matérialisme de Lénine confond matière et réalité objective. Pour Pannekoek, c'est là le matérialisme bourgeois opposé au matérialisme de Dietzgen, qui arrive sur ce sujet aux mêmes conclusions que Mach, mais il est moins convaincant dans sa tentative de démontrer que Marx et Engels n'avaient pas exactement la même conception que Lénine en la matière.

La « dialectique » de Marx, d'autre part, est une aliénation de la dialectique de Hegel, comparable à l'aliénation marxiste de Marx. Seulement, la dialectique est justement un refus explicite et méthodologique de la conscience contre l'aliénation. Les dénigrements des exégètes marxistes pour sortir la dialectique de la construction précise et formelle de Hegel – thèse, antithèse, synthèse – ne permettent pas d'appeler dialectique une pensée qui se sert à l'occasion de quelques figures de Hegel, imbriquées dans un commentaire à la structure relâchée. La pensée de Marx, puis du marxisme, n'est pas dialectique, ou alors il faudrait montrer en quoi la dialectique de Hegel est dépassée en elle-même par cette méthode. Je peux dire que ma pensée dépasse la dialectique de Hegel, mais alors je ne peux pas dire que ma pensée est dialectique, sauf si je montre en quoi elle dépasse le triumvirat thèse, antithèse, synthèse que Hegel estimait formellement indépassable, et qui reste, jusqu'à ce dépassement que n'a pas vérifié Marx, la référence de la dialectique. Construit donc sur un présupposé hypostasié, la matière, et une usurpation de la dialectique, ou plus exactement une pensée qui s'est appelée dialectique alors qu'elle n'en a adopté que des échantillons de loin en loin, le marxisme s'affirme comme un hybride, à la fois bridé par le primat de la matière et imprécis par la latitude donnée à la dialectique.

Si les marxistes ont installé Marx en continuateur de la dialectique de Hegel, ce qu'il n'a pas été, ils ont surtout installé Marx en rupture avec Hegel, ce qu'il n'a pas été non plus. Au contraire : tout comme Hegel, Marx est un penseur de la contre-révolution française. Hegel a exprimé fondamentalement l'esprit du monde, et la lutte de la conscience pour s'emparer de l'esprit, ce qui est l'idée du progrès dans le monde de la contre-révolution française. Marx a exprimé la rupture, la division de l'humanité ; mais son projet est la réconciliation, et son éternité, le communisme, est le complément dans le futur de ce que Hegel avait tracé dans le présent. La perspicacité de Marx l'a poussé à explorer la gestion. Et c'est en tant que théoricien de la gestion, et de sa religion l'économie, que la pensée de Marx a pu servir efficacement dans la contre-révolution russe. Faut-il rappeler, pour que les termes de révolution et contre-révolution soient bien clairs, que ne peuvent être appelés révolutionnaires que ceux qui font une révolution, et non pas ceux qui veulent en faire une, comme c'est l'usage dans le monde que toute révolution combat depuis deux siècles ? Marx, lui, n'a jamais participé à aucune révolution, et que ce soit en terme de gestion, ou en terme d'organisation, ce qu'on lui doit aujourd'hui, après la révolution iranienne, c'est avant tout des réflexions et des mesures qui ont servi à l'ennemi. La part de sa démarche qui reste aux gueux n'est pourtant pas la part qui reste aux chiens ; mais ce n'est pas ici le lieu pour s'en servir.

2. Une des plus grandes humilités de Marx s'est perdue avec le marxisme. Marx a indiqué que la philosophie était morte, que la pensée individuelle ne pouvait plus atteindre à l'universel. En laissant ainsi apercevoir les progrès de l'aliénation, Marx se plaçait résolument dans la perspective d'un monde brisé, scindé, même s'il a essayé de réconcilier cette scission dans l'au-delà d'une révolution, dans le communisme comme paradis sur Terre qui abolirait la séparation, et restaurerait l'universalité.

Le marxisme s'est vu comme une pensée universelle, comme une façon nouvelle de voir le monde, et même comme une science, bien plus que la philosophie terrassée ou revenue humblement à son service. Rien, ni personne, n'échappait au jugement de cette idéologie qui se devait d'avoir raison sur

tous les sujets, et qui était curieuse de tout. Cette attitude a beaucoup rebuté, et beaucoup polarisé. Le marxisme était en effet une pensée de confrontation, une démarche pour en avoir le cœur net. Il n'est pas difficile de constater, d'ailleurs, que l'organisation de la confrontation a entraîné son repli, et le repli de la confrontation a été une courbe parallèle au repli du marxisme. Dans un siècle où se sont multipliées les pensées séparées, le marxisme, à vocation universelle, semble seul avoir examiné et attaqué toutes les pensées séparées, toutes les spécialités de la pensée comme celles dont il est question dans cet ouvrage, avant d'avoir fini par devenir à son tour une pensée séparée.

Avec le communisme, ce grand tout sans rivage, pour but, le marxisme a principalement été une théorie de la gestion et une pratique d'encadrement des pauvres. La préhistoire du marxisme, si on peut dire, va de la mort de Marx, en 1883, jusqu'au cœur de la révolution russe, qui, de ce point de vue, est la prise du pouvoir par les contre-révolutionnaires bolcheviques. Ce tiers de siècle a été marqué par le début d'une poussée démographique, qui s'est traduite d'abord par une prolifération encore jamais vue du nombre de pauvres. Cette explosion pouvait s'interpréter selon Marx : la « classe ouvrière » grandissait. Les effectifs des partis marxistes ont eux aussi connu une forte poussée démographique dans leurs rangs. L'organisation méthodique et systématique des pauvres est devenue le travail principal du marxisme.

Mais les marxistes eux-mêmes ne le savaient pas. A la tête de ce mouvement qui ressemblait à une avalanche, c'est d'abord Engels et Kautsky, les exécuteurs testamentaires de Marx, qui ont repris l'autorité théoricienne. Il ne leur manquait pas seulement le talent et la jeunesse. La première dispute de cette période est celle du « révisionnisme ». Les révisionnistes étaient appelés ainsi, parce qu'ils avaient révisé la nécessité de la révolution. En effet, face à la montée numérique du prolétariat, ils pensaient pouvoir faire l'économie d'une dispute universelle dans la rue. Ce n'est pas tant que le capitalisme tomberait tout seul, comme ils l'exprimaient, c'était surtout la meilleure façon de contrôler les risques inhérents à une révolution qui, justement, critique en général les présupposés. Malgré Kautsky, qui s'opposa à cette tendance avant de glisser progressivement vers ses positions, le révisionnisme fut majoritaire à travers les partis marxistes jusqu'à la révolution russe, et même après, dans la social-démocratie.

Le second point de débat de cette période se fit autour de l'entrée en guerre de tous les Etats industriels, où les classes ouvrières étaient organisées, en 1914. Là, la majorité des partis ouvriers vota les crédits de guerre dans les parlements des différents pays, acceptant explicitement que la solidarité nationale passe avant la solidarité de classe, et implicitement que les ouvriers deviennent chair à canon. L'internationale marxiste, appelée Deuxième Internationale, s'effondra. Ceux des dirigeants qui voyaient bien là soit une infamie, soit une maladresse par rapport à l'encadrement des ouvriers, rompirent et formèrent leurs propres partis, les partis communistes. Là s'exprimait déjà l'encadrement échelonné qu'avait rendu nécessaire le commencement de la révolution russe, dont les premières escarmouches avaient déjà eu lieu : les sociaux-démocrates encadreraient les pauvres qui ne font pas la révolution, les communistes se chargeraient de ceux qui la font.

La révolution russe a transformé et déformé le marxisme. D'abord, il fallut improviser un encadrement beaucoup plus serré que celui qui était prévu initialement. Ensuite, la légitimité de l'ensemble de l'idéologie revint aux bolcheviques. Ces deux facteurs firent qu'il n'y eut pas d'idées

dans la théorie marxiste. Le seul moment où une expression libre eut lieu fut le moment où la révolution russe libéra les esprits et les consciences et où les bolcheviques luttaient encore pour affirmer leur pouvoir, aussi bien en Russie, que dans la nouvelle internationale qu'ils noyautèrent rapidement. C'est dans cet interstice qu'apparut Lukács, le seul théoricien d'importance du marxisme, pendant le temps d'un seul ouvrage, 'Histoire et conscience de classe'. Cet ouvrage exprime à travers un large éventail d'idées la rencontre dans le marxisme entre les intellectuels nés dans le monde bourgeois et une révolution menée par des gueux.

La suite a été cadenassée par la police. Non seulement la Russie, mais tous les partis ouvriers dans le monde ont alors eu leurs Lénine, Trotski, Staline. Les seuls penseurs qui méritent l'intérêt seraient les penseurs communistes qui ont tenté de combattre la police communiste, si leurs récriminations contre cette nouvelle police n'avaient pas accaparé leur discours, empêchant leur critique de toute police, de l'économie comme religion et du prolétariat comme mode d'enfermement. Il y eut en particulier toute la tendance conseilliste, dont Pannekoek est le théoricien le plus connu, qui prônait l'auto-organisation du prolétariat, ce qui, de notre point de vue, revient à faire le travail de la police sans police, à remplacer la coercition par la conviction personnelle ; dans l'autogestion, la gestion reste l'activité dominante, d'autant moins critiquée que chacun est sommé d'en endosser et d'en intérioriser une part. Avec le recul, il semble cependant que si cette auto-organisation avait pu être tentée, le prolétariat aurait disparu du jour au lendemain. Mais que les gueux se chargent eux-mêmes de former un prolétariat est comparable à ce qu'ils font dans l'autogestion, ou dans l'auto-organisation de la religion : ils prennent certainement en main, mais ils ne prennent en main que les catégories de la pensée ennemie. L'un des drames des conseils « ouvriers » est qu'ils adhéraient dès leur appellation à la division marxiste de la société. Korsch et Gramsci peuvent également être considérés comme combattant la police de la pensée marxiste, mais au nom du prolétariat, qui est la prison de cette police.

De 1921 à la fin de la répression de la révolution russe en 1945, les penseurs marxistes indépendants vivent tous hors de Russie, et pour ainsi dire hors des partis. Et c'est principalement en Allemagne que cette réflexion a lieu. Mais elle a dégénéré dans l'inoffensif, dans la culture ou l'art, d'où venait d'ailleurs Lukács avant d'y retourner. Les Kraus, Brecht, Benjamin, Bloch, quelques dadaïstes et surréalistes ont tenté d'allier la révolte et la culture. Ils ne sont parvenus qu'à la célébrité et à la reconnaissance de la société en place, grave échec. De là vient aussi l'introduction du marxisme dans l'Université occidentale, en particulier sous les figures d'Adorno et de Horkheimer, et ce qu'on a appelé l'école de Francfort, dont la pensée semble avoir, purement et simplement, ignoré la révolution russe, pour rester attachée à une exégèse marxiste des idées de la révolution française qui continuaient de s'aliéner. Ce sont là les précurseurs inquiétants de l'intellectuel de la seconde moitié du siècle, marxiste par arrivisme, en particulier dans l'Université française.

Pour son essai intitulé 'Hegel et le problème de la métaphysique', l'école de Francfort et Horkheimer ont été crédités d'une critique de Hegel. En effet, Horkheimer met en cause le « dogme » de l'identité qui chez Hegel aboutit à l'identité du sujet et de l'objet, à la réconciliation de tout, et à la totalité comme critère de la connaissance. L'argument le plus solide de cet avis est d'affirmer que le principe de l'identité serait déjà là avant le développement de la dialectique qui y conduit. Les téléologues avaient constaté la même chose pour l'infini chez Hegel, mais eux au moins dans 'Réfutation de quelques infinis' ont essayé de montrer que le développement interne de la dialectique de l'infini est fautif. Horkheimer prétend

surtout qu'il ne croit pas dans cette identité postulée à laquelle il oppose la connaissance des sciences de son temps, où tout est particularité, apparemment sans cohérence. Dans cette proposition, l'avenir est libéré de la certitude de la conciliation finale, et même le présent retrouve une incertitude que le système de Hegel avait supprimée. La métaphysique, que Horkheimer ne rejette pas, devient, dans son apologie de la pluralité sans but connu, une hypothèse sur la cohérence de la grande diversité de ce qui arrive ; il pense ainsi inverser la thèse de Hegel, pour qui la métaphysique serait le fondement réel qui subsume seulement la diversité du concret, ou la maintient, comme la rusée raison, dans l'apparence. Il apparaît seulement que la position de Horkheimer n'est pas mieux fondée que celle qu'il dénonce chez Hegel : la primauté empirique de la pluralité des événements et des choses n'est pas autre chose ici qu'une croyance, dos à dos avec la croyance dans la primauté du dogme de l'identité. Là encore, par comparaison, la critique téléologique de l'infini cherche au moins un sens dans le projet téléologique de l'accomplissement. Toute la distance qu'il y a entre l'école de Francfort et la révolution de son temps, qu'elle ne rejoint jamais, peut être ramassée dans cette répudiation de la totalité comme perspective, car la révolution est principalement le débat sur la totalité.

Ce rejet de l'identité, qui reste donc assez courtement pensé, s'enorgueillit d'effondrer le système de Hegel. Le système de Hegel paraît s'effondrer dès qu'on en retire une seule brique, parce que chacun des éléments de ce système est justement merveilleusement chevillé à de multiples autres. Que ce soit l'infini, le concept, l'idée, l'identité ou la différence, que ce soit l'absolu, le dépassement, le négatif, l'apparence, la médiation ou la conception de la chose, c'était déjà ce qui agaçait Marx : on peut toujours prendre un détail du système de Hegel et le retourner contre tous les autres. Aucun concept n'est moteur, ou plus exactement, ils le sont tous : le système est ce jeu étonnant de leur interchangeabilité et de leur particularité qui se renverse et se combine à l'infini. C'est ce que représente ce système, qu'on peut en effet critiquer à partir de chacun d'entre eux, comme l'ont encore fait les téléologues dans leur critique de l'en et pour soi[78], qui peut, non invalider, mais pointer les limites du système de Hegel.

Pour le reste, l'école de Francfort a surtout été une tentative sociologique, aux thématiques hasardeuses, selon le principe de la diversité et du refus de la totalité.

Mais cette nébuleuse de penseurs sur deux générations (après Horkheimer et Adorno, dans la première moitié du siècle, viennent Marcuse et Habermas, dans la seconde) est plus connue pour des prises de positions pseudo-philosophiques, en particulier contre les Lumières et contre la mythologie, puis comme une sorte de marxisme new look, mais sans vigueur. Hors de la période de référence du présent ouvrage, il faut cependant signaler que Habermas, dans 'Après Marx', a été le précurseur d'une théorie de la communication par rapport à la théorie de la gestion.

Et pour comprendre dans quel contexte le marxisme se pensait lui-même, en voici une description de 1938 par Pannekoek dans sa critique de Lénine :

« Avec cette base scientifique le marxisme est plus qu'une simple science ; c'est une nouvelle conception du passé et de l'avenir, du sens de la vie, de l'essence du monde et de la pensée. C'est une révolution spirituelle, une nouvelle conception du monde, un nouveau système de vie. Mais en tant que conception du monde, il n'existe en réalité que par la classe qui la professe : les ouvriers qui s'en pénètrent, prennent conscience de ce qu'ils sont, c'est-à-dire la classe de l'avenir qui croissant en nombre, en force et en conscience prendra en mains la production et deviendra par la révolution maîtresse de sa propre destinée. Ainsi le marxisme, théorie de la révolution prolétarienne, n'est une réalité, et du même coup, une force vive que dans l'esprit et le cœur des ouvriers révolutionnaires.

Ceci sous-entend que le marxisme ne saurait être une doctrine immuable ou un dogme stérile qui impose ses vérités. La société se développe, le prolétariat se développe, la science se développe. De nouvelles formes, de nouveaux phénomènes surgissent dans le capitalisme, dans la politique, dans la science, que Marx et Engels n'ont pu prévoir ni pressentir. [Les formes de pensée et de lutte que les conditions passées imposaient, doivent donc être remplacées par des formes nouvelles valables pour des conditions nouvelles.] Mais la méthode de recherche qu'ils ont forgée demeure toujours un guide et un outil excellents pour expliquer les nouveaux événements. Le prolétariat, qui s'est énormément accru avec le capitalisme, n'en est qu'aux premiers pas de sa révolution, et, par conséquent, de son développement

78. Observatoire de téléologie, *Quand le bouchon saute*

marxiste ; le marxisme commence seulement à prendre sa véritable signification en tant que force vive du prolétariat. Le marxisme est donc une théorie vivante dont la croissance est liée à celle du prolétariat et aux tâches comme aux fins de sa lutte. »[79]

3. Il n'y a donc eu, dans la brève carrière de la pensée marxiste que deux théoriciens d'envergure : Marx et Lukács. De Marx, il suffit ici de rappeler qu'il a mérité la critique, et qu'il ne l'a pas véritablement rencontrée. Non seulement il tombe en dehors de la période de référence du présent ouvrage mais, dans un monde qui aujourd'hui le méprise et l'ignore, sa théorie et sa pensée individuelle mériteraient d'abord d'être honorées, ne serait-ce que pour leur rendre la stature qui a mérité la critique.

Dire que l'humanité est fondamentalement divisée, et penser le monde à partir d'une humanité divisée, est l'hypothèse la plus féconde de Marx. Sans elle, la pensée ne parvient pas à dépasser le constat hégélien qui finit par s'affadir à l'infini, s'épuisant dans la désespérance emphatique de l'absolu. Car en partant de la division de l'humanité, le négatif, la violence, la guerre, le débat, atteignent à la fertilité de la scission dans la totalité, et ainsi à un mouvement sans fatalité. La justesse de la pensée de Marx est d'avoir introduit, comme point de vue sur la totalité et sur chaque chose, l'insatisfaction ; et en conséquence, un projet pour dépasser cette insatisfaction. Avec Marx, cependant, on a vu que l'hypothèse, formant un projet – le communisme –, pouvait aussi perdre l'insatisfaction, et retrouver l'hypostase de l'unité hégélienne rêvée ; avec le communisme, Marx a donné un nom, un début de contenu à la satisfaction retrouvée, à l'idée absolue. L'enfermement même de la dispute avec le prolétariat comme division aurait pu avoir un sens radical, si cette division particulière était restée comme une hypothèse. Mais la certitude semblait nécessaire à la détermination de ce parti, à la formulation de son projet, au raccord à la pensée dominante existante. C'est bien une contre-révolution, un étouffement du débat des hommes, qui s'est engagée quand la détermination d'un parti a contraint à la certitude d'une division qui n'était qu'une hypothèse.

Le marxisme s'est étalé à partir de ce commencement. La mésaventure du marxisme a été la révolution russe, dont l'ampleur incongrue de la composante russe a surpris tous les marxistes, même les russes. Les marxistes ont été la pensée d'une révolution précédente appliquée à une révolution qui avait lieu, sous leurs pieds. Les bolcheviques sont comme les jacobins, une traduction policière de l'émancipation rêvée d'avant la révolution, le communisme pour les uns, les Lumières pour les autres. La théorie sociale et les recommandations tactiques de Marx étaient celles d'insurrections limitées, d'une autre époque. Le bolchevisme, et toute cette partie du marxisme qui s'est baptisée communiste, a tenté d'appliquer, c'est-à-dire d'imposer cet ensemble composé d'une méthode intellectuelle, d'une analyse déjà vétuste, et de comportements d'un siècle passé, à une explosion de modernité, jusqu'à vouloir prétendre que c'est le marxisme bolchevique qui a fait la révolution. Cette inversion est aujourd'hui encore la croyance dominante : l'idéologie qui a encapuchonné les gueux, le marxisme comme premier barrage contre la révolte ouverte, est encore aujourd'hui considérée comme idéologie – ou théorie pour ceux qui abhorrent le terme d'idéologie, qui pourtant ne signifie que logique des idées – de la révolution ! Il en va d'ailleurs de même pour les deux autres grandes révolutions de l'époque récente : la révolution française est attribuée, par

79. A. Pannekoek, *Lénine philosophe*

tous les ignares et de nombreux dilettantes, à la contre-révolution jacobine ; et la révolution iranienne est attribuée par les mêmes à la contre-révolution néo-islamique.

Comme Rosa Luxembourg, Lénine est un penseur de l'ancien temps, de la contre-révolution française. Mais contrairement à la révolutionnaire allemande, qui n'a pas eu le temps d'être confrontée à la nécessité d'une police d'Etat sous ses ordres, Lénine n'a jamais été qu'un policier qui croyait être politicien et qui aurait voulu passer pour économiste et philosophe. Cette gauche marxiste a bricolé des propositions de gestion, ce qui dans la métaphore de l'enclos du prolétariat signifie qu'il y a eu là des autodidactes qui ont appris par la force des choses, comme les jacobins, à perfectionner des barbelés. L'une des caractéristiques principales de ce courant de pensée qu'on peut appeler léniniste est sa stérilité. Comme le grossier et informe discours du premier dictateur soviétique ne tolérait ni la critique, ni le dépassement, tous ceux qui se sont exprimés après s'être réclamés de lui n'ont rivalisé qu'en soumission et en glorification de la médiocrité, voyez en particulier le plus célèbre d'entre eux, Trotski. Rien de ce courant si vite tari et pourtant si prolixe dans le siècle ne nous intéresse. Il raconte seulement l'usure rapide, la captation par quelques idées et quelques âpres disputes parfois mortelles, tout cet occupationnisme de la pensée publique qui préfigure l'information dominante qui a fait de cet occupationnisme une profession.

Ce n'est pas une coïncidence que le déclin théorique du courant de pensée marxiste qui a eu tant d'influence jusque si tard dans le XXe siècle commence à partir d''Histoire et conscience de classe', ce chant du cygne qui promettait les plus beaux lendemains de l'humanité. Et la force de cette pensée particulière à ce moment particulier vient indubitablement du contexte, la révolution. C'est là justement qu'elle rejoint la téléologie moderne qui elle aussi participe de l'expression d'une révolution. Car la grandeur du discours contient la grandeur de son époque qui l'envoûte littéralement. C'est justement cette grandeur, chez Lukács, qui manque chez Marx, et qui fait de cette réflexion du début du XXe siècle un couronnement de celle du siècle précédent.

Répétons donc que dans cette vaste vague, un seul penseur peut être élevé à la hauteur de Marx, c'est Lukács, dont l'école de Francfort d'ailleurs s'est réclamée, ce qui donne à hésiter encore plus. Cette évaluation paraît tout à fait inouïe, tant nous sommes peu sortis de l'époque où Marx était considéré comme l'un des deux ou trois grands penseurs de tous les temps. Et ce Lukács s'est tellement étalé dans une soumission léniniste poignante, faite de reniements allant jusqu'à cette mauvaise foi qui pouvait passer pour de l'absurde tant qu'elle ne tuait pas, tant qu'elle n'épurait pas, tant qu'elle n'alimentait pas les goulags, que la postérité jusqu'à aujourd'hui l'a mesuré à ce second rôle obséquieux qu'il avait accepté dans le parti léniniste. Toute la pensée de Lukács a été dégradée à une petite lumière divergente du léninisme, ou qui étend le léninisme, alors que du point de vue des léninistes eux-mêmes, Lénine était un penseur au moins en retrait de Marx. Et cet amalgame entre son renoncement et son œuvre du moment où commence ce renoncement a forgé l'image de Lukács aussi bien chez les léninistes que chez les antiléninistes, chez les marxistes que chez les non-marxistes. On remarque d'ailleurs, comme signe concomitant à cette évaluation, que le culte de l'« iste », si XXe siècle, n'a pas créé de lukácsiste.

'Histoire et conscience de classe' est l'unique ouvrage indispensable du marxisme. A l'époque même du 'Tractatus logico-philosophicus' et d''Etre et Temps', c'est le seul grand ouvrage à porter,

au moins indirectement, l'immensité de son temps, le seul traité au-delà de la logique qui y est d'ailleurs traitée avec la condescendance qu'elle mérite, le grand livre où indirectement se confrontent la pseudo-dialectique marxiste et la révolution russe. C'est seulement au cours de ce jet enthousiaste, inspiré et curieux, que Lukács est devenu ce léniniste qui a dévalué sa seule prise de parole qui mérite d'être mentionnée. Dommage : les gueux de notre temps auraient peut-être pu obtenir une critique de Marx à l'époque de la révolution précédente, si Lukács n'avait pas aussitôt obtempéré, et rejoint visiblement les rangs de l'ennemi dont il faisait déjà partie avant qu'il n'en approuve les polices.

4. Si les médiations entre la téléologie moderne et la plupart des courants de pensée du début du XXe siècle sont si complexes et détournées que leur cheminement s'est perdu, avec 'Histoire et conscience de classe' le trajet est simple : c'est une des sources directes, précoces, et marquantes de ce qui, dans la formation de la téléologie moderne, ne s'est pas acquis dans la rue. Ce qui a été validé de Lukács est, en gros, ce qu'en a validé l'Internationale situationniste. Il reste maintenant à poser un regard enfin critique sur ce moment de la pensée moderne.

Un élément de contexte, assez singulier, mérite d'abord d'être relevé. 'Histoire et conscience de classe' a été considéré comme le livre théorique de la révolution mondiale qui s'annonçait à partir de la Russie. Ensuite, en partie parce que Lénine a critiqué Lukács, en partie parce que Lukács s'est renié pour rallier Lénine, ce morceau de pensée a été attribué à une prétendue aile gauche du mouvement marxiste. Les orthodoxes léninistes l'ont donc récusé pour son subjectivisme, et les marxistes antiléninistes, dont les situationnistes, semblent l'avoir considéré comme une position de la révolution par opposition à la contre-révolution bureaucratique et policière qui s'est développée après la prise de pouvoir de Lénine. Or 'Histoire et conscience de classe' est nettement une réflexion sur l'époque de la révolution russe depuis le point de vue de la contre-révolution française. La position qui est prise dans cet ouvrage n'est pas une position gueuse, beaucoup s'en faut, elle ne vient pas de la révolte, mais la rejoint seulement, dans un flirt prudent et pondéré, et s'en écarte avant que l'attouchement ne devienne canaille, ou plaisir souverain. Elle développe un discours qui de notre point de vue, celui issu de la révolution iranienne, est double : d'un côté, Lukács enregistre et restitue l'étendue du mouvement qu'il voit se dérouler sous ses yeux et, en conséquence, s'alarme des puissants roulements de tambour de la pensée déchaînée ; de l'autre, il tente d'apporter des outils méthodologiques et conceptuels à ceux qui tentent de l'encadrer, auxquels il témoigne une soumission de plus en plus plate et tente de ramener toute la grandeur d'un monde qui commence à penser sérieusement dans l'enclos limité par la révolte d'un autre temps, qui avait constitué tout l'horizon de Marx. Si l'idéologie avait besoin d'une nouvelle définition, le travail de Lukács en serait l'illustration : encadrer, freiner et circonscrire un mouvement d'aliénation, en le bornant par la conception qu'il dépasse.

Un de ses biographes signalait que Lukács avait rendu philosophique la théorie de Marx. Il ne s'agissait pas de diffamer ou de contredire en Marx l'hégélien dissident, qui avait tant œuvré à la fin et au dépassement de toute philosophie, mais de souligner que Lukács a surtout mis en valeur des concepts au-delà des faits : c'est le mouvement de la pensée qui couronne et approfondit les

extrapolations empiriques de Marx. Ce n'est pas la matière qui intéresse le néomatérialiste Lukács, mais les bonds singuliers de l'esprit, laissés en friche depuis que les jeunes hégéliens ont cru pouvoir s'affranchir de leur maître à penser. En effet, dans 'Histoire et conscience de classe', Lukács regonfle le discours de Marx à l'aide de Hegel, ce qui donne de la grandeur au premier, en réhabilitant en apparence le second. Car le contournement de Hegel trouve ici une approche inédite : Hegel n'est pas répudié, mais intégré, comme un produit fini, dépassé, et surpassé. Si tout Hegel est compris dans Marx, Hegel devient maintenant un outil à exhiber pour glorifier Marx. Avec Lukács, on peut donc reparler de Hegel, mais chaque fois que les accents trop altiers ou trop libres percent la pseudo-dialectique diluée du marxisme, il faut faire la preuve que les envolées de l'esprit du dernier philosophe sont encapsulées dans les avis de son premier critique. C'est donc à l'aide de ces deux penseurs, ainsi ordonnés, que Lukács construit son discours qui a tant contribué au siècle.

Avec une telle démarche, il y a évidemment d'importants flottements par rapport à la réalité. Aidé ou justement égaré par la dichotomie du terme en allemand (Realität, Wirklichkeit), Lukács traite à la fois de la réalité de la perception dominante de son époque, qui est un donné matériel, et celle issue de la dialectique hégélienne, puis de la pseudo-dialectique marxienne, où la réalité devient la pratique, la société, « les rapports des hommes entre eux ». Mais cette abstraction, qui a le mérite de préfigurer la théorie de la communication et la tendance ultra-anthropologique dont la téléologie moderne se réclame, a le grand inconvénient d'être cette mythification des « rapports » humains, auxquels la téléologie moderne a au moins proposé en guise de détermination, dans le « débat », un champ de bataille, un lieu de décision concret, une issue vers la fin des temps, quoique elle-même très insuffisamment concrétisée, même en théorie. Mais si, dans la tentative d'appropriation du destin implicite dans les « rapports humains », la réalité est un donné, l'humain peut au moins « changer » la réalité. Lukács commet aussi de fortes spéculations sur la réalisation, comme projet de l'humanité, également comme totalité, tout au moins de manière sous-jacente, qui indiquent déjà la position téléologique de la réalité comme résultat et comme but, même si chez Lukács, la réalité est loin d'être résultat et but essentiellement. Lorsque, un demi-siècle plus tard, l'auteur repenti a présenté une nouvelle préface autocritique, il regrettait de n'avoir pas non plus compris l'importance du concept de nature chez Marx, ce qui aurait sans doute bridé le décollement de perspective qui lui avait permis, à l'époque de la révolution russe, de considérer la réalité comme fin. Le but est aussi présenté comme d'une grande importance, même si ce but n'est que cette « émancipation du prolétariat » sans rivages qui ressemble à un point d'aboutissement qui devient surface infinie, juste avant ou juste après l'horizon tout proche.

Le premier grand mérite de Lukács est donc d'avoir posé, comme catégorie essentielle, la catégorie de la totalité. Cette catégorie surgit si bien avec les révolutions, dans les théories de leur temps, qu'elle en paraît comme le signal. C'est d'abord un point de départ méthodique qui s'oppose radicalement à l'empirisme. C'est tout – *la* totalité et non *une* totalité – qui est considéré en premier, et de la totalité seulement on déduit le particulier. C'est ce qui différencierait fondamentalement la néodialectique de la philosophie classique – Hegel lui-même partait de la perception et du phénomène –, et de toutes les méthodes contemporaines qui lui sont opposées : dans l'empirisme, on prétend s'élever du détail, ou de l'immédiat, à la totalité, mais celle-ci n'est jamais atteinte, et s'éloigne dans l'infini ; dans la néophénoménologie, on commence aussi par la chose même, mais

on est obligé de pratiquer une réduction eidétique sur la généralité, ou l'abstraction, ou plus généralement sur la médiation. Cette position de la totalité comme point de départ de la méthode n'est pas la position systématique de la téléologie moderne, qui admet l'exception empirique et, au moins en principe, toute autre approche pour formuler des hypothèses, dans la mesure où ce qui apparaît n'est pas, a priori, opposé à son essence : il y a des apparitions qui ne sont pas démenties par leur essence, et leur approche empirique peut invalider ou au moins mettre en cause des présupposés dialectiques ; et ce n'est pas seulement parce qu'il est un contrepoint taquin à l'absolutisme déductif que l'empirisme semble nécessaire, mais aussi parce que c'est l'approche méthodologique privilégiée de la pratique, et qu'en tant que telle elle est découvreuse de nouveauté, et porteuse de vérification dans la réalité. Mais la validité de l'empirisme se vérifie dans son rapport à la totalité et la totalité comme catégorie première reste une proposition centrale qui a plusieurs conséquences, que la téléologie moderne a intégrées.

D'abord, la totalité ainsi comprise de manière téléologique, comme commencement, signifie que le commencement n'est pas particulier, n'est pas absolu. C'est toujours par tout que chaque chose commence. La médiation est première, l'immédiateté est seulement apparence. La totalité comme commencement répond ainsi aux dilemmes empiristes de la néophénoménologie et même de l'a priori kantien : il n'y a plus lieu de proclamer des évidences ou des big bang, des antériorités invérifiables et fondatrices. Il y a toujours, dans le commencement, le ici et maintenant, un autre que cet ici et maintenant, et cet autre est la totalité, dont le ici et maintenant est un moment, une détermination concrète, une représentation. Ici et maintenant est la totalité dans la mesure où la totalité est ici et maintenant. La détermination du ici et maintenant consiste justement dans ce rapport, qui est le commencement.

Ensuite, en revenant à ce que propose aussi Lukács, la totalité est une référence, un instrument de mesure. C'est par rapport à elle que se détermine chaque chose, chaque objet. Les formes des objets, Gegenstandsformen, sont déterminées en fonction de la totalité, c'est dans leur rapport à la totalité que les objets prennent leur sens. La téléologie moderne diverge de cette conception marxiste parce que pour le marxisme ce n'est donc pas le but, comme dans la téléologie, qui donne le sens. Aucun territoire de la pensée n'est en et pour soi, tous sont médiatisés par la totalité, ce qui veut dire qu'un domaine quelconque de la pensée se situe toujours par rapport aux autres, en terme de contenu, en terme de but. La totalité est ici un garde-fou précieux contre l'hypostase. Aucune spécialité ne peut être toute-puissante, et aucune spécialité ne peut être à l'abri de la critique et de cette dissolution qui accompagne l'abandon des hypothèses. Dans le lien qu'elle entretient avec la totalité se situe la commensurabilité de chacune des divisions de la totalité, de chacune des divisions des divisions. On peut toujours évaluer, soupeser, disposer par rapport à ce qui l'entoure, une idée, une pensée, un domaine de pensée, un objet, une chose. La médiation, dont l'argent par exemple est une représentation incomplète à tendance universelle, est universelle ; c'est une détermination de la totalité : l'immédiateté n'est qu'une forme de l'apparence, une représentation de l'incomplétude et une complaisance de l'ignorance ; de même qu'il n'y a d'immédiateté que dans la vulgarisation, il n'y a de spontanéité que dans les constats hâtifs.

La catégorie de la totalité devrait être dans un rapport dialectique. Mais celui-ci n'est présent chez Lukács que de manière formelle. Car ce rapport dialectique impliquerait une relation réciproque,

sans quoi la totalité deviendrait un absolu, et la totalité peut difficilement souffrir une relation réciproque, sauf avec ce qui la nie, qui donc lui est extérieur, ce qui est contraire à son concept. De même, Lukács paraît peu conséquent dans son usage du terme de totalité puisqu'il parle aussi bien de la totalité dans sa généralité que de bien hybrides totalités particulières (comme la totalité de l'économie par exemple). Si la catégorie de la totalité – ce que le néo-islam avait traduit lors de la révolution iranienne avec le nom antique de towhid – est fondamentale, elle ne souffre pas d'être « une » totalité parce qu'« une » totalité serait contraire à « la » totalité, et qu'il faudrait pouvoir alors resituer cette totalité particulière dans son milieu.

La totalité est la totalité de la médiation. C'est une conception fondamentale de la dialectique hégélienne rappelée par Lukács, et qui rompt avec toute la tradition cartésienne et empirique qui s'élève de l'immédiateté à la médiation et reproduit cet ordre de préséance avec l'individu et le genre, en attribuant l'immédiateté à l'individu et la médiation au genre. Mais dans le marxisme, la tentative de désigner la totalité comme médiation, de lui donner un contenu, n'est pas poussée à son terme. Elle est seulement ramenée, de manière très vague, aux « rapports entre les hommes ». Car si la médiation est bien la forme de la totalité, alors chaque catégorie de la pensée est elle-même une partie, un produit ou un résultat de la médiation. Il y a donc une médiation en dehors de ce que je peux penser, moi. Et cette médiation est précisément toute la pensée, non pas la mienne en tant que divisée et séparée, à bas le solipsisme, mais celle de tout ce qui pense et qui, en l'état des hypothèses, semble être le genre humain, c'est-à-dire tous les humains. La médiation comme forme de la totalité est ainsi la première piste sérieuse vers l'aliénation : il existe une pensée en dehors de nos consciences, qui échappe aux consciences, et qui pourtant les irrigue, et dont la conscience elle-même est seulement comme une particularité. Ce qui n'est pas vécu comme une médiation est également le résultat d'une médiation, n'est donc pas immédiat ; et tout résultat a vocation de médiatiser à son tour, sauf si ce résultat est entièrement une destruction de pensée, une réalité, une fin.

Dans la répression de la révolution russe, dont le nazisme et le stalinisme ont été l'apogée, la mauvaise totalité s'est jouée de la totalité sous le nom de totalitarisme. C'est une forme de diffamation de l'idée même de totalité de l'opposer à celle de liberté, comme l'a fait la propagande vulgaire au cours du XXe siècle dans sa critique des « totalitarismes », qui n'ont évidemment aucun rapport avec la totalité, sauf d'en être aussi ennemis que tous les autres systèmes de gestion connus. L'amalgame entre le régime stalinien, par exemple, et le système de pensée duquel ce dictateur s'est réclamé, ou bien celui entre le national-socialisme et la pensée allemande, ont été de médiocres, mais efficaces tentatives de refouler la si embarrassante idée de la totalité, et en particulier la totalité comme médiation universelle.

Enfin, si dans sa conception du commencement et dans son identité avec la médiation, la totalité de Lukács est bien téléologique, elle reste fondamentalement une conception issue de la révolution française en ce que, pas davantage que chez Hegel et Marx, elle ne prépare aussi sa fin. La totalité n'est pas conçue comme totalité qui s'achève, qui s'accomplit, mais comme la totalité de ce qui est là, et il s'agit bien du même être-là que celui qui fonde l'être chez Heidegger. La frontière entre le possible et le réel est aussi brouillée que la zone grise entre le constat et le projet. L'euphorie juvénile de la révolution française, caricaturée dans le romantisme et dans la philosophie allemande, ne veut pas voir la totalité ensemble ; au contraire, en permettant que la totalité soit aussi ce qui

s'échappe, mais en refusant que quelque chose s'échappe de la maîtrise historique de l'humain, la totalité indistincte et éthérée, non déterminée, favorise cet échappement pourtant férocement combattu. Cet hors limite de la totalité – dont le regard se détourne avec la pruderie de l'humanitarisme bourgeois, puis middleclass, parce qu'il contient la problématique de la mort – est en vérité la limite de cette totalité, et une des meilleures raisons pour les ennemis de la dialectique de la répudier. Car la fonction apparente de cette totalité est de rattraper l'aliénation, mais c'est pour la ramener dans une maîtrise seulement illusoire, parce qu'infinie.

5. Lukács a le mérite de tenter de donner un contenu concret à la totalité. Là aussi, c'est en remettant en perspective Hegel et Marx qu'il affirme l'histoire comme détermination de la totalité. De sorte que l'histoire devient la médiation de toutes choses. Lukács rappelle ainsi que toute chose, tout acte, toute pensée même se situe dans l'histoire et peut se comparer à travers l'histoire. L'histoire est la catégorie qui permet de relativiser les faits, de les relier et de les replacer dans la « réalité » concrète : la totalité est comprise comme la réalité concrète, là encore on admet, avec le matérialiste Marx, la réalité comme un donné.

La détermination qu'est l'histoire est justement ce qui donne son mouvement à la totalité. Ce n'est plus la totalité statique des grands systèmes philosophiques qui est maintenant proposée, et ce n'est plus non plus la totalité hors d'atteinte des dieux, que ce soit dans le polythéisme ou dans le monothéisme. Désormais, la totalité est entièrement en mouvement, elle roule sur elle-même et se développe, parfois dans les directions imprévues que lui donnent ses acteurs, les humains. Avec l'histoire, la tradition Marx-Lukács a voulu ancrer la totalité dans le temps et dans l'espace : le fatalisme de la totalité, en et pour soi, disparaît. Car la totalité n'est plus seulement ce qui est là, comme encore chez Hegel, mais aussi tout ce qui devient.

Cette conception est certainement l'une des visions les plus nouvelles que nous a fait parvenir la révolution russe : le présent est en devenir, du passé nous pouvons faire table rase. La situation actuelle, mais aussi les faits, ne peuvent être compris que dans leur mouvement, qui est inachevé. La téléologie moderne reprend là une interrogation à côté de laquelle Lukács est passé : dans l'achèvement du mouvement, sauf à réaliser, c'est-à-dire à anéantir, de la pensée, quelque chose nous échappe, le constat de la chose achevée l'aliène. Mais le constat lui-même n'est que la passerelle entre ce que l'humain nie, finit, et ce qu'il projette de nier, finir. Il fallait cette conception marxiste de la totalité comme mouvement, à travers l'histoire, et de l'histoire comme devenir, pour découvrir le principe espoir, et pour ouvrir la féconde interrogation sur le contenu de l'accomplissement, qui rejoint, dans son rapport réciproque, le contenu de l'assemblée générale du genre humain.

Il est singulier et tout à fait honteux pour les gestionnaires de notre société qu'ils n'aient pas davantage réussi à s'approprier cette conception de l'histoire, et qu'au contraire ce soit l'histoire comme spécialité, comme « enquête » sur le passé, qui ait réussi à faire oublier la puissante dynamique anthropocentrique pourtant si clairement décrite par Lukács. L'histoire, dans cette acception, qui est incomparablement plus noble et plus ample, a pour épicentre l'histoire présente qui modifie

d'ailleurs constamment les conditions dans lesquelles les humains observent le passé. L'histoire présente n'est pas une « enquête », mais l'action des humains, et elle contient déjà la question du devenir, comme centre d'attention du présent : elle décide de l'orientation de la totalité, elle débat de son contenu. L'enquête sur le passé, dont se réclament les historiens avec une rigidité fort bien dénoncée par Lukács, n'est qu'un outil, une approche parmi d'autres – comme par exemple, dans un registre différent, la beuverie de Petrograd en novembre 1917, probablement l'une des plus grandes soûleries collectives encore connue – pour permettre l'organisation du débat des humains.

Il faut, comme un hommage mais aussi comme une conséquence logique, appliquer la médiation qu'est l'histoire à la position développée ainsi par Lukács. L'histoire n'est pas une théorie, mais une pratique, n'est pas l'enquête, mais ce sur quoi, éventuellement, porte l'enquête. Cette dimension à la fois concrète et ouverte de l'histoire porte déjà en elle les traces de la révolution : parce que l'histoire se fait au moment où Lukács en parle, l'histoire est vue comme totalité. A l'époque de Lukács, en effet, c'est bien la totalité qui est en jeu dans le débat des humains, ce qui est la définition même des révolutions ; et c'est pour la même raison historique que la conception de l'histoire comme totalité est revenue dans la téléologie moderne, à l'époque où la révolution suivante, celle qui avait son épicentre en Iran, posait à nouveau le débat sur l'humanité, le débat sur la totalité. Ce sont seulement les intervalles, semble-t-il, qui peuvent permettre au sous-produit qu'est l'histoire des historiens de s'accaparer la légitimité du concept d'histoire. Lukács, d'ailleurs, n'a pas manqué de mettre en valeur l'effroyable faiblesse analytique des historiens de profession face à l'histoire de leur temps. En face de la révolution mondiale, ils ânonnaient les sentences partisanes du moment, au même titre que le plus vulgaire journaliste, comme le remarque le théoricien marxiste avec le dernier mépris ; et il souligne, justement, que cette faiblesse n'est pas simplement une faiblesse partisane, mais avant tout une faiblesse méthodologique.

Il est cependant nécessaire de distinguer davantage que ne le fait Lukács entre totalité et histoire. Car la totalité est d'abord ce que l'humain ne maîtrise pas, alors que l'histoire est la tentative de maîtrise de la totalité. La course échevelée de l'esprit, les structurations successives, toutes hypothétiques, souvent hypostasiées, puis abandonnées hors de la mémoire même, les interférences permanentes et apparemment non régulées des courants de pensée dans la conscience, à tous les moments de sa constitution, de son développement, et de ses mises en projet, constituent précisément le mouvement de la totalité. L'histoire au contraire est la succession des concentrations de toute la pensée en ces moments où toute la pensée, la totalité justement, devient débat. Ainsi, tout est histoire uniquement dans les moments où celle-ci se décide, les révolutions, mais lorsque la totalité n'est pas en jeu dans les débats humains, l'histoire elle-même n'est que dérivée ou figurée. De même la totalité, qui contient l'espace et le temps, qui englobe l'apparence et l'essence, et qui joue entre le rationnel et l'irrationnel, ne trouve son sens que dans l'histoire, mais ne le perd pas dans les moments où l'humanité ne sait plus se prendre pour objet de dispute.

La catégorie de l'histoire, au moment où elle abandonne sa dimension contemplative, devient, et devient avant tout, pratique. C'est là aussi une des inspirations fondamentales de Marx, poursuivie par Lukács et, dans un camp moins éloigné qu'on ne le pense, par le pragmatisme. La mise en perspective du devenir, déjà dans l'événement, dans le fait, dans l'analyse même, implique les catégories téléologiques du but, du sens comme provenant du but, mais aussi du projet comme

dépassement du constat, et de l'accomplissement comme contenu en devenir de la totalité. Un siècle après la révolution russe, la conception de l'histoire présentée par Lukács ouvre donc une théorie du devenir ; elle-même, pressée par la grandeur historique de son propre moment est pleine de scories, qui sont aussi les marques de la pensée dominante de cette époque en partie déjà effacée : si l'opposition dialectique entre faits et processus, par exemple, mérite d'être développée, tous les tâtonnements et les convictions économistes de Lukács, dont la perspective historique est fortement marquée par la conviction de la fatalité des crises du capitalisme – lui qui semble même croire par moments que le capitalisme est déjà arrivé à son ultime crise –, doivent être tenus pour en dessous de la nécessité de les critiquer. Héritière de Marx et du marxisme, l'histoire de gauche, en prenant partie dans les disputes de gestionnaires, a réussi, pendant le XXe siècle, à revenir à la contemplation du passé, mais en méprisant les faits au bénéfice des processus ; par là on voit que l'affirmation de l'histoire comme processus, qui semblait à Lukács l'apanage des praticiens révolutionnaires et dialecticiens, s'allie très bien avec une petite spécialité universitaire sclérosée et ce capitalisme de courte vue d'aujourd'hui qui, dans sa précipitation dévastatrice, a même oublié tout projet de société.

A travers la totalité devenue histoire, non distincte de la totalité, se dessine le véritable parti de Lukács et même de Marx, en tant que véritable parti de Hegel. Si Hegel avait rétabli l'unité profonde des choses et des concepts, réhabilitant la divinité, Marx avait commencé par soutenir la division profonde, non des choses et des concepts, mais des humains, ce qui est effectivement une conception beaucoup plus dynamique, beaucoup plus ample et noble *de la pensée.* Mais aussi bien à travers la fiction du prolétariat et du communisme qu'à travers l'identité sans opposition de la totalité – qui n'a pas d'autre, pas de contraire, qui est nécessairement totalité de la pensée, et de l'histoire, qui est le drame humain de la non-maîtrise de la totalité –, on retrouve la quête mythique de l'unité retrouvée, du un paisible, absolu et infini. C'est ainsi que le sujet de l'histoire, chez Lukács, le prolétariat, devient son propre objet, parce qu'il conçoit l'histoire et la totalité, et se réalise lui-même comme histoire et comme totalité. Mais l'histoire, au moins pendant le XXe siècle, s'est justement affirmée comme le théâtre de la division : sans division pas de débat, sans débat pas d'histoire. L'histoire est une division de la totalité : elle est simplement un terme qui associe, dans leur opposition, les deux grands partis de la pensée, qui d'ailleurs changent en fonction des résultats de la dispute : l'histoire est le mouvement de la totalité, dans la division et à travers la division. Au même titre que les rêves d'une unité du sujet et de l'objet, ceux d'une unité entre pratique et théorie n'ont pas résisté au mouvement de la totalité, que les révolutions du siècle ont révélé au contraire comme des explosions d'aliénation en série, de cette aliénation qui sépare théorie et pratique. A travers cette volonté de fonte et de maîtrise sans fin de ce qui est déchiré, Lukács et Marx se rallient bien au parti de la conciliation de Hegel : simplement, ils repoussent provisoirement cette conciliation au-delà d'une dispute actuelle qui démentait assez nettement l'unité aboutie de 'la Science de la logique'. Dans l'unité du sujet-objet, sacré Graal des dialecticiens, le négatif, le sherk, ne doivent être que des apparences révélatrices mais jugulées *d'avance.* Il semble, au contraire, aujourd'hui, que les brisures et les séparations que nous avons nous-mêmes créées sont déjà beaucoup plus profondes et fécondes.

6. L'apport le plus connu de Lukács est sa critique de la chosification (ou réification). Il est confondant, pour le siècle écoulé, qu''Histoire et conscience de classe' soit là le dernier grand ouvrage qui tente de faire un point sur les progrès de l'aliénation. Il convient ici de rappeler que l'aliénation a connu depuis une progression continue, pour ne pas dire exponentielle, en parfait contraste avec le silence qui s'est installé autour de ce phénomène. Il ne faut pas même excepter de cette censure, dans et pour la conscience, les premiers moments de la révolution iranienne, autour de 1968, où l'aliénation fut un concept vedette sur le mode de l'exorcisme. Le seul résultat, en effet, du traitement de l'aliénation lors de son spectacle alors déjà dépassé par la fécondité de l'esprit, est sa mise au ban moral. Même un Michel Henry, qui avait pourtant remarqué que l'aliénation n'est connotée négativement que depuis Feuerbach, donc après Hegel, entérine cette dérive manichéenne. Car même si Marx et les marxistes combattent avec vigueur ce qu'ils appellent aliénation, ils n'ignorent pas que c'est une notion de l'entendement, dépourvue de bien ou de mal. C'est seulement l'acceptation marxiste du terme d'aliénation par les non-marxistes qui en fait une notion morale. Il est d'ailleurs tentant de faire de l'horreur déclarée pour l'aliénation l'acte de naissance de la middleclass qui gouverne actuellement.

Lukács ne parle pas de l'aliénation en général, mais seulement de l'une de ses formes, la chosification. A partir de l'analyse de la marchandise par Marx, Lukács développe comment l'activité humaine crée une abstraction qui se substitue à l'activité qui l'a fondée et devient opérante, c'est-à-dire effective. La marchandise, dont les pauvres oublient, et les gestionnaires veulent faire oublier, quitte à l'oublier eux-mêmes, qu'elle est un résultat de l'activité des marchands, illustre très bien ce phénomène. En effet, la marchandise paraît avoir toujours été là, et ses « lois » paraissent des lois inéluctables, au-dessus des humains. Lukács rappelle qu'il n'en est rien : ce sont les humains qui ont créé la marchandise et ils ont le pouvoir de l'abolir. Mais la société marchande entretient le mythe d'une loi de la marchandise qui ressemble à ce qu'est la « pensée » chez Frege : elle est là, inéluctable, inaltérable, éternelle, et au mieux les humains peuvent la saisir par de longs exercices logiques et une amélioration progressive, toujours insuffisante de leur Erkenntnis.

La marchandise est donc véritablement une chose, créée par l'humain comme toute chose, mais une chose qui s'autonomise en face de l'humain et lui impose des façons de voir, de vivre, d'agir. Le phénomène de chosification est cette constitution d'abstraction, comme la marchandise ; cette abstraction est autonomisée, puis hypostasiée : ceux qui y sont soumis oublient comment elle a été créée, et de qui elle dépend. Cet oubli incroyable, qui a aujourd'hui si bien gagné toute la société que la critique de la chosification de Lukács est elle-même tombée dans l'oubli, Lukács le relie fort à propos à la perte de la totalité comme perspective : c'est dans l'émiettement des connaissances, c'est dans la spécialisation, c'est dans la perte du négatif et de la critique que se développe l'autonomisation de systèmes entiers, d'abstractions dans tous les domaines de la vie, de choses autonomes qui imposent des actions non reliées aux buts de l'humanité. C'est parce que la conception de la totalité est perdue, voyez l'école de Francfort, parce que l'histoire n'est pas la perspective de la vie, que nous, pauvres modernes, oublions devant la marchandise qu'elle est une création récente, qu'elle ne dépend que de nous et de notre action dans l'histoire, et quels sens et quels contenus elle véhicule, si manifestement à notre détriment.

Toujours dans la lignée de Marx, Lukács rapporte cette chosification à son origine, les « rapports humains ». C'est l'activité des marchands, et sa rationalisation à travers le calcul, qui permet à la marchandise de s'autonomiser, mais de ce fait, les rapports humains auxquels elle se substitue sont perdus, en particulier pour les producteurs de la marchandise, qui sont désormais soumis à la rationalité figée de son mécanisme, imposée par les marchands. Car la rationalité part de « lois », issues du calcul, et détruit donc des « rapports humains ». Lukács indique ainsi une sorte de déchosification possible, qui est sans doute le creuset de la célèbre et introuvable « désaliénation » situationniste : remonter ces abstractions agissantes en les analysant, notamment par la médiation de la totalité, permet de reconstituer les rapports humains qui les fondent. En dénonçant le caractère sacré de ces choses, et en indiquant les possibilités pour les déstructurer, et les ramener dans le flot indéterminé des « rapports humains », il deviendrait possible de déchosifier. L'œuvre de Marx elle-même est citée à ce stade comme exemple de cette opération à rebours ; malheureusement, faut-il ajouter avec perfidie au vœu pieux du marxiste, l'œuvre de Marx n'a pas permis de supprimer la marchandise. La « déchosification » semble être de même étoffe que la « désaliénation » : une spéculation, qui appuie sa certitude sur un bien moral supposé, où chosification et aliénation sont diabolisées uniquement.

C'est une directive de pensée, une attitude, une approche, que Lukács oppose à ce phénomène qu'est la chosification, et c'est une illustration de ce qu'il appelle « dialectique ». Il s'agit de démonter toujours et de ramener les choses, les faits, les événements dans leur processus, dans le flot des « rapports humains ». Il s'agit de comprendre que la totalité est la société des humains, et que c'est à travers elle que se fondent et se créent les choses, les faits et les événements. Là où la pensée philosophique bute sur des antinomies, cette logique du processus les dévoile comme dans un rapport réciproque. Lukács est tellement appliqué à valider ce rapport réciproque, qui est une invalidation de ce qui est définitif ou absolu, qu'il ne parle pour ainsi dire jamais de la catégorie du dépassement, ce « devenir » déjà contenu dans le rapport réciproque. Cette déficience méthodologique qui limite le propos d''Histoire et conscience de classe' à l'analyse, au constat, est défensive : face à l'explosion de la pensée, il faut au moins désigner et relativiser les formes chosifiées de la pensée gestionnaire et déjà admettre la possible dissolution de leur rigidité cognitive et conceptuelle.

Les raisons de découvrir ou de redécouvrir aujourd'hui cette alerte de Lukács ne s'arrêtent pas à ce rappel de l'autonomisation de la marchandise. Car Lukács entreprend ensuite de montrer que cette chosification est également la structure du droit, et d'une manière plus générale de la justice, dont les valeurs et des « lois » autonomisées au cours de leur mouvement s'hypostasient de la même façon que les « lois » de la marchandise. Toute la justice, qui commence alors à se professionnaliser, obéit à des règles et à des préceptes qui lui paraissent indiscutables. De là, le léniniste Lukács entame une virulente critique de la bureaucratie qui n'était pas encore devenue le visage ordinaire de la contre-révolution léniniste. Et le comble du mépris et de la critique de la chosification frappe la corporation des journalistes, qui était encore très loin d'avoir atteint l'autonomie qui consacre ce qu'on appelle aujourd'hui l'information dominante.

La critique de la chosification s'arrête doublement. D'abord, l'idée de la chose n'est pas poussée dans ses conclusions. Ce sur quoi Lukács attire l'attention, c'est que certaines choses deviennent

opérantes, à notre insu, et que nous avons perdu leur raison d'être. Mais cela est vrai de toute chose à partir du moment où elle cesse consciemment d'être une hypothèse. Cela est vrai d'une table, d'un enfant, du prolétariat ou des rapports humains, qui sont tous des choses dont on oublie, à partir d'un certain moment, qu'elles ne sont que des hypothèses qui correspondent et permettent notre division générale des choses. Si, par exemple, nous pouvions voir à l'œil nu les divisions de la matière qu'on appelle des atomes, nous n'aurions sans doute jamais eu de table. Mais nous avons besoin de ces hypothèses, dans notre pratique et dans notre théorie. Le terme même de chosification indique l'insuffisance de la critique : ce n'est pas la chose qui est en question, c'est son autonomisation. Cette autonomisation, à laquelle la téléologie moderne donne le nom d'hypostase, est un phénomène capital non seulement de l'aliénation, mais de la pensée en général, c'est-à-dire aussi de la conscience. En effet, la conscience ne sait pas distinguer le moment où une chose s'hypostasie ; et rien ne s'hypostasie plus facilement que la conscience elle-même.

La différence entre une chose hypostasiée et une chose hypothétique est que la chose hypostasiée peut passer pour avoir réalisé, c'est-à-dire détruit de la pensée. C'est justement là où la dissection de la chose, et son rapport au rapport humain initial, ne suffit pas pour remédier aux effets de l'hypostase. Constater qu'une chose est hypostasiée est certainement nécessaire si on veut s'en prendre à ses effets, mais ne suffit en aucun cas à la supprimer, à lui rendre son caractère hypothétique. Ainsi, montrer, comme le font Marx et Lukács, que la marchandise est subordonnée à la volonté de l'homme, n'a pas suffi à ramener la marchandise dans cette subordination ; et on peut faire le même constat par rapport à Dieu ou à l'économie : les démonstrations de leur irréalité ne suffisent pas à les combattre tant que leurs effets pratiques, leurs réalisations en quelque sorte, laissent croire à leur réalité.

La grande faiblesse des critiques de l'aliénation, sous quelque forme qu'elle soit, vient du fait que leur critique propose seulement un retour au statu quo ante. Il s'agit de retrouver les conditions authentiques du départ, il s'agit de remonter le mouvement de l'aliénation en sens inverse, et c'est en cela que la position de Lukács n'est pas seulement naïve, mais conservatrice. C'est certainement une des principales infirmités implicites dans la conception de l'histoire de Lukács, qui excommunie les faits au profit des processus. Car un processus peut toujours être renversé ; mais dans le fait, il y a de l'irréversible. Du point de vue des faits, un processus renversé est un retour en arrière, une forme classique du conservatisme. La désaliénation ou la déchosification sont seulement des tentatives de réintégrer ce qui est aliéné dans la conscience, et de l'anéantir dans ce mouvement, comme s'il y avait là quelque mauvaise parenthèse de l'histoire, qu'il suffit d'effacer pour retrouver une authenticité antérieure hautement idéalisée. La position téléologique sur ce point est qu'un tel mouvement est non seulement peu probable à réaliser, mais surtout qu'il est dans le sens contraire de l'histoire, qu'il va vers la conservation de ce qui est là. Vive l'aliénation.

Le second point faible de la critique de la chosification, c'est qu'elle ne va pas jusqu'à la critique de l'aliénation en général. L'aliénation est la pensée sans maître, celle qui échappe à chacun, la médiation universelle ; en cela, elle est un synonyme de la totalité. Comme la totalité de Lukács, l'aliénation est en mouvement dans et par l'histoire, et elle est particulièrement produite, modifiée et orientée pendant les révolutions, notamment pendant la révolution russe qui a été une explosion massive d'aliénation. Et l'aliénation est plus généralement la partie essentielle de la pensée, c'est-à-

dire tout ce qui échappe à l'humanité. La chosification, ou pour être plus précis, l'hypostase, n'en est qu'une forme particulière. Il faut donc regretter que Lukács ait limité sa réflexion sur l'aliénation à la chosification. En effet, cette critique partielle se substituant à une critique plus générale, a largement contribué à occulter la question de l'aliénation pendant le siècle qui a suivi.

7. Une des dimensions les plus méconnues d''Histoire et conscience de classe' est sa critique de toutes les formes de pensée dominante de son temps. Ce sont en particulier la néophénoménologie et la pseudo-philosophie analytique qui sont ici dénoncées selon leurs faiblesses. A titre d'exemple, la critique des faits et de l'empirisme : « Si l'on peut encore découvrir dans les "lois" une trace de l'activité humaine elle-même, quoique cela s'exprime souvent dans une subjectivité fausse et réifiée, l'essence de l'évolution capitaliste, rendue étrangère à l'homme, figée, transformée en chose impénétrable, se cristallise dans le "fait" sous une forme faisant de cette fixité et de cette aliénation le fondement le plus évident, le plus indubitable, de la réalité et de la conception du monde. Face à la fixité de ces "faits", tout mouvement apparaît comme un simple mouvement *à leur niveau,* toute tendance à les modifier comme un principe seulement subjectif (souhaits, jugement de valeur, devoir-être, etc.). Lorsque cette priorité méthodologique des "faits" a été brisée, lorsque *le caractère de processus de tout phénomène* a été reconnu, on peut enfin comprendre que ce qu'on a l'habitude d'appeler des "faits" consiste aussi en des processus. On peut comprendre alors que les faits ne sont justement rien d'autre que des parties, des *moments* du processus d'ensemble, détachés, artificiellement isolés et figés. En même temps on comprend aussi pourquoi le processus d'ensemble, dans lequel l'essence de processus s'affirme *sans falsification* et dont l'essence n'est obscurcie par aucune fixation chosiste, représente par rapport aux faits la réalité supérieure et authentique. Et on comprend en même temps pourquoi la pensée bourgeoise réifiée devait nécessairement faire de ces "faits" son fétiche théorique et pratique suprême. Cette facticité pétrifiée, où tout se fige en "grandeur fixe", où la réalité du moment est présente dans une immuabilité totale et absurde, rend toute compréhension, même de cette réalité immédiate, méthodologiquement impossible. »[80]

Comme la téléologie moderne utilise des faits, comme outil méthodologique primordial, il faut ici commenter cette opposition entre fait et processus. Il faut d'abord convenir avec Lukács que le fait est un moment du processus total. Ajoutons que le fait est lui-même un processus partiel, complexe et subjectif, comme semble également le penser Lukács même si sa critique de la prédominance du fait tend à accentuer l'objectivation du fait. Une opposition radicale entre fait et processus paraît donc pour le moins excessive. Ce que Lukács essaye de critiquer est avant tout le traitement du fait par la « pensée bourgeoise » : son autonomisation et sa prééminence. C'est là un raisonnement fort similaire à sa critique de la chosification. Mais une critique tout à fait analogue pourrait s'appliquer au processus. Sa mise en avant systématique ne peut pas se faire au mépris des faits, ou alors, comme cela a été le cas dans le marxisme du XXe siècle, en dérivant dans un dogmatisme qui a toujours raison, quels que soient les faits, ce qui est la marque honteuse des théories *infalsifiables* selon Popper. Aussi, si les faits ne peuvent pas contredire les processus, au même titre que les processus peuvent contredire les faits, il semble qu'il manquerait à la méthode ce qui manque au

80. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*

matérialisme dialectique face à l'empirisme en général : la preuve qu'est la vérification. Car si le fait est une construction « théorique » lors d'un constat, dans ce qui justifie cette construction théorique il y a une trace de réalité, et cette trace de réalité est le moment de la vérification pratique. C'est le moment de la vérification pratique, le moment de la fin d'une pensée, exprimée dans le fait, qui permet de valider ou d'invalider des processus.

Chez Lukács, et plus tard dans l'école de Francfort, on trouve encore explicitement une critique de la science hors du « matérialisme dialectique », comme étant la science « bourgeoise ». L'anathème de « bourgeois », mais aussi celui d'« opportuniste », et les anathèmes en général sont certes souvent substitués aux critiques argumentées dans le marxisme, qui en a retrouvé l'usage de moyen commode qu'ils ont dans toute religion. Il n'en reste pas moins que ces sciences ont été mises en cause, non pas tant pour le cui prodest ou pour leur appartenance de classe, qui sont restés comme les dernières preuves formelles et avachies de leur contestation, mais pour leur approche méthodologique. La fixité immuable des lois scientifiques, l'approximation et l'autonomisation de ce qu'est un fait, l'objectivité impossible imputée aux observateurs, les spécialisations qui développent ces logiques propres qui se séparent effectivement les unes des autres en interdisant la confrontation, la fascination pour les mathématiques (dont Adorno et Horkheimer parlent en terme de chosification), rappellent une vision du monde et des choses qui mettait profondément en cause cette connaissance officielle qui est à nouveau aujourd'hui parée des atours autoadministrés de l'inéluctable et de l'indiscutable. La tentative de critique des sciences initiée par Lukács, et qui était déjà considérablement affaiblie lorsque, par Adorno et Horkheimer, le marxisme a fait son entrée dans une Université qui ne dépendait pas de la police soviétique, tente aussi d'esquisser les conséquences de cette vision non dialectique. Et l'on remarquera d'ailleurs que Lukács hésite considérablement à mettre en avant le caractère « scientifique » dont même Marx voulait anoblir le matérialisme dialectique.

Cette critique de la pensée dominante s'origine, au fond, sur une critique du calcul comme outil de la raison, car c'est l'outil de la rationalisation des marchands. Dans l'émancipation du calcul dans un contexte historique, on retrouve le mécanisme de la chosification. C'est parce que, selon la logique marchande, tout se calcule, et c'est parce que ce qui est mesuré et calculé est élevé au rang de la raison, que ce qui se calcule est peu à peu affranchi de l'homme. L'origine sociale de ces opérations de gain de temps, qui sont à la base de l'exploitation de l'homme par l'homme, est perdue, comme si les règles « rationnelles » auxquelles obéissent les opérations des marchands étaient des règles naturelles. Les mathématiques, qui sont le calcul et la mesure portés jusqu'aux vertiges de l'abstraction, sont ce phénomène transformé en « science », où science signifie d'abord matière d'une vérité indiscutable. La glorification des mathématiques, qui n'a cessé d'augmenter depuis, a aussi perdu, depuis, les voix critiques qui questionnent ses mécanismes si souvent convertibles en opérations marchandes.

Ces mises en cause par les marxistes n'ont pas ouvert de débat chez l'ennemi, ils ont seulement provoqué des allégeances, pour ou contre. En 1954 ainsi, la crevure Lyotard avait été commissionnée par les éditions Presses Universitaires de France pour écrire une vulgarisation sur la néophénoménologie, et que fait ce carriériste à la fin de cette fine tentative didactique ? Au nom du marxisme alors triomphant chez les jeunes putes universitaires, il prend nettement position contre ce qu'il est

censé seulement expliquer. Mais il est tout aussi symptomatique de cette même déliquescence dans les autres « écoles de pensée » que la critique néodialectique du fait, par exemple, n'a pas reçu de réponse, ni de la part des néophénoménologues, ni de la part des défenseurs empiristes de la pseudo-philosophie analytique. C'est symptomatique parce que, depuis ce moment-là, le devoir de réponse, face aux approfondissements de questions théoriques, s'est considérablement détérioré dans notre société. En 1962, la mise en cause du positivisme par le marxiste Adorno, ainsi, qu'on a appelée « la bataille du positivisme », ne semble pas avoir eu lieu, comme le souligne Manfred Gaier, parce que tout simplement Popper évita prudemment de répondre ; et il faut être au moins deux pour une bataille. La renonciation au débat, qui était déjà l'attitude de Bohr face à la question de la réalité posée par Einstein, est certainement l'un des aspects les plus marquants du devenir spécialité des courants de pensée du XXe siècle. Le marxisme, qui à l'époque de Lukács se voulait encore pensée universelle qui avait réponse, ou tout au moins, avis sur tout et sur chaque chose, semble lui aussi, du fait de sa dimension organisationnelle policière, avoir sombré dans cette mode du monologue prudent.

8. Le prolétariat est typiquement un phénomène de l'ordre de la chosification dont parle Lukács. Le prolétariat est une invention sociale, faite par des théoriciens. Il n'y a pas de prolétariat en dehors d'une théorie du prolétariat. Cette théorie est essentiellement une théorie de la gestion. Le prolétariat est défini, par Marx, par rapport à la « production ». Les « producteurs » eux-mêmes ne se définissent pas par rapport à la « production ». Il faut des producteurs de théorie pour expliquer à ces pauvres, à ces gueux, que, du fait de leur position dans le « processus de production », ils sont des « prolétaires » constituant un « prolétariat ».

Nulle part, chez Lukács, la nature hypothétique du prolétariat n'est même évoquée. Chaque fois que Lukács parle du prolétariat, il s'agit bien d'un donné, d'un indiscutable donné, d'une réalité donnée par l'histoire, sans raison, ni émotion. Un prolétariat est là, dans le cours du mouvement. Son devenir est déterminé par le mouvement dialectique et la théorie de Marx, deux autres hypothèses proposées aux humains, et hypostasiées comme si elles étaient devenues des « lois » de l'humanité. Ce prolétariat, dans ce contexte chosifié, devient l'unité du sujet et de l'objet, et le dernier détenteur de la conscience de classe, celui de la classe messianique qui va supprimer toutes les classes. Car on a bien oublié qu'il s'agit d'une expression particulière, d'après une théorie particulière, d'un projet particulier, auquel le « prolétariat », défini comme il l'a été en fonction d'une réflexion sur la gestion, n'a pas été lui-même convié, mais auquel il est commis par des théoriciens.

La conscience de classe chez Lukács n'a qu'un lointain rapport avec ce qu'est la conscience. D'abord, même s'il est reconnu à la bourgeoisie quelques bribes de conscience de classe – alors que toutes les autres « classes » sociales (paysannerie, petite bourgeoisie, lumpen, etc.) en semblent dépourvues –, le prolétariat est bien le détenteur de la seule véritable conscience de classe. Que la conscience soit une pensée particulière, et en particulier, depuis la révolution française, la pensée de l'individu, a presque entièrement disparu de la conception de Lukács, presque seulement parce que, par moments, Lukács se laisse aller à individualiser le prolétariat, et dans ce cas le terme de conscience de classe gagne un peu de vraisemblance, parce qu'elle ressemble à une conscience individuelle.

Mais au-delà d'un amalgame aussi abusif il faut bien chercher cette « conscience de classe » dans une autre catégorisation. La conscience de classe du prolétariat, dans l'acception que lui donne Lukács, est l'ensemble de la conception de Lukács, perçue comme un stade de l'évolution, « dialectique » et historique. C'est parce que le prolétariat peut seul voir la totalité, l'histoire, l'unité entre sujet et objet, entre théorie et pratique, c'est parce qu'il peut lui seul devenir cette unité dans ces différentes déclinaisons, que ce prolétariat détient la clé de l'époque ou du stade de l'évolution sociale à laquelle le mouvement dialectique dans l'histoire nous a amenés. Le matérialisme historique, ou la dialectique revisitée par Marx et Lukács, est donc la conscience de classe du prolétariat. Encore une fois, les consciences des autres classes reconnues dans cette taxinomie économiste ne servent dans cette vision des choses qu'à construire un autre au prolétariat, qui a bien vocation à devenir tout, mais qui part tout de même d'une division de la société ; c'est pourquoi la conscience des autres classes n'est que figurée en reflet de celle du prolétariat, puisque les autres « classes » ne se reconnaissent même pas, car il faut être marxiste, donc doté en puissance de la conscience de classe du prolétariat, pour reconnaître que le monde est divisé selon les classes préétablies par Marx et le marxisme.

Cette conscience de classe du prolétariat est donc un stade de pensée, un point de vue qui structure le prolétariat en formation. Il ne faut bien sûr pas s'attendre à trouver cette pensée dans chaque tête de prolétaire, puisque les prolétaires, pris dans leur accaparant labeur, restent notoirement soumis à la pensée bourgeoise. Mais si la conscience du prolétariat n'est pas dans chaque tête de prolétaire – ce qui est à la rigueur un but à atteindre –, où est-elle ? Elle est dans la centrale de commande du prolétariat, centrale qui guide et qui dirige le prolétariat, qui le forme, qui lui permet d'avancer vers son destin ou son projet tracé, en évitant les chausse-trappes de l'histoire, comme la force coercitive de la bourgeoisie, la fausse conscience (qui n'est fausse que par rapport à cette conscience de classe prédéterminée), la chosification, entre bien d'autres dangers dont il faut prendre le soin le plus urgent.

Que les prolétaires eux-mêmes, abrutis par le travail, ne soient pas requis pour animer cette centrale est une évidence en filigrane. Cette centrale est le parti, l'avant-garde du prolétariat, qui pourvoit en théorie, qui organise la lutte, et qui administre la dictature du prolétariat en cas de victoire, que Lukács croyait imminente, sous l'impression des éphémères succès de la révolution gueuse et de la contre-révolution bolchevique en Russie et en Europe centrale. Il est remarquable qu'à aucun moment de cette évolution, la « conscience » de « classe » ne vient des prolétaires eux-mêmes. D'abord, si on appliquait une « analyse de classe » comme cette conscience en exige une, on s'apercevrait sans peine que de Marx à Adorno, la direction, l'exégèse et l'organisation de la « conscience de classe » ainsi définie a été presque exclusivement une affaire d'intellectuels petits-bourgeois – quelques exceptionnels ouvriers devenus théoriciens, comme Dietzgen, servant d'alibi pour la fable de classe –, avant-coureurs archaïques de la middleclass d'aujourd'hui. Ensuite, elle est toujours fabriquée et construite à partir d'un point de vue et d'une théorie du passé : c'est toujours une forme de constat de la révolution précédente qui est offerte comme mise à plat du projet à venir et non, par exemple, comme démonstration de l'insuffisance passée. Lorsqu'il s'agit de conscience de classe, nous sommes loin de tirer de l'avenir le projet du présent, comme pourrait pourtant le laisser supposer la théorie de l'histoire de Lukács. C'est la théorie de Marx affinée et adaptée qui devient ici la base de la conscience de classe du prolétariat à l'époque de la révolution russe ; les notions théoriques de totalité, d'histoire et de chosification sont simplement des mises à

jour de cette théorie. Avec Lukács, on voit bien comment un corpus de pensée est appliqué à une révolte à la manière d'un harnais à un cheval.

Après l'essai sur la chosification, celui des essais d''Histoire et conscience de classe' qui a le plus d'importance est celui sur l'organisation. C'est là, certainement, qu'on trouve décrit avec le plus de vigueur le point de vue de la contre-révolution. Il ne s'agit en effet, à aucun moment, de savoir comment le « prolétariat » s'organise – les conseils sont approuvés du bout des lèvres, et en passant, puisque Lénine les a approuvés – mais bien de comment il faut organiser le prolétariat. La distinction entre « parti » et « masses » traverse toute la démonstration. C'est bien de l'extérieur, mais pas du « prolétariat » que viennent des Lénine et des Lukács, dialecticiens conscientisés qui n'ont de comptes à rendre qu'à eux-mêmes, pour passer le mors à cette masse de gueux informes, qui n'a pas eu le temps de réfléchir, qui n'a pas lu Marx ni Hegel, et dont la juste colère doit être canalisée dans le sens de la « conscience » de classe ; et une fois cette sujétion accomplie, l'ensemble, cavalier et monture, parti et masse, commence à ressembler à ce que la théorie avait prévu, un prolétariat. C'est là un exemple particulièrement caricatural de chosification au sens où Lukács la décrit. Le prolétariat, cette invention de théoriciens, a été « organisé » depuis la Première Internationale, mais en cours de rattrapage accéléré à partir du moment où la révolte des gueux devenait révolution, en Europe centrale et en Russie.

Il faut d'ailleurs à ce sujet souligner qu'une auto-organisation du prolétariat, une autogestion du prolétariat, n'est que le même travail de constitution de cet enclos qu'est le prolétariat, cette fiction théorique, cette hypothèse qui débouche sur une hypostase, mais de façon volontaire, et même volontariste. Les conseils « ouvriers » ont aussi eu pour fonction de valider la division économiste de la société, telle qu'elle est dessinée par l'internationale des économistes, d'Adam Smith à Karl Marx, de faire la démonstration que le prolétariat existait par lui-même, qu'on ne pouvait pas douter de l'existence d'un prolétariat puisque même les prolétaires y croyaient, et s'organisaient en conséquence. Mais cette auto-organisation-là est construite sur le présupposé de la conscience de classe, c'est-à-dire sur le présupposé que la question de la gestion est essentielle. Dès que ce présupposé est remis en cause, la division des gueux en classes économiques, dont le « prolétariat » est l'épitomé, n'a plus de sens. Les limites de l'organisation gueuse du XXe siècle ont donc bien été celles de ce prolétariat, sans cesse paré de tous les triomphes futurs, et sans cesse vaincu ; les limites de leurs perspectives et buts en découlent. Tant qu'une « conscience de classe » dominera nolens volens une partie importante de ces pauvres, ce qui est aujourd'hui heureusement obsolète dans l'organisation des pauvres, mais bien vivace dans toute réflexion et théorie sur la révolte, la révolution russe continuera d'être jugulée, jusque dans sa compréhension.

Lukács décrit d'abord l'organisation selon l'une des antinomies résolues par la dialectique : c'est une médiation entre la théorie et la pratique. Dans l'énoncé de cette généralité, il n'y a rien que la téléologie moderne pourrait rejeter : l'organisation se situe bien aux carrefours entre la réalité passant dans le constat, et du projet passant dans la réalisation. Sans doute ajouterions-nous à cette idée de médiation que contient l'organisation une autre dimension contradictoire : la part d'aliénation qu'elle est déjà en actes, produisant toute cette passivité contemplative qui l'oppose à l'urgence générée par la fin qu'est la réalisation, et qui représente si bien l'insatisfaction.

Mais là où Lukács dévoile le fonctionnement de cette médiation entre théorie et pratique, il est bien de l'autre côté de la barricade. C'est en effet la question de la liberté qui est alors abordée. Le prolétariat prépare le royaume de la liberté, mais qui d'abord doit s'entendre d'une manière différente, non, contradictoire avec la liberté individuelle bourgeoise. La liberté du prolétariat est la soumission volontaire au Parti, et à la discipline du Parti. Lukács essaye de valoriser cette attitude particulière en rappelant que cette soumission est active, et non passive et contemplative comme dans les partis bourgeois, ce qui veut dire au fond que le membre du parti a un devoir de militance, et ce qui implique littéralement le même devoir pour l'individu de la classe dont le parti est l'avant-garde. Lukács prend aussi la peine de montrer que, dans cette perspective, droit et devoir retrouvent leur unité. Il y a donc un niveau d'exigence supérieur dans le prolétariat organisé, mais cette exigence s'exprime uniquement à travers l'action ; la téléologie a rencontré, pour le début d'élaboration de ses buts annoncés, de bien autres exigences : au-delà des exigences principielles, comme la vérité formelle et l'honnêteté, il y a une exigence de critique et de mise en œuvre d'un débat, de la dispute, qui est fondamentalement dispute sur l'humanité. L'exigence de militance, en revanche, a montré à travers le siècle écoulé comment le Parti, comme avant-garde consciente de l'enclos des pauvres, en recycle la misère. Si agir et sortir de la contemplation et du suivisme sont des exigences minimales d'une perspective qui renverse la société, elles ne peuvent trouver leur cadre dans la soumission et la discipline. La liberté individuelle n'est évidemment pas une exigence « bourgeoise » par essence, ne serait-ce qu'en considération du mouvement anarchiste, dont la première moitié du XXe siècle a été l'apogée et la défaite ; si la téléologie moderne critique l'importance de la conscience individuelle dans la société actuelle, ce n'est pas pour la supprimer : la particularité de la pensée, qu'est la conscience individuelle, reste un moment indispensable et que la téléologie moderne voudrait rendre inaliénable, au sens juridique du terme, dans la réalisation d'une assemblée générale du genre humain. Du reste, le « royaume de la liberté » de Lukács n'est pas dans le Parti, mais seulement dans ce qu'il se propose d'atteindre, une promesse ou un pari. Mais la façon dont la « dialectique » est ici requise pour assembler comme une nécessité ou une évidence logique la soumission volontaire attendue montre assez ce qui, à travers la pseudo-dialectique qui a renoncé à la construction thèse-antithèse-synthèse, lui a été si justement reproché par toute la pensée que sa radicalité critique effarouchait : comme elle peut de n'importe quelle idée, même des projections d'avenir les plus spéculatives, faire une nécessité de sa propre logique, cette « dialectique » perd aussi toute crédibilité.

Devant les assauts de la révolution russe, Lukács tente de rééquilibrer le rapport entre théorie et pratique dans l'organisation. Faut-il que l'organisation procède des « masses » comme on dit alors, et de leur action ? Non, bien sûr. Le noyau de l'organisation doit être apporté par ceux qui ont déjà la conscience. Sans doute, comme l'a fait Lénine, il faut intégrer plutôt que combattre les conseils, cette forme d'organisation que la théorie n'avait pas prévue, il faut laisser à ces « masses » la possibilité de développer leur part de spontanéité de manière organique. Mais la conscience de classe ne naît pas de la rue. Son siège est dans la théorie déjà préexistante. Ainsi, à travers l'organisation bolchevique, ici soutenue, mais aussi mise à nue, la conscience de classe apparaît comme une théorie importée et appliquée de sorte à dégager un prolétariat, à le former, à l'encadrer, tout en lui laissant seulement la possibilité d'intégrer ses propres soubresauts irréfléchis. La liberté d'obéir volontairement est seulement le pacte d'adhésion au projet défini hors des « masses » de gueux révoltés qui, pour accéder à la conscience de classe, doivent se soumettre à cet horizon. La cons-

cience de classe elle-même est ici opposée à la conscience individuelle, comme la liberté collective du Parti l'est à la liberté individuelle. Cette conscience devient une plateforme collective, une vision du monde, à travers la totalité et l'histoire, mais qui n'est pas ouverte à l'assemblée générale. Ce sont donc bien quelques décideurs, extérieurs à la révolte, qui se proposent ici de la former, d'en tracer le constat et le projet, sans partage.

Depuis que le prolétariat est devenu le sujet mythique sur lequel les révoltés se sont projetés, la question de l'organisation a été considérée comme une clé magique, un sésame de toute révolution vaincue ou à venir. Mais s'il est indispensable que des pauvres séparés qui se rencontrent dans un affrontement contre l'ennemi gestionnaire s'organisent, ne serait-ce que pour dépasser la première rencontre, la raison même de leur rencontre, et la rencontre elle-même sont le débat qu'ils mènent ou tentent de mener alors. L'essence même de l'organisation des révoltés, vue sous cet angle, apparaît donc comme le débat. C'est par rapport au débat, contre le monde, mais aussi entre eux, que les révoltés qui se rencontrent doivent se distribuer parole et armes, positions et négations ; et toutes leurs autres attitudes et activités peuvent procéder des modalités et des résultats de leur débat.

Le marxisme est d'abord l'idéologie et l'encadrement des pauvres qui se révoltent. Avec Marx et la majorité du courant, il pose une théorie de la gestion, concurrente à la pratique dominante de la gestion. Cette alternative, qui a pour projet nébuleux et idéalisé une anthropologie messianique, vise avant de parvenir à ce paradis sur Terre, où commence l'histoire éternelle avec l'apparition mythique d'un « homme total », et où, une fois pour toutes, les contradictions de la philosophie se résolvent, une nouvelle organisation de la gestion, devenue catégorie essentielle. Avec Lénine, Lukács et Pannekoek, le marxisme devient gestion de l'organisation, parce que la révolution contraint tout d'un coup cette alternative intellectuelle et principalement petite-bourgeoise au régime combattu par la révolution à juguler directement la levée de colère et de négativité qui menace aussi bien le régime en place que son opposition marxiste. A travers Lukács, on peut lire tout le marxisme : la mise en avant de l'aliénation partielle qu'est la chosification a absorbé dans la visibilité et occulté l'aliénation comme phénomène de la révolution ; la solution à la chosification par l'analyse et l'authenticité retrouvée est une conservation, un retour à un statu quo ante ; la gestion de la totalité comme histoire, et la conscience de classe, comme cadre étroit et séparé du débat de l'humanité sur elle-même, se substituent à la révolution, dans un processus qui va bientôt, bien avant Staline, s'octroyer le droit de nier les faits.

texte de 2008

III. L'EXTENSION DE LA CULTURE

1. Récent, « culture » est devenu un gros mot au cours du XXe siècle. La culture est le débat dans le salon, où l'invitation filtre les participants, le faux débat en général, celui qui masque et qui empêche le véritable débat qui a lieu, pour sa part, dans la rue, où participe qui veut.

La culture est un phénomène indissociable de la marchandise. Comme cette dernière, elle est créée par l'humain, et comme la marchandise, la culture est fétichisée, autonomisée, hypostasiée, et elle se retourne contre l'humain comme une matière indépendante de lui qui médiatise les rapports entre émetteurs-récepteurs de pensée. La culture est par excellence un détail de l'aliénation rendu visible, à la fois chosification, extranéation, essence devenue autre.

C'est le discours que la culture attaque, déforme, soumet, falsifie. La culture est l'abstraction d'un discours vivant, une des mises en règles formelles des irruptions de pensée dans la communication, mais l'une de ses mises en règles en tant que généralité. La culture est un renoncement, une résignation de la parole à devenir vraie. La culture est un ersatz de réalisation, une représentation de formes de réalisation. C'est pourquoi la culture est sans but : ce sédiment gélatineux est un intermédiaire entre le discours et le refus du but, dans cette société, une voie de garage de projets de réalisation.

Comme le besoin d'habiller la résignation a prodigieusement augmenté dans ce siècle, la culture a gagné de si larges prérogatives, officieuses et officielles, qu'elle a beaucoup étendu son sens. Elle est maintenant une industrie de colonisation agressive du temps, essentiellement hors du travail, pour tous les pauvres. Le loisir, le « temps libre », gagné jadis par les pauvres, est devenu un « mall », interminable galerie marchande qui suinte de petites convoitises inassouvies. Non seulement les pauvres savent de moins en moins utiliser un temps non colonisé par la culture et le travail, mais ils prétendent de plus en plus à la culture. Car la fulgurance des carrières, la gloire des vedettes de la culture, retient encore dans sa naïveté la chimère du succès, de la réussite. Aussi, dans les Etats occidentaux au moins, la plupart des pauvres s'essayent à pratiquer la culture : ils écrivent, ils jouent de la musique, peignent, dansent, chantent, pratiquent toutes les contorsions qui sont censées amuser, détendre ou faire réfléchir leurs contemporains aux moments où ils ne travaillent pas ; et même le travail se veut désormais inscrit dans la culture, ce que revendiquent hautement les cultures d'entreprise, et les passe-temps culturels que les entreprises mettent à la disposition de leurs salariés.

Les pauvres aujourd'hui pratiquent la culture avec le syndrome sandiniste : chacun a l'impression de manifester là un génie exclusif, tout comme la guérilla nicaraguayenne, qui était ouvertement soutenue dans le monde entier, avait l'impression d'être toute petite, toute seule, immensément courageuse dans un vaste monde entièrement hostile. Mais les pauvres dans la culture manifestent seulement, dans l'illusion de leur pratique et de leur excellence, le retard de leur connaissance du monde. Une exclusivité du pratiquant actif de la culture était encore vraie en 1900. En 2000, la culture est devenue la muselière de la middleclass, alors que ses membres croient être des artistes, des savants, des théoriciens. Leurs pauvres discours qui s'admirent sont enlisés dans leur perte d'histoire, si bien qu'ils ne savent même pas comment la culture, à laquelle ils s'abandonnent avec des ferveurs vaporeuses et des délices de commande, est l'expression de leur misère.

En 1900, on en était encore à se demander si la culture était plutôt la somme des connaissances d'un individu ou quelque connaissance collective, si le terme s'opposait ou se superposait avec civilisation. L'art était alors la plus haute expression de la culture. Il la datait, la couronnait, lui donnait son esthétique, son image et son style, et lui apportait sa nouveauté. Avec l'art, la culture avait annexé une façon de parler qui avait appartenu aux princes, et que les princes avaient déléguée à des artisans, tout comme ils avaient délégué leur gestion à des maires de palais. Cette façon de parler qu'était l'art était celle du monologue public, du discours sans réplique, qui impose et qui représente.

Après la chute des princes, les maires de palais ont pris le palais et les artisans ont pris l'art. Dans le siècle qui sépare la révolution française et la révolution russe, la culture, et en particulier l'art ont beaucoup servi. Soumise à la loi du progrès constant, cette fausse communication s'était étalée en s'usant. Mais la bourgeoisie était un réceptacle collectif et une pompe à phynance d'une ampleur et d'une puissance bien plus grande que celles des princes. Et la révolution française avait, à travers le sourd grognement gueux, exprimé dans la rue combien il était nécessaire de renforcer le débat dans le salon. De sorte que la culture au XIXe siècle est comme la marchandise dans les siècles précédents : elle se libère de ses propriétaires et représente une forme d'aliénation du débat qui trouve dans l'individualisation de l'art son expression collective.

La poussée d'aliénation de la révolution française est le mieux visible sans doute dans la poussée démographique qui a commencé peu après. D'autres formes de cette poussée ont été concomitantes. La colonisation par l'Occident s'est alors accompagnée d'une colonisation par la culture. Non qu'une « culture occidentale » ait été imposée partout, mais c'est le concept même de culture qui a été imposé partout. Qu'il y ait désormais une « culture » chinoise, zoulou ou maya ne signifie rien d'autre que, en Chine, en Afrique du Sud et en Amérique centrale, on ne discutera plus de la totalité autrement qu'en Occident : dans le salon, pas dans la rue.

2. Toute révolution est donc d'abord une révolte contre la culture, car toute révolution est d'abord le fait de poser la question de la totalité dans la rue. La révolution russe est donc l'ennemie de la culture. Mais il faut ici rappeler que ce qui doit être appelé « révolution russe » commence avant 1917, et que cette révolution est à la fois l'affirmation et l'accélération en actes de la poussée d'aliénation de l'époque de la révolution française, et la négation de l'usage de cette aliénation par la société en place. Cette double poussée est donc aussi perceptible dans tous les autres domaines où l'humain a essayé d'organiser la pensée.

La culture et l'art sont des témoins particuliers de cette mutation, et de cette rupture qu'était la révolution – rupture qui a d'ailleurs échoué. Pressé par une demande d'innovation impitoyable, mais aussi perdant le fil du discours, l'art en particulier a connu un émiettement qui n'avait pas eu d'équivalent jusque-là. Ensuite, on s'aperçut que l'art n'était que cela : explosion et émiettement. Mais si de tels phénomènes ont lieu dans la rue, c'est l'histoire qui change. Au XXe siècle, on a vu que l'art n'avait pas de contenu, comme la logique formelle, et que comme la logique formelle l'art essayait de *vendre* son absence de contenu comme contenu. L'art est une forme de la marchandise, rien de plus, la contre-révolution russe a achevé cette révélation, à son corps défendant.

Le premier signe de ce déniaisement a été l'art abstrait, qui est d'ailleurs essentiellement la peinture abstraite. C'est entre 1910 et 1920 qu'apparaissent les premières peintures de cette appellation. Les premiers peintres abstraits sont Kandinsky, Malevitch et Mondrian. Leur passage à l'abstrait, comme à travers un rideau de perles, s'est fait sans concertation entre eux. L'irruption quasi simultanée de cette forme nouvelle dans la peinture montre avant tout la présence d'un public capable de la recevoir, et en attente d'une telle peinture.

La peinture abstraite correspond à une définition simple : elle ne figure pas d'objets. Encore, bien sûr, faut-il entendre « objet » dans le sens trivial, puisque tout ce que figure une peinture est objet, qu'il s'agisse d'une chose concrète ou pas. Ce que veulent ces peintres, dont le nombre proliféra considérablement, c'est exprimer autre chose que ce que nous connaissons par nos conventions visuelles. L'un voulait exprimer le « je », l'autre voulait au contraire supprimer à la fois l'objet et le « je », le troisième pensait peindre la sensibilité même.

Ces trois peintres initiaux ont été « théoriciens ». Leur pensée commune semble avoir été que l'objet – la chose concrète et identifiable – devait être dépassé, et à ce moment-là cet objet devenait un obstacle à l'expression de ce dont il n'était qu'une application. De sorte que la chose concrète et identifiable n'était qu'apparence et émanation de ce que les peintres abstraits voulaient montrer, au moins à leurs débuts. Ensuite, leur « spiritualisme » (Kandinsky écrivit 'Du spirituel dans l'art', Malevitch et Mondrian ont été des adhérents de la théosophie) est aussi mis en exergue, sans doute pour agrandir la place qu'ils donnèrent à cette recherche intérieure. Différents courants de pensée n'ont pas manqué non plus de vouloir s'approprier cette nébuleuse. Les phénoménologistes, par exemple, soutiennent qu'à l'origine de la démarche de chacun de ces peintres il y a l'angoisse, cette même angoisse dont Heidegger avait fait le creuset d''Etre et Temps', et que si les peintres abstraits n'étaient pas familiers de la phénoménologie, ils procédaient de la même démarche mentale, de la même prégnance dans le siècle.

Le terme d'abstraction est visiblement impropre pour décrire cette tendance de la peinture. D'abord toute représentation peinte est abstraite. Il n'y a justement rien de concret dans une image peinte, sauf la peinture en tant que matière. Toute peinture est représentation, est figuration. Qu'on veuille figurer une pomme, l'Annonciation, ou la sensibilité en général, c'est toujours une représentation de l'objet, voire de la chose. Quel que soit l'objet, geste, travail, réflexion, ou même sensibilité abstraient de cet objet. Appeler « abstrait » ce qui est non figuratif est donc une réduction de langage.

Si la Sorge heideggerienne paraît une explication à la fois trop triviale et trop abstraite pour expliquer la peinture abstraite, même augmentée du réductionnisme de cette peinture qui peut se rapporter à la réduction eidétique de Husserl, l'angoisse générée par la révolution russe semble un levier beaucoup plus probable de cette nécessité d'exprimer une spiritualité non critique ou même au service de la contre-révolution bolchevique. Un autre parallélisme plus pertinent semble être l'explosion simultanée des sciences. La récente poussée des mathématiques dans l'idéologie dominante en particulier accompagne bien la naissance de cette peinture, essentiellement géométrique. Mais la disparition du figuratif trivial s'apparente surtout à la disparition de la visibilité de ce qui est découvert en physique où, pour la première fois, avec les quanta et avec la relativité, les ignares ne peuvent plus observer à l'œil nu les terrains d'expérimentation qui expliquent leur monde ; et ce qu'on a appelé le microscopique et le macroscopique ne sont pas non plus visibles par les spécialistes, qui ont presque réussi à hypostasier leurs déductions.

Très en vogue parmi les spécialistes, l'art abstrait est resté englué dans sa progression au milieu des dilettantes. Aussi peu ces peintres ont-ils réussi à dépasser le tableau, comme certains d'entre eux se l'étaient promis, aussi peu cette tendance de l'art n'a convaincu et gagné les ignares, qui ont depuis accédé massivement à la culture. Devenue assez bizarrement l'expression d'une volonté d'innover forcée, cette tendance a surtout manifesté la grande pauvreté d'idée des artistes qui s'en réclamaient. Le bénéfice de la nouveauté dans l'innovation formelle, en effet, semble avoir été mangé très vite par la misère du contenu qu'elle mettait au jour. Le « je » d'un Rembrandt, ou la sensibilité d'un Vermeer manifestent, peut-être avec l'aide déloyale de choses convenues servant d'objet, une richesse et une proximité bien plus grande que le « je » des compositions de Kandinsky, ou la sensibilité de 'Carré noir sur fond blanc' de Malevitch. Mais si les pauvres, dilettantes puis ignares, ont mangé tout l'art qu'on leur a proposé pendant le XXe siècle, ils ont mangé l'art abstrait comme la nourriture abstraite qu'on leur sert en pilules qu'on appelle des compléments alimentaires : sans goût ni saveur, en consommateurs gloutons et indifférents. Ainsi, l'art abstrait a contribué, paradoxalement, à désillusionner sur ce qu'est l'art.

3. Debord voyait dans l'échec de la révolution prolétarienne l'immobilisation de dada. La simultanéité de ces deux événements souligne surtout la profondeur et l'efficacité du travail de l'ennemi gestionnaire, qui a réussi depuis Mazarin à cantonner la culture dans un lieu fermé, couvert et chauffé, le salon, et qui a habillé ceux qui prenaient à nouveau la rue pour débattre d'une bride étroite qui s'appelait le prolétariat, séparant ainsi l'assemblée humaine en deux. Aussi, si la révolution russe n'a produit en son temps que deux figures qui intéressent les héritiers de la révolution en Iran, ce sont les conseils, et dada. Dada est l'une des expressions de la révolution russe, et ses faiblesses participent de l'immobilisation des gueux, et de la victoire éphémère d'un prolétariat sur l'innommable gueuserie.

Dada est né par proclamation en 1916 à Zurich. Ce sont des opposants à la guerre de 1914-1918 qui se sont ainsi donné un nom collectif. La guerre de 1914-1918 est, selon tous les gestionnaires, une guerre d'impérialistes ; il est plus difficile de trouver des traces probantes d'une manœuvre abortive contre la prolifération des pauvres, et la difficile visibilité que les gestionnaires en avaient, d'Odessa, en 1905, à Jarry ou Cravan, inspirateurs de dada, d'une houle qui montait. De la « crise » dans les philosophies et les sciences à la « crise de la pensée occidentale », les signes d'une explosion de pensée signalaient aussi à la police de cette époque que, sans doute quelque part, les pauvres commençaient à parler entre eux. A la vague de révolte avant-coureur de la révolution russe qui secouait l'Europe et un peu au-delà a répondu la première grande vague de répression organisée sur un mode indirect. La répression de la vague principale de la révolution russe aura lieu vingt ans après, et elle s'appelle couramment la Seconde Guerre mondiale.

La courte vie de dada va de 1916 à 1922, et son cadavre a bougé encore jusqu'en 1924. Par une coïncidence que dada n'aurait pas démentie, cette existence se superpose avec la vague principale de la révolution russe (1917-1924). De Zurich, l'esprit dada – car on ne peut pas véritablement parler d'un mouvement – a essaimé vers trois places principales, Berlin, Paris, New York. Des traces importantes se retrouvent dans beaucoup d'autres villes du monde, mais pas à Moscou, Canton, Tokyo ou Londres.

Dada représente un éclatement de l'esprit dominant, ou plus exactement, une critique elle-même éclatée de cet éclatement. Car dada est d'abord une façon d'être, un comportement, un état d'esprit. C'est un jeu auquel les adolescents sont très aptes : le chahut, Krawall en allemand, qui veut dire aussi émeute. Le rire et le sérieux, la pertinence et l'impertinence alternent à vive allure, le cri s'empare de la phrase, la syntaxe tant pis. De même, la provocation et le scandale ont été systématiquement recherchés et exploités. Un siècle plus tard, nous reconnaissons là une technique pour entrer dans l'aliénation : chaque chose peut devenir prétexte à délire, et le délire des autres est poussé et encouragé, avant même d'être jugé. L'irrationnel n'est pas combattu mais aggravé : il sert de relance, de trampoline, de fond de champ, de décor grotesque. L'entraînement réciproque et la synergie du groupe lui livrent ce à quoi l'individu et la conscience ne peuvent pas avoir accès. L'accélérateur de pensées est constamment sollicité ; la réflexion est repoussée au second plan. C'est un rythme, un régime, un univers particulier et éphémère dans sa mise en action même. Dada, par goût, a furieusement pratiqué l'aliénation. Il semble même que l'aliénation n'avait pas encore été à ce point exaltée sur aucune place publique. Cette importante nouveauté qui fait que des humains en groupe pratiquent et favorisent ouvertement la pensée qui est étrangère à elle-même, est même, à côté des conseils, la seule nouveauté de la révolution russe que l'ennemi nous a transmise ; c'est son ignorance de la subversion contenue dans dada qui a permis que ses procès-verbaux viennent jusqu'à nous, au contraire des débats publics ouvertement subversifs dans les rues de Moscou et de Berlin.

« C'est l'irruption magistrale de l'irrationnel dans tous les domaines de l'art, de la poésie, de la science, dans la mode, dans la vie privée des individus, dans la vie publique des peuples. »[81] En affirmant l'irrationnel, en encourageant le hasard, ce sont les vieilles catégories de la causalité et de la rationalité que dada prend à revers. Admettant même d'émettre deux avis opposés sur le même sujet, cultivant l'ambiguïté, l'inexplicite au profit du manifeste, dans les manifestes mêmes, il y eut là une singulière détermination à réfuter toute construction. Ce sont les règles de la pensée qui ont à souffrir de l'aliénation, dont les règles, s'il y en a, ne sont pas connues : dada a joué à démonter tout ce qui était censé permettre le cours des pensées construites ; et le cours qui en est issu paraît bien plus puissant et même doué d'une grande capacité à la vérité.

Ennemi déclaré de toute logique, qui est la police de la conscience, et même de la bonne conscience, dada est d'abord une pratique inédite du négatif. Dada a attaqué la société en place, pas selon une analyse de classe, mais selon une haine et un mépris pour le bourgeois, non le bourgeois au sens de Karl Marx, mais le bourgeois au sens de Léon Bloy. Cette destruction des valeurs dominantes a ratissé en superficie, sans aller jamais en profondeur. Ce parti pris de superficialité a permis d'attaquer pêle-mêle, dans une absence de hiérarchie revendiquée, beaucoup de valeurs positives : Dieu, la religion, la société, le bourgeois, la famille, la logique, l'intelligence, la morale, la guerre, l'art, la culture, la beauté, la psychanalyse, le travail, tout cela a été souffleté, mais non soufflé. Au siècle, dada a imprimé le goût de la désacralisation, mais il lui a donné une allure de fin en soi qui continue à perpétuer ce qui est méprisé. Le négatif comme style, comme pose, comme frime nous vient aussi de dada. Cette pratique négative niveleuse, qui nivelle le négatif lui-même, est bien une trace de l'aliénation, une façon de modifier ce qui est caduc sans l'anéantir.

81. H. Béhar, M. Carassou, *Dada. Histoire d'une subversion*

Le goût dada, goût furieux s'il en fut, pour le négatif, est l'écho stylisé de celui de la rue. En effet, la grande faiblesse de dada est de n'avoir été qu'un chahut. Ce fut une caricature de l'émeute dans le salon, que Camus a même traitée, un peu vite, de « nihilisme de salon ». Ces « émeutiers » de l'intérieur du régime voulaient bien tout casser dans le salon, et ils ont effectivement rendu périssables quelques positivités éternelles, quelques tableaux expressionnistes. Ils ont aussi essayé de rejoindre la rue, notamment pendant la fin de la révolte de 1918 à Berlin, mais ils n'ont finalement réussi qu'à casser les vitres de leur salon. Beaucoup moins nombreux que les émeutiers de la rue, ils n'ont pas réussi à faire de leur lieu de débat un lieu de rencontre, et ceci principalement parce qu'ils n'étaient pas anonymes : ils se connaissaient déjà avant de parler, et leur public, le plus souvent aussi. Pensifs, ils se sont arrêtés à bout d'idées négatives, un pied dans le salon, l'autre ayant enjambé l'embrasure de la vitre cassée. La police, occupée à des tâches plus urgentes, leur a continuellement tourné le dos.

L'humour dada, comme tout humour, n'est valide que dans les contextes particuliers où il naît. Fondé sur le ridicule, il a surtout tenté d'amoindrir ses cibles et a joué de l'association d'univers sans lien apparent. Il dénote d'une préméditation, certes courte, mais contraire à la spontanéité revendiquée, et d'un recul par rapport à ce qui est moqué et critiqué, qui place dada dans la position de supériorité du moqueur par rapport à son objet. Le rire dada a été une pratique bien autrement corrosive que l'humour dada : le rire emporte les doutes et les questions sur son passage, modifie le discours, soulève les épidermes et les sourcils, le rire est une des cassures les plus efficaces de la pensée consciente. Par le rire, qui est aussi une interruption de parole aussi effective qu'une alerte à la bombe, le changement de régime de la pensée peut permettre de pénétrer le royaume contre lequel la conscience se mure. En ce sens, dada a eu raison de voir en Zhuang Zhou le premier dadaïste.

Les compromissions des dadaïstes ont été de l'ordre de celles des assembléistes de Buenos Aires, cent ans plus tard. Comme les débats dans les assemblées argentines ont montré combien il était difficile de s'arracher à la middleclass, à l'évolution de laquelle on avait contribué de bonne foi, les dadaïstes n'ont pas réussi à nier véritablement leur propre origine dans la culture. Au cours de ses scandales sur scène, dada n'a pas mesuré que la scène est faite pour héberger de tels scandales. Et, à la fin, les spectateurs ne venaient plus voir des artistes en train de donner un spectacle, mais ils venaient pour voir et participer à un scandale. Choquer le bourgeois s'avéra aussi inopérant contre ses valeurs que se moquer du curé. Si cette expérience nous a appris quelque chose, c'est que ce n'est pas dans la culture que se critique la culture ; et que le scandale est une arme de domination de la société, quel que soit le sens dans lequel on le tourne : le terrorisme, le fait divers, la bonne pensée officieuse, et la morale middleclass sont là aujourd'hui pour en témoigner avec vigueur.

L'absence d'organisation de dada, son ouverture à tous et à tout, le fait ressembler encore bien davantage aux assemblées argentines de 2002. Sous leur nom ne signifiant rien se sont donc retrouvés, mais sans pouvoir, tous ceux qui voulaient seulement nier quelque chose. Il y eut donc des artistes carriéristes, des catholiques convaincus, des résidus d'autres mouvements culturels, des marxistes, des anarchistes, des hommes et des femmes dont certains se sont investis beaucoup et d'autres ne faisaient que passer lors d'un scandale, d'une manifestation. Mais dada n'a pas collaboré à la contre-révolution russe : à Zurich en 1916, Tzara habitait dans la même rue que Lénine, mais ils ne semblent pas s'être connus ; et, si une partie des dadaïstes berlinois a rejoint les rangs léninistes, comme Tzara d'ailleurs, c'était déjà après dada.

A partir de l'accélération des événements en Russie, mal connus il est vrai, on hésite à Zurich comme le médite Hugo Ball[82] : « Le dadaïsme est-il en tant que geste la contrepartie du bolchevisme ? Oppose-t-il à la destruction et au règlement de compte définitif le côté complètement donquichottesque, inopportun et incompréhensible du monde ? Il serait intéressant d'observer ce qui se passe ici et là-bas » (juin 1917). La position proposée ici sous forme de questionnement est celle de la contre-allée de l'aliénation ici contre l'allée royale de la réalisation de la pensée là-bas, une question fondamentale de toute révolution. En 1918, pendant les semaines cruciales de l'insurrection de Berlin, les dadaïstes semblent avoir encore hésité au moment où, plus qu'ailleurs, leur spontanéité revendiquée était de mise. Alors que les dadaïstes communistes, Grosz, Herzfelde, Heartfield, rejoignaient la hiérarchie du parti d'avant-garde, les anarchistes, comme Huelsenbeck et Hausmann, parlaient d'une « succession ininterrompue de révolutions », et d'une « prolèture du dictariat », et le superdada Baader s'amusait, un demi-siècle avant Meinhof, à admettre que « le communisme est une arme dadaïste ».

La récupération, qu'elle soit « bourgeoise », au sens de Marx et de Bloy, ou prolétarienne, a été différée, au moins pendant sa vie, par la non-organisation de dada. Ce bâton de dynamite tant qu'il était allumé, et sans prise, a finalement été aussi difficile à manier pour ses artificiers. Leur négativité très inégale s'est elle-même contredite, selon l'irrationalité revendiquée : ainsi a-t-on distingué entre les dadaïstes de l'écrit, négativistes, et les dadaïstes de l'image, positivistes ; ainsi, restant à Zurich désertée après 1918, s'est formé là un noyau d'artistes positifs qui soutenaient l'Etat, et parfois la religion, autour de Arp, Richter, et Janco ; ainsi, trente ans plus tard, Ribemont-Dessaignes et Huelsenbeck affirmaient logiquement, contre le cliché négativiste, que dada avait pris position. Aucun des principaux animateurs de dada n'a réussi à s'évader du salon, malgré les exemples qu'avaient donnés leurs précurseurs Cravan et Vaché. Après la mort du mouvement, tous se sont recasés dans la culture dominante. Même leur jeunesse a été démentie : ils sont morts vieux, assis sur les rentes de leurs scandales.

La glorification de l'individu est sans doute très présente chez dada. Mais chaque individu qui a participé à cette ire joyeuse est subsumé au nom commun, dada, qui ne veut rien dire. C'est cette identité commune qui a permis à quelques individus, les plus engagés et ceux auxquels les propriétaires du salon reconnurent le plus de talent, d'être mis en valeur. Même à travers les multiples médiations du siècle, si fétichiste de l'individu, le nom dada sonne de manière incomparablement plus précise, prestigieuse et significative que celui de n'importe lequel de ses membres. C'est là aussi une marque de l'aliénation. « Pris dans son unicité fonctionnelle, DADA nous a paru à chaque fois devoir être ramené au seul mot Dieu, de statut identique », constatera le linguiste que dada a mérité.[83]

4. Au-delà de l'ambiance dada, c'est son efficacité, ce que dada a réalisé, et son inefficacité, ce que dada a légué à l'ennemi, qui interpellent la téléologie. La fulgurance, l'attaque soudaine, un véritable goût du négatif ont permis à dada d'ébrécher de nombreux fondements de la société en place ;

82. ibid.
83. ibid.

mais tout ce que dada n'a pas réussi à approfondir, et même à trancher, a pu être utilisé par elle. C'est pourquoi de nombreuses atteintes de dada nous paraissent aujourd'hui si familières qu'elles font partie de ce que nous combattons. Si l'attitude de dada marque d'abord la première façon non hostile d'explorer l'aliénation, et si son état d'esprit ensuite indique une façon d'attaquer le conservatisme sous de nombreuses formes, les doutes, les incertitudes et, par-dessus tout l'incapacité de dada à dépasser cet état d'esprit constituent son héritage contrasté et singulier.

Une des principales cibles de dada a été la logique. Il est remarquable que l'époque de la révolution russe peut se diviser en deux camps en fonction de la logique, et qu'à aucun moment la logique n'est alors entendue comme celle de Hegel, qui est restée sans critique ni dépassement, mais comme la seule logique formelle. D'un côté les défenseurs d'une rigueur qui va jusqu'à oublier le contenu, la filiation Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap, puis la phénoménologie, qui quitte cependant la logique fétichisée, puis tous ceux qui prétendent à la « science », y compris les psychanalystes et les marxistes léninistes, puis tout le petit peuple de la science et du matérialisme, dilettantes et ignares, qui croit en la logique mais ne la pratique guère dans la vie ; de l'autre les marxistes, qui à travers Lukács et l'école de Francfort au moins ont montré la filiation mercantile de la logique formelle, et dada pour qui la logique est une crispation contre les vastes plaines de l'irrationnel, ce qui est aussi l'avis des téléologues ; et entre les deux, les physiciens, qui ne sont pas parvenus à éliminer l'irrationnel, et qui en admettent, sans pousser les conséquences, la part irréductible.

Dada n'a pas théorisé sa critique de la logique. Mais il l'a pratiquée sans cesse. D'abord, dada admet la contradiction et soutient des propositions contradictoires sur le même sujet, ce qui affaiblit ces propositions, mais ouvre le débat. Ensuite, dada critique la conscience en se propulsant dans l'inconscient, et en attaquant partout la logique comme une carapace de la conscience contre l'inconscient, de sorte à ce que le débat se mène au-delà de la conscience. Dada est le seul mouvement à avoir critiqué et réfuté l'intelligence, valeur du régime en place. Il est vrai que l'intelligence peut être vue comme l'état-major de la conscience, et les différences que le siècle a prétendu mesurer, dans l'intelligence, hiérarchisent les individus à l'intérieur de cette société. A travers les surréalistes et les situationnistes, héritiers de dada, l'intelligence a été réhabilitée, non sans bêtise. Enfin, c'est tout système que dada refuse. Un système est bien l'unité retrouvée pour la conscience, et même l'irrationnel auquel s'adonne la fougue dada ne peut pas être systématique.

Il pouvait sembler logique que la psychanalyse, qui avait ouvertement annoncé l'exploration de l'inconscient, soit applaudie par dada. C'est le contraire qui s'est produit, et il s'agit là certainement, pour ce temps-là, d'un des ordres du jour principaux du débat de l'humanité sur elle-même. Contre la « psycho-banalise » qui cherche à déchiffrer l'inconscient pour la conscience, dada a fait valoir une pratique délibérée de l'inconscient, qui déborde la conscience. Alors que la psychanalyse propose de coloniser l'inconscient par davantage de conscience, dada, au nom de l'inconscient, démolit les bastions et les redoutes de la conscience. Ce combat, initié au début de la révolution russe, reste encore obscur parce qu'il s'est mené à travers trop de médiations, et parce qu'il peut être relié à trop d'autres combats qui sont des massacres d'arrière-garde : ainsi, l'aliénation religieuse, ou les socialismes, nationaux ou staliniens, arrivant au pouvoir, ont aussi été considérés, au second degré, comme victoires de l'inconscient sur le conscient. Mais la ligne de partage tracée entre dada et la psychanalyse pour l'usage de l'inconscient par l'humain reste l'un des tracés les plus opérationnels de dada. Le camp que dada a inauguré

est celui de l'exploration éphémère et irréversible de la pensée non consciente contre son exploitation au profit de la conscience.

Le champ de bataille de dada est donc ainsi délimité : le salon est trop petit, la conscience est trop petite. Contre les murailles de ces divisions de l'humanité, dada a utilisé et épuisé son négatif. Mais la mise en œuvre même de ce négatif, avant de se figer à son tour en position, a été une revendication positive : la vie. Cette exigence de vie est une des plus prisées au début du XXe siècle. Elle a été considérée comme le négatif immédiat de la guerre meurtrière des Etats, dans la vieille opposition fausse où la vie serait le contraire de la mort, mais elle est aussi présente au milieu des sciences positives et de la néophilosophie, celle de Bergson par exemple. C'est cette revendication dadaïste qui s'est ensuite trouvée réaffirmée par les surréalistes et théorisée par les situationnistes, notamment dans leur division entre vie et survie, division qui semble aujourd'hui encore opérationnelle. La vie comme justification et fondement du négatif, ce but qui n'en est pas un parce qu'il échoue à même esquisser sa réalisation, a finalement abouti, épuisé et magnifié, au modedevitisme de Debord, où la vanité l'emporte sur le projet.

Cette revendication de la vie, dont le rire est un signal libérateur, est liée à une dimension de la vie bourgeoise qui a hanté la culture jusqu'à la fin du XXe siècle, mais qui a grandement disparu aujourd'hui : l'ennui. Du spleen de Baudelaire, en passant par le dandysme, l'ennui est resté une préoccupation majeure jusqu'aux situationnistes inclus. Et la lutte contre ce parasite commençait dans la critique du carcan moral à l'intérieur duquel il proliférait. Aussi, la salubre critique de la famille, que dada a très tôt soulevée et qui n'a jamais été reprise de manière conséquente depuis, mais aussi celle des valeurs en vogue en son temps, comme le patriotisme, pour arriver à la critique de toutes les valeurs morales, semble d'abord provenir de la critique de l'ennui.

La société en place s'est chargée de résorber l'ennui. A travers les écrans qui occupent maintenant les pauvres au-delà de leurs sollicitations, à travers le bruit de la musique qui envahit tout le temps l'attention, c'est l'angoisse, c'est la peur, c'est le désarroi qui ont remplacé l'ennui ; et cette inquiétude généralisée des pauvres, qui ont perdu la capacité de la vue d'ensemble, est assez éloignée de celle de Heidegger. Sans cesse occupés par des loisirs agressifs, dont la culture est la maquerelle, les pauvres ont ainsi été délivrés de l'ennui, d'une manière que dada n'imaginait pas, mais qu'ils lui doivent en partie. Car si dada n'a contribué qu'à une entreprise, c'est celle de l'élargissement considérable qu'a connu la culture – la dispute de salon – depuis cent ans.

La vraie tranchée de 14-18 de dada est son attitude dans la culture, cet ennuyeux vaccin contre l'ennui. Les dadaïstes venaient de la culture, et ils y sont restés englués, malgré quelques louables efforts d'évasion. Le statut de la culture et de l'art, entre bouffon et sacré, a même grandement servi à l'impertinence et à la mise en cause du bourgeois et de son monde. Le XIXe siècle est même sans doute le siècle où l'art et la culture s'émancipent apparemment de leurs maîtres, parce que le discours qu'exprime ce bibelot du salon qui commence à se prendre au sérieux n'est le reflet que d'un maître abstrait, collectif et contradictoire. L'art et la culture avaient donc acquis, dans le monde de la gestion dont ils sont une sorte d'écume, une indépendance et un respect qui tendaient à les hypostasier.

Dans sa fureur destructrice, dada a voulu aussi s'en prendre à soi-même, à travers une attaque contre l'art et la culture. Nous connaissons bien ce phénomène, puisqu'il est similaire à la volonté de critique

de l'information dominante dans l'information dominante. Dada a simplement inauguré l'illusion de la critique sans la sanction de la rupture : on ne peut pas critiquer la famille sans rompre avec la famille, on ne peut pas critiquer l'art et la culture sans rompre avec l'art et la culture. Dans l'art, dada s'en est pris seulement aux courants de l'art moderne : l'expressionnisme, l'art abstrait, le futurisme ; mais l'art en général a été épargné. En effet, la plupart des dadaïstes n'imaginaient même pas gagner leur survie hors de la culture. Comme dada n'a pas rompu, il est devenu, après sa mort, un membre éminent de la famille Art et Culture, le fils prodigue qui avait largement repoussé les limites du possible sans rien mettre en danger. Embaumé, le cadavre de dada a bien rendu justice à la formule d'Eluard, mais probablement au sens inverse où il l'entendait, « disparaître, c'est réussir ». Alors que Duchamp avait introduit la pissotière dans les galeries d'art en 1917, au grand scandale de ses contemporains, en 1993, lorsqu'un particulier tente de lui rendre son rôle d'urinoir, « pour prolonger la provocation de Duchamp », il est arrêté et condamné ; dans le monde gestionnaire, l'objet a eu raison du geste, la pérennisation a triomphé de l'éphémère, et la fétichisation a pu apprivoiser le scandale.

La colère ne suffit pas en elle-même. L'immédiateté est un leurre. La critique des valeurs dominantes ne peut pas se faire sur un seul mode de pensée, sur un seul rythme, fût-il très élevé, c'est ce que l'expérience dada, pensant jouer avec la culture, a permis de conclure : le débat sur la totalité a besoin aussi bien de l'insurrection et du grand pillage de Buenos Aires que des assemblées qui en ont été la conséquence ; et là encore, de différents modes de débats, ce à quoi ces assemblées n'ont pas réussi à s'élever en 2002. Mais la dévaluation que dada a fait subir à l'art et la culture, en l'ouvrant au ridicule et à l'irrespect, en déstructurant bien davantage le concret et le figuratif que ne l'ont fait à leur corps défendant les artistes de l'art abstrait, est à la fois le début de la culture pour tous et de la visibilité du vide de contenu de l'art. Depuis dada, la culture s'est étendue d'une secousse brutale à travers toutes les barrières que dada a cassées, et l'art s'est bien révélé n'être qu'au rang d'un urinoir. Les suites du procès du continuateur isolé de Duchamp montrent d'ailleurs que l'art, comme porte-parole de l'esthétique de ses maîtres, les gestionnaires, s'avère bien n'être essentiellement que marchandise, lustrée par quelques illusions entretenues pendant les quatre siècles précédents.

5. Que dada n'ait pas trouvé au bout de l'intensité de la vie l'histoire, est toute sa limite. Trop jeune, trop court, trop vif, trop superficiel, dada refuse tout ce qui est au-delà du constat négatif, tout ce qui implique le projet, tout ce qui implique la hiérarchie des valeurs qui oppose, par exemple, le couple vie-histoire à sa caricature dans la résignation, survie-quotidien. C'est là où le mode de pensée, où l'état d'esprit ont manqué d'embrayage, de dépassement. Pourtant, du point de vue téléologique de l'histoire, dada fait l'histoire par sa brève et folle course à travers le salon où l'on cause, le poignard à la main, laissant mille égratignures, plaies, blessures, et peut-être même quelques morts sur son passage dévastateur.

Le rejet, au moins majoritaire, de Dieu a entraîné chez dada un refus de l'absolu. Mais la fascination profonde de l'infini, vu comme libérateur, ou comme champ du possible, situe bien combien peu dada avait réussi à se libérer des profondes impositions de la religion. Dans les rues du monde, où le débat de l'humanité a été esquissé, pendant ce siècle, il n'est pas rare de trouver cette religiosité, qui consiste à croire en l'infini, chez des pauvres sincèrement convaincus d'en avoir fini, pour eux-mêmes, avec la religion.

Ignorant de la totalité, ne s'élevant pas à l'histoire, contradictoire face à la révolution alors même qu'elle faisait rage, mais drôle, acerbe, attaquant tout et chacun, jeune et vivant, pratiquant l'aliénation, dada est un avant-coureur du gueux du XXe siècle, au moment où il apparaît hissé hors des énormes marécages à tristesse et à défaite du quotidien. Chez ce frimeur et provocateur, l'esbroufe et la désinvolture seront à la fois le charme et la faiblesse fatals qui, en définitive, dissimulent toujours son manque à penser hardiment derrière un courage à s'exposer. Ainsi la contre-vérité de Tzara, « la vérité n'existe pas », semble-t-elle extraite de la devise des pauvres modernes, ainsi l'affirmation que toute action est vaine rejoint-elle ce relativisme absolu qui a été l'une des impasses du possible du parti des gueux, pendant le siècle de la révolution russe et de la révolution iranienne.

De même, les pauvres modernes d'avant une middleclass semblent avoir emprunté leur comportement moral, lui aussi davantage marqué par l'ostentation que par la réflexion, à celui de dada : « Dada pourrait être criminel ou lâche ou ravageur, ou voleur, mais non justicier » ; « Il n'y a aucune différence spécifique entre un policier et un voleur. Toutefois, il faut reconnaître que le bandit atteint plus naturellement à l'héroïsme ».

6. La différence principale entre dada et le surréalisme est l'époque. Dada a lieu au moment de la vague principale de la révolution russe, et exprime cet assaut contre la société, même si c'est avec un levier un peu long ; le surréalisme exprime bien aussi son époque, mais c'est celle du repli, mêlé aux fastes et à l'exubérance du soulagement de la conservation.

André Breton et les autres dadaïstes en rupture qui ont fondé le mouvement surréaliste entre 1922 et 1924 semblent d'abord avoir voulu instaurer un territoire à la pensée non consciente, c'est-à-dire abandonner le piratage dadaïste de la pensée pour établir un royaume aux corsaires de l'inconscient. Dans cette vision des choses, la réalité est le donné, le monde objectif celui des choses en dur, le monde du concret que cerne avec précision la logique. Les associations d'idées, l'écriture automatique, le hasard et les coïncidences font pénétrer dans le monde qui, pour les surréalistes, est au-delà de cette « réalité » et qu'ils appellent « surréalité ». Il s'agissait, par rapport à dada, de prendre cette surréalité au sérieux : ne pas se contenter de la pratiquer, mais vouloir aussi l'explorer, la comprendre, et en propager un usage.

Mais vouloir explorer, comprendre, propager un usage de ce qui est au-delà de la conscience, ne peut se faire d'abord qu'au profit de la conscience. C'est l'autre différence fondamentale des surréalistes par rapport à dada : si le négatif reste présent et fortement revendiqué, c'est désormais au nom d'un positif, d'une position que s'établit ce polder conquis par la conscience des artistes sur une mer plus nourricière qu'hostile. Le surréalisme est la volonté d'aménager le territoire de l'inconscient, sans mettre en cause la conception dominante de la réalité. Cet inconscient est traité comme une partie minoritaire de la pensée, lointaine province fabuleuse et luxuriante, mais, un peu à la manière d'un front de libération, les surréalistes revendiquent surtout sa reconnaissance et son indépendance dans le monde de la conscience. Dans la démarche initiale de cette exploration, le surréalisme n'a reculé que devant l'absolu, où se retrouvait en effet la marque d'un déisme trop proche. Mais entre la réalité et

l'absolu, comme indigène primitif qui détient une vérité admirable, le surréalisme a toujours revendiqué la suprématie du poète. Comme si les associations troublantes des poètes pouvaient compenser leur manque de discernement ! Comme si Lautréamont ne pouvait pas être vu comme ennuyeux et péremptoire ! Comme si la poésie n'était pas le troisième marché de l'infini, après la religion et les sciences !

L'absolu rencontré lors de cette recherche a été le point de retour des surréalistes : leur territoire d'investigation, dès lors, s'est trouvé limité d'un côté par l'ennui de la réalité comme donné, et de l'autre par l'absolu comme mirage déiste. L'exploration de l'inconscient signifiait désormais ne plus partir de la conscience qu'encordé. On interroge plutôt qu'on ne découvre. La tentative de décryptage devenait une activité de colonisation, par la conscience, des vastes territoires découverts. Dès lors que les découvertes récentes de la psychanalyse étaient validées par Breton, qui fustige même ceux qui se contentent de pratiquer la dérive dans l'inconscient sans en retirer la signification, l'administration de l'esprit trouve sa police. La psychanalyse, qui a concédé l'inconscient, et en a fait son fonds de commerce, l'a cependant restreint à l'individu. De sorte que l'inconscient, avec ce corps de doctrine, devient une simple base arrière de la conscience, même si, aussi bien du côté des psychanalystes que des surréalistes, le pressentiment de l'immensité de cette pensée sans contrôle a percé. Cette individualisation de l'inconscient a également été endossée par les surréalistes, très loin de l'anonymat, sauf lorsque Breton présente leur pratique comme une *mise en commun* de la pensée.

Il faut aussi mettre au crédit des surréalistes que leur repli dans la psychanalyse de l'inconscient leur a permis de mettre en avant des conceptions autrement offensives que celles des disciples de Freud. Il ne s'agit pas de soigner, mais de transcender ; il ne s'agit pas de sublimer, mais de réaliser. Les surréalistes ont en particulier érigé le désir en catégorie centrale de leur réflexion et de leur expression, bien au-delà de la triste « libido » de Freud. Et il faut aussi, du point de vue de la téléologie moderne, rendre hommage à André Breton en particulier, et aux surréalistes en général, pour avoir tenté, contre leur époque et la nôtre, de remettre l'amour dans le débat. Malheureusement, cette mise en lumière a dérapé dans la poésie et donc une certaine forme de descriptif indiscutable par essence, idéalisé, sublimé et stérile. Mais l'inspiration et l'intuition – elles-mêmes examinées et discutées en tant que phénomènes – que l'amour est une passerelle autrement instructive et palpitante vers l'au-delà de la conscience que l'enfance ou la folie sont venues à contre-courant de la dévaluation du terme amour, depuis le libertinage autosatisfait jusqu'à l'amour de pacotille du petit-bourgeois, en passant par l'amour filial, l'amour de Dieu et l'amour de son chien.

Dès la défaite des gueux en Russie, les surréalistes se sont proclamés en accord avec le marxisme. C'est le projet de « changer la vie », formulé par Rimbaud, qui semble avoir initié ce ralliement au parti du prolétariat, dont c'était l'une des perspectives affichées. Si les principaux surréalistes ont alors adhéré au parti léniniste, le mouvement surréaliste est toujours resté jaloux de son indépendance. Le Parti, d'ailleurs, s'est montré plus soupçonneux encore de cet allié, ouvertement individualiste, anticonformiste, amoral par principe, critique, et aux antipodes de la culture prolétarienne dessinée par la lourde paluche de quelques fonctionnaires « réalistes ». La longue suite de malentendus, entre le parti marxiste et le mouvement surréaliste, s'exprime à travers les exclusions successives, de part et d'autre ; celle d'Aragon, en 1932, quittant le mouvement surréaliste pour se soumettre aux directives

étroites du parti bolchevique, résume le mieux leur distance et leur incompréhension réciproques. Il semble surtout que les surréalistes se soient mépris sur la fonction historique du marxisme, idéologie de la contre-révolution, et que les marxistes aient craint d'avoir à combattre dada là où il n'y avait plus que le surréalisme, c'est-à-dire un mouvement qui traçait des territoires dans cette société, plutôt que contre elle : l'inconscient peuplé de poésie, l'avant-garde de la culture, avaient leur place dans l'extinction du débat de la rue.

Contrairement à dada, dont le champ d'intervention n'était limité que par l'origine et les terrains de prédilection de ses membres, celui des surréalistes s'est clairement défini comme étant la culture, et l'art. Sans doute, les surréalistes pensaient que la culture et l'art tenaient la clé de l'unité de l'homme, et de tous les autres domaines d'activité ; mais ils n'en sont pas moins restés des spécialistes d'un secteur d'activité. C'est en tant que tels qu'ils se sont confrontés au monde, comme en témoignent leurs rapports avec la psychanalyse et les marxistes ; puis dans le rejet des dilettantes qui les approuvent. Mais comme le monde se divisant en spécialités n'a pas vu, dans la première moitié du XXe siècle, la culture comme la clé de l'unité de l'homme, les surréalistes ont toujours été perçus, par les autres spécialités qu'ils ont approchées, comme des fantaisistes, un peu vains, un peu désordonnés, outrés mais sans effectivité, sauf celle de la célébrité médiatique et donc de l'engouement des dilettantes, puis, dans la seconde moitié du siècle, des ignares.

Breton a introduit dans le mouvement surréaliste les techniques de rupture du marxisme. Le surréalisme s'est donc présenté, par rapport à dada, avec une cohésion beaucoup plus grande, qui sans doute l'a maintenu en vie plus longtemps. Mais la lente usure de ce mouvement, qui a mal vieilli au point de devenir un étendard propret de cette société combattue, montre au moins que la rupture, même pratiquée avec l'honnêteté de Breton, n'est pas une garantie de jeunesse. Car les compromissions ont bien sûr dominé le surréalisme. De l'aliénation en fusion chez dada, le surréalisme est une coulée qui se refroidit. Breton témoigne bien de quel côté de la barricade il a glissé, quand il sollicite une rencontre avec Freud juste avant de fonder le surréalisme, et avec Trotski, vingt ans plus tard. La rigueur du négatif chez les surréalistes n'est que l'opposition, dans le salon, d'une minime fraction contre toutes les autres, mais d'une fraction qui porte les oripeaux encore déchirés de la révolte vaincue, et qui à ce titre apparaît comme porte-parole de la nouveauté, effraie, et rallie finalement à travers ses « œuvres » l'ensemble de la modernité servile.

Le symptôme de cette dégénérescence, qui est le raccourci de ce qu'a été ce mouvement, peut être vu dans le 'Second Manifeste du surréalisme' de 1929, lorsque Breton, dans un éclair de lucidité qui ressemble si fort à toutes les pratiques de l'irrationnel qu'il recommande énergiquement, entrevoit la nécessité de l'anonymat : « Je demande l'occultation profonde, véritable du surréalisme. » Hélas, quelle sincérité accorder à cette « demande » ? Pourquoi, déjà, demander ? Et à qui ? Les premiers à devoir pratiquer cette retraite hors de la visibilité semblent devoir être les surréalistes eux-mêmes. Leur incapacité à quitter leur métier, à abdiquer la publicité contrôlée par l'ennemi, à occulter la « surréalité », ne s'est pas démentie, et il n'y eut pas de suite autre que les phrases du même manifeste qui ne sont donc que des phrases, au sens du bon sens populaire : « Je proclame, en cette matière, le droit à l'absolue sévérité. Pas de concessions au monde et pas de grâce. *Le terrible marché en main.* »[84]

84. A. Breton, *Manifeste du surréalisme*

Le territoire de cette surréalité n'a pas survécu : effrité, retourné, découpé en parcelles et vendu en autant d'œuvres, il n'a pas été étendu, alors même que l'esprit, qu'il se proposait d'investiguer, s'étendait sans mesure. Pratiquer l'aliénation, comme dada, a échoué devant la résignation à se cantonner au salon, et la domestiquer, comme l'ont tenté les surréalistes, a simplement transformé en champ de la conscience une partie principale de cette terra nova qu'ils ont effleurée. Sans doute, l'art abstrait, dada et les surréalistes ont agrandi d'une puissante poussée le monde de la culture et ont contribué à lui gagner de l'importance, alors même qu'il devient le filet de protection sur le temps hors du travail pour la majorité des pauvres modernes d'Occident. Mais cette zone annexée est restée annexe, et le projet surréaliste, en particulier, a été oublié, dévalué en un phénomène de mode, cristallisé dans quelques « œuvres », c'est-à-dire dans quelques marchandises. Ainsi, l'enclos qui entourait déjà la culture en 1900 a eu raison de ces tentatives d'évasion dans l'esprit du demi-siècle suivant. Les tentatives avortées des artistes, pour orienter le débat vers l'aliénation, se sont donc retournées, puisque, du fait de leur inanité, elles ont plutôt contribué à épuiser, pendant un temps qui est le nôtre, ce débat.

« Le dadaïsme a voulu s*upprimer l'art sans le réaliser ;* et le surréalisme a voulu r*éaliser l'art sans le supprimer.* La position critique élaborée depuis par les *situationnistes* a montré que la suppression et la réalisation de l'art sont les aspects inséparables d'un même *dépassement de l'art* », comme l'a écrit Debord[85], n'est donc pas exact pour plusieurs raisons. D'abord, le dadaïsme n'a pas voulu supprimer l'art : au contraire, le mouvement était divisé entre la conservation et la continuation de l'art, et une volonté, non de supprimer au sens dialectique du terme, mais d'anéantir, ce qui au sens téléologique veut justement dire : réaliser ; mais comme dada a seulement effleuré ce qui méritait d'être critiqué, et soulevé de multiples critiques possibles, il est même abusif de prétendre que dada aurait anéanti, ou voulu anéantir, une abstraction comme l'art. S'il est vrai que le surréalisme, ensuite, n'a pas voulu supprimer l'art, il ne semble pas non plus avoir voulu le réaliser ; les surréalistes ont bien davantage tenté de réduire l'art à un moyen pour explorer et étendre le territoire séparé de leur surréalité. Les surréalistes ont voulu transformer la fonction de l'art, pour lui permettre d'être l'unité rêvée de la connaissance et de la vie. Enfin, la position critique élaborée par les situationnistes n'a nullement contribué au dépassement de l'art. L'art est une marchandise dans un contexte donné, et ne se dépasse qu'avec la marchandise en entier, ce qui est peut-être contenu dans la position critique situationniste ; mais il n'y a nul besoin, pour « dépasser » cette marchandise, de la supprimer, au sens dialectique, ou de la réaliser : il suffit de l'anéantir, ce qui, malheureusement, n'est pas prévu dans la dialectique hégélienne, marxiste et situationniste, où chaque chose se conserve, le « dépassement » au sens « Aufheben » servant justement à cette conservation.

texte de 2008

85. G. Debord, *La Société du spectacle*

Bibliographie

Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Adorno, Theodor W. ; Horkheimer, Max (Fischer Taschenbuch Verlag)

Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée, Adorno, Theodor W. (Payot)

Philosophie und Gesellschaft. Fünf Essays, Adorno, Theodor W. (Philipp Reclam)

La Psychanalyse révisée, Adorno, Theodor W. (Editions de l'Olivier)

L'« a priori » du corps dans le problème de la connaissance, Appel, Karl Otto (Cerf)

Vom Leben des Geistes, Arendt, Hannah (Piper München Zürich)

L'Ecole de Francfort, Assoun, Paul-Laurent (Presses Universitaires de France)

Dada. Histoire d'une subversion, Béhar, Henri ; Carassou, Michel (Fayard)

L'A priori conceptuel. Bolzano, Husserl, Schlick, Benoist, Jocelyn (Librairie philosophique J. Vrin)

*Essai pour une nouvelle théorie de la vision (*in *Œuvres I)* Berkeley, George (Presses Universitaires de France)

Principes de la connaissance humaine, Berkeley, George (Flammarion)

Histoire de la philosophie moderne et contemporaine, tome I, Besnier, Jean-Michel (Grasset)

Histoire de la philosophie moderne et contemporaine, tome II, Besnier, Jean-Michel (Grasset)

La Forteresse vide, Bettelheim, Bruno, (Gallimard)

La Philosophie au XXe siècle, Bodei, Remo (Flammarion)

L'Art abstrait, Bonfand, Alain (Presses Universitaires de France)

Essais V. Descartes, Leibniz, Kant, Bouveresse, Jacques (Agone)

Manifeste du surréalisme, Breton, André (Gallimard)

Position politique du surréalisme, Breton, André (Denoël/Gonthier)

Le Mythe de Sisyphe, Camus, Albert (Gallimard)

Sartor Resartus, Carlyle, Thomas (Oxford University Press)

La Construction logique du monde, Carnap, Rudolf (Librairie philosophique J. Vrin)

Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften, Carnap, Rudolf (Felix Meiner Verlag Hamburg)

Erkenntnis, Begriff, Kultur, Cassirer, Ernst (Felix Meiner Verlag Hamburg)

Paradigmes perdus. La science en question, Casti, John (InterEditions)

Le Vrai Paradis de Platon, ou Comment Einstein, Gödel et les autres nous éclairent sur les limites de la connaissance, Casti, John (Le Pommier)

Wissenschaftliche Weltauffassung (La Conception scientifique du monde), Cercle de Vienne / Carnap, Rudolf ; Hahn, Hans ; Neurath, Otto (Suhrkamp Taschenbuch)

« Qu'est-ce que la matière aujourd'hui ? », Cohen-Tannoudji, Gilles (ustl1.univ-lille1.fr)

[sans titre] Collectif (heraditea.com)

Almanach dada, Collectif, édité par Huelsenbeck, Richard (Champ Libre)

Berkeley. Langage de la perception et art de voir, Collectif, coordonné par Berlioz, Dominique (Presses Universitaires de France)

Biographie succincte de Wilhelm Reich (1897-1957) Collectif (acorgone.free.fr)

Dada Berlin. Texte, Manifeste, Aktionen, Collectif, édité par Riha, Karl (Philipp Reclam)

De la misère en milieu étudiant, Collectif (library.nothingness.org/articles/SI)

Freud, Collectif (sos.philosophie.free.fr/freud.php)

Réfractions n° 13. Visages de la science, Collectif, coordonné par Bekaert, Xavier (Recherches et expressions anarchistes)

Les Rêves. Voie royale de l'inconscient, Collectif (Tchou)

Georg Lukács. Eine Einführung, Dannemann, Rüdiger (Panorama)

La Société du spectacle, Debord, Guy (Champ Libre)

Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique pure, Delbos, Victor (Les Classiques des sciences sociales)

Le Surréalisme, Duplessis, Yvonne (Presses Universitaires de France)

La Relativité, Einstein, Albert (Petite Bibliothèque Payot)

Le Positivisme et la psychologie, Engel, Pascal (A. Despy Meyer et D. Devriese)

Das System der Sittenlehre (1798) Fichte, Johann Gottlieb (Felix Meiner Verlag)

L'Inconscient, Filloux, Jean-Claude (Presses Universitaires de France)

Logische Untersuchungen, Frege, Gottlob (Vandenhoeck & Ruprecht)

Abriss der Psychoanalyse ; Das Unbehagen in der Kultur, Freud, Sigmund (Fischer Bücherei)

Essais de psychanalyse, Freud, Sigmund (Petite Bibliothèque Payot)

Der Witz, Freud, Sigmund (Fischer Taschenbuch Verlag)

Sociologie de l'aliénation, Gabel, Joseph (Presses Universitaires de France)

Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Von Descartes zu Wittgenstein, Gabriel, Gottfried (Ferdinand Schöningh)

Der Wiener Kreis, Geier, Manfred (Rowohlt)

Kant's Welt, Geier, Manfred (Rowohlt Taschenbuch Verlag)

Karl Popper, Geier, Manfred (Rowohlt)

Positionen der Gegenwartsphilosophie. Vom Pragmatismus bis zur Postmoderne, Graeser, Andreas (Verlag C.H. Beck)

Zu Politik, Geschichte und Kultur, Gramsci, Antonio (Röderberg-Verlag G.m.b.H.)

La Connaissance de l'indéterminé. Le sens commun dans la théorie de l'action, Gueorguieva, Valentina (www.theses.ulaval.ca)

Après Marx, Habermas, Jürgen (Hachette Littératures)

Sixième colloque « Physique et interrogations fondamentales », Bibliothèque nationale de France, Haroche, Serge (sfp.in2p3.fr)

Teleologisches Denken, Hartmann, Nicolai (Walter de Gruyter & Co.)

Lust an der Erkenntniss, Hauk, Freimut (Deutscher Taschenbuch Verlag)

La Phénoménologie de l'esprit (I et II), Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (Aubier Montaigne)

Wissenschaft der Logik (I und II), Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (Suhrkamp Verlag)

Hegel. La négativité, Heidegger, Martin (Gallimard)

Sein und Zeit, Heidegger, Martin (Max Niemeyer Verlag Tübingen)

Was heisst Denken ? Heidegger, Martin (Philipp Reclam)

Quantentheorie und Philosophie, Heisenberg, Werner (Philipp Reclam)

Marx I. Une philosophie de la réalité, Henry, Michel (Gallimard)

Pour comprendre simplement la théorie de la relativité, Hladik, Jean (Ellipses)

La Réification. Petit traité de théorie critique, Honneth, Axel (Gallimard)

Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie ; Hegel und das Problem der Metaphysik ; Montaigne und die Funktion der Skepsis, Horkheimer, Max (Fischer Bücherei)

Philosophie im 20. Jahrhundert – Band 1 Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie, Hügli, Anton ; Lübcke, Poul (Rowohltz Enzyklopädie)

Philosophie im 20. Jahrhundert – Band 2 Wissenschaftstheorie und Analytische Philosophie, Hügli, Anton ; Lübcke, Poul (Rowohltz Enzyklopädie)

Phänomenologie der Lebenswelt, Husserl, Edmund (Philipp Reclam)

Die Phänomenologiesche Methode – Ausgewählte Texte I, Husserl, Edmund (Philipp Reclam)

Le Pragmatisme, James, William (Flammarion)

De l'Université, Jaspers, Karl (Parangon/Vs)

Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten, Jung, Carl Gustav (Deutscher Taschenbuch Verlag)

Essai d'exploration de l'inconscient, Jung, Carl Gustav (Denoël)

Du spirituel dans l'art, et dans la peinture en particulier, Kandinsky, Wassily (Gallimard)

Point Ligne Plan. Pour une grammaire des formes, Kandinsky, Wassily (Denoël/Gonthier)

Critique de la faculté de juger, Kant, Emmanuel (Librairie philosophique J. Vrin)

Critique de la raison pure, Kant, Emmanuel (Flammarion)

Prolégomènes à toute métaphysique future, Kant, Emmanuel (fr.wikisource.org)

Petit Voyage dans le monde des quanta, Klein, Etienne (Flammarion)

Wilhelm Reich, Laska, Bernd A. (www.lsr-projekt.de)

Matérialisme et empiriocriticisme, Lénine (Editions en langues étrangères, Pékin)

Ethique comme philosophie première, Levinas, Emmanuel (Rivages poche)

Histoire et conscience de classe, Lukács, Georg (Les Editions de minuit)

La Phénoménologie, Lyotard, Jean-François (Presses Universitaires de France)

L'Analyse des sensations. Le rapport du physique au psychique, Mach, Ernst (Jacqueline Chambon)

Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung, Mach, Ernst (Vdm Verlag Dr. Müller)

La Relativité, Mavridès, Stamatia (Presses Universitaires de France)

A Defense of Common Sense, Moore, George Edward (www.ditext.com/moore/common-sense.html)

Wissenschaftliche Weltauffassung Sozialismus und Logischer Empirismus, Neurath, Otto (Suhrkamp Taschenbuch)

La Relativité dans tous ses états, Nottale, Laurent (Hachette Littératures)

Deux Découvertes, Observatoire de téléologie (www.teleologie.org)

Quand le bouchon saute, Observatoire de téléologie (www.teleologie.org)

L'Argumentation, Oléron, Pierre (Presses Universitaires de France)

Le Cantique des quantiques. Le monde existe-t-il ? Ortoli, Sven ; Pharabod, Jean-Pierre (La Découverte)

Lénine philosophe, Pannekoek, Anton (www.left-dis.nl)

Le Marxisme, Pannekoek, Anton (kropot.free.fr)

Histoire de la psychanalyse, Perron, Roger (Presses Universitaires de France)

Du point de vue logique, Quine, Willard Van Orman (Jean Vrin)

L'Apport freudien, Rabant, Claude (www.bibliotheques-psy.com)

La Taille de l'homme, Ramuz, Charles Ferdinand (L'Age d'homme)

La Biopathie du cancer, Reich, Wilhelm (Payot)

Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse, Reich, Wilhelm (Verlag de Munter)

Ecoute, petit homme ! Reich, Wilhelm (Petite Bibliothèque Payot)

La Fonction de l'orgasme, Reich, Wilhelm (L'Arche Editeur)

La Révolution sexuelle, Reich, Wilhelm (Plon)

History of western philosophy, Russell, Bertrand (Routledge)

Probleme der Philosophie, Russell, Bertrand (Suhrkamp Verlag)

L'Etre et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Sartre, Jean-Paul (Gallimard)

La Nausée, Sartre, Jean-Paul (Gallimard)

Strukturen der Lebenswelt, Schütz, Alfred ; Luckmann, Thomas (UVK Verlagsgesellschaft mbH)

Essais sur le monde ordinaire, Schütz, Alfred (Le Félin)

« Le paradoxe EPR », Trinh, Xuan Thuan (www.chambily.com)

La Science nouvelle, Vico, Giambattista (Gallimard)

Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même, Vico, Giambattista (Allia)

Process et réalité. Essai de cosmologie, Whitehead, Norman (Gallimard)

De la certitude, Wittgenstein, Ludwig (Gallimard)

Grammaire philosophique, Wittgenstein, Ludwig (Gallimard)

Leçons et conversations, Wittgenstein, Ludwig (Gallimard)

Tractatus logico-philosophicus, Wittgenstein, Ludwig (Gallimard)

édition de février 2025