

Anciennes et nouvelles questions en philosophie – Volume 1

Présentation

Anciennes et nouvelles questions de la philosophie est un ensemble de trois livrets contenant vingt essais sur des thèmes universels qui ont fait et continuent de faire l'histoire des idées, ainsi que certains qui concernent notre époque difficile.

Le premier volume contient les sept sujets suivants: "Sur l'idée de vérité"; "Le temps, seigneur de tout (*Pantocrator*)"; "Entre la technophilie et la technoprudence"; "Matière et esprit: Différents, opposés, complémentaires?"; "Quelques mots sur la mort"; "Égalités et différences entre les hommes"; "Le sens de la vie".

Le deuxième volume expose des idées sur les sept questions suivantes: "Les lois sont-elles nécessaires?"; "Quand on parle de culture, de quoi parle-t-on?"; "Le mal, depuis toujours"; "Une société juste est-elle possible?"; "Le wokisme: quand les bonnes intentions deviennent folles"; "Qu'est-ce que le réel?"; "Modernité et post-modernité".

Quant au troisième volume, les arguments portent sur les six thèmes suivants: "La liberté est-elle ce que couramment l'on croit?"; "La démocratie est-elle le meilleur régime politique"; "La mort de l'art et la survie de l'esthétique"; "La fausse querelle des cultures: à propos de *Race et Histoire* de Lévi-Strauss"; "L'ère des masses et des excès"; "Les multiples visages et dimensions de l'amour".

I. Sur l'idée de vérité

Selon une vieille maxime philosophique, il y a quatre figures que les gens admirent et respectent habituellement. Cette maxime s'appliquait au moins aux temps passés, car de nos jours, nous avons l'impression que toutes les valeurs sont devenues absolument uniformes, banales et instables. Ces figures étaient: le sage, pour sa capacité à comprendre et à donner un sens au monde et à la vie; le héros, pour son courage, pour une action dépassant les mesures humaines conventionnelles ou même pour son sacrifice ou son martyre en faveur d'une communauté; l'artiste, pour sa capacité à créer des représentations, des symboles et des figures dans lesquels la compréhension et la sensibilité sont combinées; et le saint, pour avoir assumé et porté avec lui sinon la totalité, du moins une grande partie de la douleur de l'homme. Traditionnellement encore, trois vertus feraient de l'être humain le modèle le plus élevé ou le plus parfait de la création: la bonté, la vérité et la beauté.

Si penser et enquêter sont des attributs humains indéniables, la connaissance et la confiance qu'elle requiert dépendent de cette propriété inhérente à la raison qu'est la vérité. Vouloir connaître la vérité revient donc, dans un premier temps, à être rationnel et à réaffirmer la nature cognitive ou intellectuelle de l'homme. Même lorsque nous refusons la certitude que confère la vérité, par peur ou par commodité, nous sentons qu'elle existe et qu'elle peut être terrifiante dans ces cas-là. Ce n'est pas pour rien que Terence disait dans sa pièce *Andria*: "Il établit une règle sage de vie; il est certain qu'en ces temps la révérence engendre l'amitié, et la vérité, la haine".¹ Ou comme le dit le protagoniste des *Rêves* de Francisco de Quevedo: "C'est l'enfer, où le diable dit la vérité pour tourmenter les hommes avec amertume".²

Dans le même ordre d'idées, Pascal disait: "L'homme n'est que déguisement, mensonge et hypocrisie, tant pour lui-même que pour les autres. Il ne veut pas qu'on lui dise la vérité, et il évite de la dire aux autres; et toutes ces dispositions, si éloignées de la justice et de la raison, ont une racine naturelle dans son cœur".³

Ortega y Gasset, quant à lui, est convaincu que: "... la vie est un véritable chaos dans lequel on se perd. L'homme s'en doute, mais il est terrifié à l'idée de se confronter à cette terrible réalité, et tente de la dissimuler sous un rideau fantomatique, où tout est très clair. Il ne se soucie pas de savoir si ses idées sont vraies ; il les utilise comme des

¹ *Sapienter vitam instituit; namque hoc tempore obsequium amicos, veritas odium parit* (I, 68-69).

² F. de Quevedo, *Los Sueños*, 6. ed. ilustrada, Zaragoza: Ebro, 1967, p. 48. (ma traduction).

³ Blaise Pascal, *Pensées sur la Religion*, 978 (Le Manuscrit Périer), ub.uni-freiburg.de.

tranchées pour se défendre contre sa vie, comme une sorte d'affectation pour faire fuir la réalité".⁴

Malgré cela, la vérité est une nécessité pour la coexistence sociale. Si chacun d'entre nous agissait toujours de manière fausse ou mensongère, la vie sociale ne serait pas possible, car il n'y aurait pas de stabilité dans les relations ou dans ce que l'on appelle le commerce entre les hommes. Comme nous le savons tous, aucun de nous n'est capable de fournir tout ce dont nous avons besoin et cette incomplétude démontre le besoin de l'autre et d'un minimum de confiance mutuelle.

En même temps, au niveau individuel, "personne ne consent à être trompé, dans la partie souveraine de son être, sur les choses les plus importantes; au contraire, rien n'est plus à craindre que d'y abriter un mensonge [...] être trompé dans l'âme sur la nature des choses, rester trompé et l'ignorer, accueillir et conserver l'erreur là, c'est ce qu'on supporte le moins".⁵

Peut-être avec trop d'enthousiasme, Giordano Bruno attribue à l'un de ses personnages une attirance irrésistible pour la vérité (parce qu'elle n'est pas toujours la bienvenue):

Maricondo – "Il faut dire que la nourriture de l'esprit n'est que ce qu'il désire, cherche et embrasse avec plus de joie que tout autre, et dont il est rassasié, satisfait, favorisé et amélioré, c'est-à-dire la vérité; à laquelle l'homme aspire toujours, à tout moment, à tout âge et dans toute situation où il se trouve, et pour laquelle il méprise habituellement la fatigue, fait tous les efforts, ne se soucie pas du corps et méprise cette vie. Car la vérité est chose incorporelle".⁶

Mais si nous savons que la vérité est une exigence cognitive qui nous vient naturellement et, en même temps, une nécessité sociale, alors nous devons la définir pour qu'elle se présente de manière claire et, par conséquent, compréhensible. Ainsi, comme s'il fallait un vestibule ou un préalable pour que la vérité soit dite ou trouvée, il est indispensable que nous utilisions: 1. soit le raisonnement logico-analytique et identitaire; 2. soit le raisonnement logico-dialectique; 3. soit le raisonnement complexe, qui englobe ou inclut les deux précédents.

La logique analytique traditionnelle rejette ou s'oppose à la contradiction des termes et des énoncés. Elle formule donc les principes d'identité ($A = A$), de tiers exclu ($B = A$, ou $B = \text{non-}A$, il n'y a pas de troisième possibilité) et de non-contradiction (B ne peut être

⁴ La Rebelión de las Masas, II, 7.

⁵ Platon, *A República*, livre II, 382 a, b.

⁶ G. Bruno, *Obras Italianas Completas, Dos Heroicos Furores*, deuxième dialogue de la deuxième partie. Ed. Perspectiva, S.Paulo.

à la fois A et non-A en même temps et dans la même perspective). Au début de son texte sur « Dire le monde », Francis Wolff écrit à ce propos: "Les êtres de ce monde ne sont pas contradictoires: aucun n'est à la fois A et non-A. Si Socrate est sage, il n'est pas non sage, si l'homme n'est pas immortel, il est mortel [...] si la non-contradiction est comprise comme une loi ontologique, alors tout être y est soumis. Un être S n'est pas possible s'il possède en même temps deux attributs contradictoires, P et non-P. Un être contradictoire n'est pas possible, puisqu'il n'est même pas possible".⁷

Quant à la logique dialectique, elle accepte et fait de la contradiction une caractéristique inévitable des êtres et des phénomènes. Elle considère donc les changements, les interrelations, les contrastes ou les conjonctions qui peuvent être contenus dans la réalité ou dans ce à quoi l'on se réfère. Selon Hegel, "toute idée que nous exprimons entraîne nécessairement sa dialectique qui, nous poussant immédiatement vers son contraire, entraîne une seconde idée qui est la négation de la première. Puis ces deux idées donnent naissance à une troisième qui est, pour ainsi dire, la vérité des deux autres. Et la même force dialectique, continuant d'agir, s'empare de cette troisième idée qui vient de naître, pour faire surgir, en vertu des mêmes lois, une nouvelle idée plus spéciale ou mieux déterminée et, par conséquent, plus vraie que la précédente".⁸

La définition la plus ancienne et toujours parfaitement acceptable de la vérité nous vient, bien sûr, des Grecs. Le terme qu'ils utilisaient pour suggérer cette idée était λήθης (*lethes*), qui signifie oubli, absence de mémoire, mais aussi dissimulation. C'est aussi le nom de l'un des cinq fleuves de l'Hadès, le royaume inférieur de la mythologie grecque, celui qui efface tout de la mémoire. Ce qui ne doit pas ou ne peut pas être oublié ou caché est aléthés (permanent dans la mémoire, vrai) ou aletheia, non caché, vérité (*veritas*, en latin). Je crois que Platon a fondé sa conception de l'idée sur ce terme. Connaissant Héraclite, pour qui tous les êtres que nous considérons comme "réels" changent, meurent ou disparaissent, ce qui perdure ou subsiste toujours pour Platon, ce qui peut acquérir une solidité, être transposé et continuellement perçu, c'est précisément et uniquement l'idée que nous connaissons ou élaborons d'eux, mentalement ou spirituellement. En d'autres termes, ce qui demeure et n'est pas oublié parce qu'il dure plus longtemps.

Parmi ces mêmes Grecs, citons Parménide (VI^e siècle av. J.-C.), Aristote et les stoïciens, pour ne citer que trois exemples. Parménide dit: "Il faut tout apprendre, non seulement le cœur inébranlable de la vérité, mais aussi les opinions des mortels, dans

⁷ Francis Wolff, *Dizer o Mundo*, 1 – Da Contradição, pg. 25. Discurso Editorial, São Paulo, 1999.

⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Logique subjective*, trad. H. Sloman et J. Wallon, Paris: Librairie Philosophique de Ladrange, 1854, p.4.

lesquelles il n'y a pas de vérité certaine".⁹ Selon Diogène Laertius, "il a fait de la raison le critère de la vérité et a affirmé que les sensations ne sont pas exactes".¹⁰ On voit ici que le philosophe divise la connaissance en deux catégories: celle qui démontre la vérité par la raison, et celle qui reste dans le domaine de l'opinion (doxa) ou de la sensation (aisthesis), ces deux dernières - opinion et sensation - pouvant certes indiquer l'existence de quelque chose, mais de manière plus incomplète, variable ou inexacte, par rapport à l'enquête rationnelle. La vérité, ou connaissance vraie, est *épistème* (mot habituellement traduit par science ou connaissance théorique), capable d'atteindre les essences, la réalité sous-jacente et inébranlable, voire la cause déterminante de l'être ou des phénomènes.

Aristote, quant à lui, affirme que: "Dire de ce qui est, qu'il est, ou dire de ce qui n'est pas, qu'il n'est pas, c'est dire la vérité".¹¹ Nous avons donc ici une première définition dans l'histoire de la philosophie, à savoir que la vérité ou le vrai est la conformité d'une représentation mentale (d'une idée, d'un discours, d'un énoncé, d'une affirmation ou d'une négation) avec la réalité qui lui correspond. Aristote appelait la philosophie elle-même *episteme tes aletheias* (science de la vérité), la différenciant des récits mythiques. Cette adéquation entre un énoncé et la réalité qu'il décrit ou à laquelle il se réfère est ce qui détermine ou révèle la vérité. C'est pourquoi Aristote a pratiquement créé et développé la chaîne logico-syllogistique, contenue dans les prémisses et les conclusions, qui sont des jugements universels ou particuliers (quantité visée), affirmatifs ou négatifs (qualité attribuée).

Chez les stoïciens, le critère de la vérité est ce qu'ils appelaient la représentation cataleptique, c'est-à-dire une impression que notre esprit (conscience) peut appréhender, provenant d'une chose ou d'un fait réel, et qui ne peut être produite par un objet irréel ou un fait inexistant. C'est ainsi que l'entendaient Chrysippe et Apollodore, comme nous l'apprend Diogène Laertius dans l'ouvrage précité.¹²

La phrase latine de Thomas d'Aquin, à la suite d'Aristote, est donc très répandue: *Veritas est adaequatio rei et intellectus. Sed haeec adaequatio non potest esse nisi in intellectu; ergo nec veritas est nisi in intellectu* (la vérité est l'adéquation de l'intellect - ou de la pensée - et de la chose, et cette adéquation ne peut être que dans l'intellect).¹³

⁹ Parménide, apud Hermann Alexander Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1906, pgs 117-119, "So sollst Du denn alles erfahren: der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz und der Sterblichen Wahngedanken, denen verlässliche Wahrheit nicht innewohnt".

¹⁰ Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro 9, pag 256, UNB, 1987.

¹¹ Aristóteles, *Métaphysique*, Livro IV, 1.011b-1.012a, Les Échos du Maquis, 2014.

¹² Diógenes Laércio, op. cit.

¹³ T. de Aquino, *Questiones disputatae de veritate, articulus 2*, corpusthomisticum.org/qvd01.

Dire que le soleil brille et chauffe correspond, d'un point de vue linguistique et, en même temps, d'un point de vue logique (d'analyse des termes du discours), à une réalité que non seulement moi, mais tous mes contemporains et toutes les générations précédentes observent comme existante et évidente.

Dire que deux pommes plus deux pommes font quatre pommes est indubitable où et quand l'affirmation est faite. Ainsi, une chose est dite vraie quand (ou parce que son apparence) produit une compréhension claire et correcte de ce qu'elle est elle-même ; et elle est montrée comme fausse quand cette adéquation ou apparence ne se produit pas ou n'est pas confirmée, soit comme le fait auquel nous nous référons, soit comme la structure logique avec laquelle nous nous y référons.

Avec une formulation différente, mais en conservant le même sens de ce lien, Spinoza écrit: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses).¹⁴ Par conséquent, la vérité peut être définie comme une procédure cognitive qui est mentalement et linguistiquement efficace dans sa correspondance ou sa révélation.

Pour Giambattista Vico, le vrai est le fait lui-même, c'est-à-dire ce que nous faisons et sommes conscients d'avoir fait (*verum ipsum factum*). Par conséquent, la vérité et le fait (ou l'acte) se commutent ou se convertissent (*verum et factum convertuntur*). La science constitue la connaissance correcte du genre et de la manière dont les choses sont faites par nous, ce qui empêcherait les êtres humains de connaître la vérité ultime de ce qui, créé par Dieu (ou la nature), est déjà tout fait, donné ou fabriqué. dit le philosophe: "En latin, *verum* et *factum* ont une relation réciproque, c'est-à-dire que dans la langue courante des écoles, ils sont convertis. *Intelligere* est la même chose que lire parfaitement, savoir ouvertement. On disait *cogitare* dans le sens où nous disons, en langue vernaculaire: 'penser' et 'recueillir'. La raison (*ratio*) désignait le calcul arithmétique et le don propre à l'homme, par lequel il diffère des animaux bruts et les surpasse; ils décrivaient communément l'homme comme un animal « participant à la raison », et non comme son maître absolu. D'autre part, de même que les mots sont des symboles et des notes d'idées, les idées sont des symboles et des notes de choses. Ainsi, de même que lire est l'acte de rassembler les éléments de l'écriture, à partir desquels les mots sont composés, *intelligere* est le rassemblement de tous les éléments de la chose capable d'exprimer une idée parfaite. On peut en déduire que les anciens sages italiens étaient d'accord sur les propositions suivantes concernant la vérité: la vérité s'identifie aux faits; la première vérité est donc en Dieu, parce que Dieu est le

¹⁴ Baruch Spinoza, *Obras Completas, Ética, Segunda Parte, Proposição VII*, Editora Perspectiva, S.Paulo

premier créateur; cette première vérité est infinie, dans la mesure où elle est créatrice de toutes choses ; elle est la plus complète, puisqu'elle représente Dieu, dans la mesure où elle contient les éléments extrinsèques et intrinsèques des choses. Connaître (*scire*) signifie composer les éléments des choses: la pensée (*cogitatio*) est donc propre à l'esprit humain, et l'intelligence (*intelligentia*) à l'esprit divin".¹⁵

Faisons ici une petite digression sur une conception intéressante ou du moins curieuse, celle de saint Augustin. Augustin, l'un des Pères de l'Église, analyse la vérité par le discernement, ce qui signifie trier, passer au crible de l'entendement, séparer le vrai du faux. Selon le théologien, le lieu de la vérité n'est pas à l'extérieur de nous, dans notre extérieur, mais dans notre intérieur. Nous devons percevoir ce qui se trouve à l'extérieur - les choses, les mots, les événements - mais la vérité ne prend forme que lorsque nous donnons intérieurement notre assentiment ou notre reconnaissance à ce stimulus qui vient de l'extérieur, qui est une manifestation ou une révélation de soi. La voix la plus haute et la plus vraie est celle qui s'est faite chair, celle du Christ, Dieu, qui est le Verbe lui-même, et par qui tout a été fait. Donner son assentiment intime à la voix divine et agir selon ses *admonitiones* (avertissements, exhortations), c'est se laisser conduire par la vérité et se mettre en route vers la vie éternelle.¹⁶

Pour revenir à l'idée de vérité du point de vue de la tradition philosophique, il convient de rappeler que l'identification ou la correspondance entre l'énoncé et la chose ou le phénomène auquel la pensée se réfère concerne à la fois une chose ou un fait concret, un état de fait réel, et une « réalité » interne ou imaginée par l'esprit. Dans ce dernier cas, par exemple, je peux avoir à l'esprit des figures de la mythologie, du folklore ou de la littérature qui ne sont pas des choses ou des événements physiques, mais des réalités et des constructions symboliques, dotées de caractéristiques bien précises. Ainsi, si je dis que Zeus est le fils de Kronos et qu'il a pris possession de l'Olympe après avoir détrôné son père et remporté la guerre contre les autres titans, cette affirmation est vraie car elle correspond aux récits mythiques. Mais si je dis que Roméo et Juliette tombent amoureux, se marient avec l'accord de la famille, ont des enfants et vivent heureux jusqu'à la fin de leurs jours, je commets une erreur grossière et je ne suis absolument pas fidèle au sens et au déroulement de la tragédie telle que Shakespeare l'a écrite. Dans ce cas, la vérité correspond à la stricte fidélité à une idée, un fait ou un récit antérieur (même imaginaire).

¹⁵ *Antichissima sapienza degli italici, Opere filosofiche*, a cura di Paolo Cristofolini, disponible sur online.scuola.zanichelli.it/lezionidifilosofia.

¹⁶ Agostino de Hipona, *La Vera Religione*, 36 a 39, disponible sur gianfrancescobertagni.it/materiali/misticacristiana/verareligione.

Tout au long de l'Antiquité occidentale et jusqu'à la Renaissance européenne, la grande majorité des gens ont fermement affirmé que la Terre était immobile au centre de l'univers. Qu'est-ce qui permettait de considérer une telle affirmation comme vraie et conforme à la réalité ? Le simple fait que, lorsque nous regardons le ciel, l'impression indéniable que nous avons est que, tout au long de la journée, le soleil se déplace invariablement d'est en ouest, ce qui explique qu'il se lève et se couche tous les jours. De plus, nous ne sentons pas du tout la Terre bouger. Au cours de notre courte vie, les choses sont toujours à la même place. Eppur si muove, aurait dit Galilée lors d'une déposition dans son procès, qui est un mythe inventé par on ne sait qui au XVIIe siècle. Il s'agit d'une expérience longue et continue, celle qui témoigne le plus contre les sens, tout comme le fait que nous ne voyons pas d'étoiles le jour ne signifie pas qu'il n'y en a pas. Heureusement, la raison intuitive est venue à la rescousse, d'abord pour remettre en question, puis pour prouver la fausseté de la théorie aristotélicienne et ptolémaïque du système solaire. Cette connaissance résulte d'un changement de perspective qui conduit à une proposition originale ou différente sur un problème ou un phénomène, ce que certains épistémologues appellent une "restructuration".

Lorsque l'on parle d'intuition, ou de raison intuitive, on peut se tourner vers Henri Bergson, qui distingue deux modes de connaissance. Le premier est l'intelligence, qui perçoit les choses d'un point de vue particulier, c'est-à-dire qu'elle se concentre sur les aspects extérieurs de l'objet et qu'elle a une finalité pratique. Son modèle est l'utilisation ou la fabrication de choses, d'instruments et de systèmes. Mais comme la réalité extérieure des objets et des phénomènes est quelque chose d'extrêmement mobile ou changeant, l'intelligence connaît ces objets partiellement, c'est-à-dire comme des ressources techniques ou pour l'usage.¹⁷

L'intuition est un second mode rationnel de connaissance: à la différence de l'intelligence, elle est capable de se rendre directement à l'"intérieur" de l'objet, de saisir son caractère unique. C'est une forme de sympathie dans laquelle l'objet ou le phénomène s'offre dans sa simplicité et sa nudité. Ainsi, la formulation de la théorie de la gravité, imperceptible directement par les sens, est une appréhension qui dépasse le mode (plus immédiat) de l'intelligence pour se situer directement dans l'intuition d'un ordre cosmique établi par la nature. Des exemples plus récents ont été la perception que la Voie lactée a une forme de spirale, la formulation de l'existence de la particule boson, confirmée en 2012, qui est nécessaire pour équilibrer les équations physico-mathématiques sur l'expansion de l'univers et la constitution des masses gravitationnelles, ainsi que celle des ondes gravitationnelles, détectées en 2016.

¹⁷ Voir H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, PUF, Paris, 1969

La théorie de l'adéquation ou de la conformité entre une chose et son énoncé a été partiellement modifiée par Kant, qui a affirmé que l'esprit humain possède en lui-même certaines catégories préalables (*a priori*), indépendantes de l'expérience.¹⁸ En d'autres termes, il y a une action de la pensée sur l'objet étudié, par laquelle elle formule une proposition qui peut être vraie ou fausse: des catégories telles que l'espace, le temps, la cause et l'effet. Par conséquent, l'objet doit nécessairement passer par ces critères, qui sont exclusifs de la raison, et il y a donc un traitement formel de ce processus, et pas seulement une adéquation directe ou immédiate.

Dans la préface de sa *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel introduit un nouveau concept de vérité au sein des théories philosophico-scientifiques en affirmant que « la vérité est le tout » (*Das Wahre ist das Ganze*).¹⁹ Traditionnellement, le principe logico-aristotélicien de non-contradiction est parfaitement accepté, puisqu'une même chose ne peut *être* et *ne pas être* en même temps sous une même relation.²⁰ C'est pourquoi il est difficile d'accepter en même temps deux théories ou conceptions opposées ou contradictoires. La vérité doit se trouver dans l'une d'entre elles, voire dans aucune. D'un autre point de vue, il existe des vérités intemporelles, surtout de nature abstraite, comme les mathématiques: la racine carrée de 9 sera toujours égale à 3, tant qu'il sera possible de penser à ce calcul.

Car Hegel introduit le jeu des contradictions et de la temporalité dans sa conception de la vérité. Ce « tout » de la vérité est une formation achevée d'un être ou d'un phénomène, et il revient à l'absolu, à la totalité, de dire le résultat essentiel qui ne se produit qu'à la fin, là où est la vérité. C'est là que se révèle sa nature, sa réalité, l'être ou le devenir du sujet.²¹ Tout est en processus, en mutation progressive de formes ou d'étapes. La métaphore qu'il utilise dans sa préface est celle de la plante: d'abord simple pousse, elle disparaît dans le développement de la floraison pour laisser place à la fleur

¹⁸ Voir Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001.

¹⁹ Voir G.W.F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, Editora Vozes, Petrópolis, 1992.

²⁰ Il convient de mentionner ici la double nature des particules quantiques, corpusculaire et ondulatoire, un phénomène qui semble nier les anciens principes d'identité ($A = A$) et de non-contradiction (B ne peut être à la fois A et non-A). Cependant, même si un objet quantique se comporte soit comme une particule, soit comme une onde, selon l'équipement utilisé pour l'observer, "la représentation formelle des particules en physique quantique ne leur attribue jamais ces deux caractéristiques en même temps. Pris ensemble, ces deux concepts n'ont pas de sens" (Étienne Klein, *A Física Quântica*, Instituto Piaget, Lisbonne, 1996, p. 40). Il n'y a donc pas de simultanéité.

²¹ *Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sich-selbst-werden, zu sein.*

et, enfin, au fruit. La « vérité » de cette plante est la totalité de ses changements, ce qui signifie que la graine contenue dans le fruit final commence un nouveau cycle. Chacune des formes expulse l'autre, car elles sont incompatibles entre elles; cependant, la caractéristique fluide de ce processus fait de chacune d'elles un moment d'unité organique.

De même, chaque doctrine philosophique ou scientifique ne représente qu'un moment particulier et contradictoire dans la construction de la vérité de l'esprit ou de la conscience universelle. La contradiction entre visions et analyses est la condition d'une vérité qui ne se révèle pleinement qu'au terme d'une séquence, qu'elle soit physique, biologique ou socioculturelle. C'est pourquoi la vérité se trouve dans la totalité d'un tel processus. Elle aussi, comme la philosophie elle-même, ou comme l'oiseau de Minerve, ne prend son envol que lorsque le crépuscule tombe sur la Terre, c'est-à-dire sur la journée écoulée, sur ce qui s'est déjà produit et qui peut être pensé de manière plus globale.

L'influence de cette pensée hégélienne s'est étendue de façon moderne à des auteurs tels que le logicien Simon Laflamme : "une société ne peut exister que dans la mesure où elle produit à la fois de la similitude (A) et de la dissemblance (non-A). Une société est, par essence, le fruit d'une dynamique de similitude et de dissemblance".²²

D'une certaine manière, Heidegger a repris l'ancienne voie de la philosophie présocratique, en l'amplifiant dans une large mesure. La relation entre quelque chose d'extérieur et la proposition qui en est faite reste fondamentale dans l'énoncé de la vérité. Mais voyons ce qui rend cette relation possible. Dans le texte "De l'essence de la vérité", dit le philosophe: "Nous nous trouvons en même temps en présence d'une tradition de pensée ancienne, mais pas la plus ancienne, selon laquelle la vérité consiste dans l'accord (*omoiiasis*) d'une énonciation (*logos*) avec son objet (*pragma*) [...] Nous parlons d'accord en différents sens. Nous disons, par exemple, en présence de deux pièces de cinq marks: il y a accord entre elles en raison de l'identité de leurs aspects. Elles ont donc un aspect commun et, de ce point de vue, elles sont identiques. On parle également d'accord lorsqu'on dit, par exemple, de l'une des pièces: elle est ronde. Ici, l'énonciation est en accord avec la chose [...] Mais sur quoi la chose et l'énonciation devraient-elles s'accorder, puisque les deux éléments de la relation sont clairement différents? La pièce est en métal. L'énonciation n'est pas du tout matérielle. La pièce est ronde. L'énonciation n'a aucun caractère spatial. La pièce permet d'acheter un objet. L'énonciation n'est jamais un moyen de paiement [...] Comment ce qui est complètement différent,

²² S. Laflamme, Dialectique de l'homogénéité et de la différence, *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, v. 8, 2012, pg 28-30.

l'énonciation, peut-il s'adapter à la pièce de cinq marks? [...] L'énonciation sur la pièce se rapporte à cette chose dans la mesure où elle la présente et dit de la chose présentée ce qu'elle est du point de vue principal [...] Présenter signifie ici le fait de laisser la chose apparaître devant nous comme un objet [...] Cette apparition de la chose a lieu dans une ouverture dont la nature d'être ouverte (le sein) n'a pas été créée par la présentation, mais est investie comme un champ de relation. La relation entre l'énonciation présentative et la chose [...] a lieu à l'origine comme le déclenchement d'un comportement. Or, tout comportement se caractérise par le fait que, établi dans l'ouvert, il est référé à ce qui se manifeste comme tel. Ce qui se manifeste, au sens strict du terme, a été expérimenté très tôt par la pensée occidentale comme « ce qui est présent » et a longtemps été appelé « être » [...] dans cette ouverture, l'être est proprement posé et devient susceptible d'être exprimé dans ce qu'il est comme il est [...] Dans la mesure où l'énonciation obéit à un tel ordre, elle se conforme à l'être. Le dire qui se soumet à cet ordre est conforme (vrai). L'ouverture qui maintient le comportement, celle qui rend la conformité intrinsèquement possible, est fondée sur la liberté. L'essence de la vérité est la liberté”.²³

Si Heidegger cherche à définir la vérité comme une ouverture à l'être et un état de liberté pour qu'il se présente comme tel, en évitant le caractère utilitaire des objets dans leur particularité, Wittgenstein suit la voie de "l'investigation du langage", car si notre connaissance cherche la vérité, elle le fait nécessairement à travers le langage. Alors, comment la vérité peut-elle être exprimée linguistiquement? Les sciences naturelles ont pour tâche de décrire le monde, et la philosophie de décrire les conditions de possibilité de cette description vraie du monde. L'objet d'étude de la vérité réside donc dans une proposition dotée de sens, c'est-à-dire une proposition qui est le fruit d'une pensée porteuse d'un contenu authentique et susceptible d'être décrite. C'est pourquoi l'expression "la maison dort" n'est pas une proposition de sens littéral, ni de contenu authentique, car le verbe dormir indique une action d'une entité vivante et naturelle. La phrase pourrait être figurative - utilisation de la métaphore ou de la métonymie - mais dans ce cas il doit y avoir une analogie avec une autre dont l'expression littérale est dotée d'un sens et d'un contenu authentique. Dans un poème ou un roman, on pourrait également dire que, pendant la nuit, tout est immobile dans la maison,

²³ Martin Heidegger, *Sobre a Essência da Verdade, Heidegger (Os Pensadores)*, São Paulo: Abril Cultural, pgs 135-139.

dans un calme absolu: les personnes et les choses. En résumé, pour Wittgenstein, dans son *Tractatus Logico-Philosophicus*, la vérité renvoie à l'existence d'un état de fait (combinaison d'objets simples, existants ou non) ou de faits du monde (ce qui se produit ou peut se produire). Il n'y a pas d'autre vérité que l'accord entre le sens d'une image, d'un contenu authentique (logiquement compréhensible, rationnellement construit), avec la réalité décrite. Si ce parallélisme n'était pas possible (la structure du langage avec des faits et des états de choses objectifs), nous ne pourrions pas décrire et comprendre le monde, et tout langage nous serait inutile.²⁴

"Qu'est-ce que la vérité?"²⁵ s'interroge également Bertrand Russell. Pour répondre à cette question séculaire, le philosophe dit d'abord que "notre connaissance de la vérité, à la différence de notre connaissance des choses, contient un opposé, appelé erreur. Dans la mesure où les choses nous intéressent, nous pouvons les connaître ou non, mais il n'y a pas d'état d'esprit positif qui puisse être décrit comme une connaissance erronée des choses, dans quelque mesure que ce soit, tant que nous nous limitons à la connaissance par familiarité. Mais en ce qui concerne la vérité, il y a un dualisme. Nous pouvons croire à la fois ce qui est faux et ce qui est vrai. Nous savons que sur de nombreux sujets, les gens ont des opinions différentes et incompatibles: par conséquent, certaines croyances doivent être fausses. Comme les croyances erronées sont souvent défendues avec autant de force que les croyances vraies, il devient difficile de savoir comment distinguer les premières des secondes. Comment savoir, dans un cas donné, que notre croyance n'est pas erronée? Trois points doivent être observés lorsque l'on tente de découvrir la nature de la vérité, trois exigences que toute théorie doit remplir: 1. notre théorie de la vérité doit être telle qu'elle admette son contraire, la fausseté. Beaucoup de bons philosophes n'ont pas rempli cette condition ; ils ont construit des théories selon lesquelles toutes nos pensées doivent être vraies, ayant ainsi la plus grande difficulté à trouver une place pour la fausseté. Il semble évident que s'il n'y avait pas de croyances ou de convictions, il ne pourrait y avoir ni fausseté ni vérité, au sens où la vérité est

²⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Edusp, São Paulo, 2022.

²⁵ Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, chapter Truth and Falsehood, Gutenberg Project, gutenberg.org, 1912/2009.

corrélative de la fausseté. Si l'on imaginait un monde de simple matière, il n'y aurait pas de place pour la fausseté dans un tel monde, et bien qu'il contiendrait ce que l'on peut appeler des "faits", il ne contiendrait pas de vérité, au sens où les vérités sont brouillées comme les faussetés. En fait, la vérité et la fausseté sont des propriétés des croyances et des phrases; ainsi, un monde simplement constitué de matière, parce qu'il ne contiendrait ni croyances ni phrases, ne contiendrait pas non plus de vérité ou de fausseté; 3. mais il convient de noter que la vérité ou la fausseté d'une croyance ou d'une conviction dépend de quelque chose d'extérieur à la croyance elle-même. Je crois que Charles Ier est mort sur l'échafaud et je le crois vraiment parce que c'est un événement historique qui s'est déroulé il y a deux siècles et demi. Si je crois que Charles Ier est mort dans son lit, je crois naturellement à tort. Il ne s'agit pas d'une propriété intrinsèque de ma croyance, mais d'une dépendance des relations entre la conviction et d'autres choses, et non d'une qualité interne de la conviction".

En bref, Russell a besoin d'une théorie de la vérité qui: 1. lui permette d'accepter un opposé, à savoir la fausseté; 2. qui fasse de la vérité une propriété des croyances; 3. qui en fasse une propriété totalement dépendante de la relation des croyances avec les choses extérieures et réelles. Le philosophe poursuit en disant: "Ainsi, une croyance est vraie lorsqu'elle correspond à un certain complexe associé, et fautive lorsqu'elle n'entretient pas une telle correspondance. En supposant, pour les besoins de la définition, que les objets de la croyance sont deux termes et une relation, les termes étant placés dans un certain ordre par le 'sens' des croyants, si les deux termes dans cet ordre sont unis par la relation dans un complexe, la croyance est vraie; sinon, elle est fautive. Ceci constitue la définition de la vérité et de la fausseté que nous cherchions".²⁶

Par conséquent, *la vérité est un fait en soi*, organisé dans un certain ordre de complexité et d'association.

Cet ordre est celui que Descartes avait déjà indiqué dans la première partie de son Discours de la méthode: "... la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus rationnels que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées de différentes manières et que nous ne

²⁶ Idem, ibidem.

considérons pas les mêmes choses. Car il ne suffit pas d'avoir un bon esprit, l'essentiel est de bien l'appliquer".²⁷ Si la science doit trouver ou formuler la vérité, elle a besoin d'un ordre (*μετά*) sur le chemin (*ὁδός*), donc d'une méthode (*μεθοδος*) qui soit rationnelle. Descartes s'est fixé quatre règles, mais elles pourraient être généralisées si d'autres voulaient les utiliser: 1) ne jamais rien accepter comme vrai que l'on ne sache évidemment être vrai, c'est-à-dire qui ne soit pas clair et distinct; 2) diviser les difficultés en autant de parties qu'il est nécessaire pour mieux les résoudre; 3) conduire ses pensées avec ordre, en commençant par les parties les plus simples pour aller vers les plus complexes ; 4) revoir le chemin parcouru pour s'assurer que l'on n'a rien omis.

Peut-être influencée par la théorie de la relativité, il est courant d'entendre la phrase selon laquelle toute vérité est relative, ce qui implique qu'elle est changeante, indéfinissable et même fautive. Une maison donnée se trouve-t-elle à droite ou à gauche de la route? Une première réponse pourrait être que la position de la maison est relative. Si je vais de A à B et que je passe devant la maison, elle est à ma droite; si je vais de B à A, elle est à ma gauche, il n'y a donc pas de position unique, définitive et vraie pour la maison. Si les étoiles sont sphériques, il n'y a pas de position verticale fixe, mais une position relative, c'est-à-dire qui change constamment de position. Si les habitants de Moscou ont une position verticale "vers le haut", ceux de Nouvelle-Zélande seront à l'envers et leur plan vertical aussi. On peut aussi dire qu'il fait jour à Tokyo et nuit à Rio de Janeiro et que, par conséquent, le jour et la nuit sont des concepts relatifs. Mais le jour et la nuit, le plan vertical d'un point quelconque et la position de la maison ne sont-ils plus vrais, compte tenu de l'observation relative utilisée?

Il me semble qu'il y a là une erreur naïve ou même volontairement insidieuse, car on oublie que pour élaborer ou trouver la vérité, il faut un ordre clair, une règle d'analyse distincte ou un système de référence. La relativité indique la position ou le déplacement réel, effectif, véritable d'un observateur, et non ce qui est observé ou ce qui se passe. C'est pourquoi Einstein écrit, après avoir supposé un train très long roulant à vitesse constante et l'apparition de deux éclairs simultanés (A et B) par rapport à la voie ferrée: "Lorsque nous disons que les

²⁷ Descartes, *Discurso do Método, Obras Escolhidas*, pgs. 63-64, São Paulo, Editora Perspectiva, 2010.

éclairs A et B sont simultanés par rapport à la voie ferrée, nous voulons dire que les éclairs provenant des points A et B se trouvent au milieu (M) de la distance A-B située sur la voie ferrée. Mais les événements A et B correspondent à des places dans le train. Soit M' le milieu de la ligne A-B du train en mouvement. Ce point M' coïncide avec le point M à l'instant où la foudre tombe, mais il se déplace (vers la droite sur le dessin) à la vitesse v . Si un observateur assis dans le train à M' n'était pas entraîné par cette vitesse, il resterait à M et les rayons lumineux provenant de A et B l'atteindraient simultanément, c'est-à-dire que les rayons se rejoindraient à l'endroit où il se trouve. Mais en réalité, il court (de l'extérieur) vers le rayon lumineux provenant de B, tout en s'éloignant de celui provenant de A. Par conséquent, il verra le rayon lumineux provenant de B avant celui provenant de A. Les observateurs qui utilisent le train comme corps de référence doivent arriver à la conclusion que l'éclair B s'est produit avant l'éclair A. Nous arrivons alors au résultat important suivant: les événements qui sont simultanés par rapport à la voie ferrée ne le sont pas par rapport au train, et vice versa".²⁸

Ajoutons un autre exemple. Le rayonnement solaire est émis en permanence, mais sur la planète Terre il ne sera vu ou ressenti que huit minutes après son émission, compte tenu de la distance à parcourir. Les deux événements sont vrais, bien que non simultanés: l'événement résultant (l'arrivée de la lumière sur Terre) et l'émission causale du rayonnement (spectre visible, infrarouge et ultraviolet). De plus, la théorie physique de la relativité est universelle, absolue, et non relative à une partie exclusive de l'univers, tout comme l'un de ses fondements, la vitesse de la lumière, est absolue.

Mais c'est une tout autre conception de la vérité que nous livre Nietzsche dans un court texte intitulé *De la vérité et du mensonge au sens extra-moral*, où il réaffirme sa condamnation de toutes les valeurs du passé. Le philosophe ou, si l'on préfère, le professeur de philologie déclare: "L'intellect, en tant que moyen de conservation de l'individu, déploie ses principales forces dans le travestissement; car c'est le moyen par lequel se maintiennent les individus plus faibles, moins robustes, qui ne peuvent pas se permettre de lutter pour l'existence à coups de cornes ou avec la mâchoire affilée des bêtes de proie. C'est chez

²⁸ *La Relativité*, première partie, chapitre 9, pgs 34-36, Payot, 1981.

l'homme que cet art du travestissement atteint son sommet : illusion, flagornerie, mensonge et tromperie, commérage, parade, éclat d'emprunt, masques, convention hypocrite, comédie donnée aux autres et à soi-même, bref le sempiternel voltigement autour de cette flamme unique: la vanité - tout cela impose si bien sa règle et sa loi que presque rien n'est plus inconcevable que la naissance parmi les hommes d'un pur et noble instinct de vérité... Nous croyons savoir quelque chose des choses elles-mêmes quand nous parlons d'arbres, de couleurs, de neige et de fleurs, et nous ne possédons cependant rien que des métaphores des choses, qui ne correspondent pas du tout aux entités originelles... Qu'est-ce donc que la vérité? Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref, une somme de relations humaines qui ont été poétiquement et rhétoriquement faussées, transposées, ornées, et qui, après un long usage, semblent à un peuple fermes, canoniales et contraignantes : les vérités sont les illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur empreinte et qui entrent dès lors en considération, non plus comme pièces de monnaie, mais comme métal".²⁹

En d'autres termes, pourquoi, pour Nietzsche, la vérité serait-elle l'objet de notre préférence ou de notre vénération? La vérité est d'abord une valeur, au sens de ce qui est désiré ou choisi. Ainsi comprise, elle dépend de nos besoins vitaux et de ce que le langage peut apporter d'utile ou d'agréable. En vivant en troupeau et en évitant la guerre de tous contre tous, nous inventons des vérités, simples constructions d'un pacte à la fois social et linguistique. Si, au cours de l'histoire de la philosophie, la réalité sensible a été considérée comme un domaine d'illusion, d'apparence et d'erreur, c'est parce que cette réalité était insaisissable, changeante, éloignant l'homme ou lui rendant difficile la maîtrise de l'environnement dans lequel il se trouve. Au contraire, les catégories de l'Être, de l'identité, de la substance et de la durabilité permettent à l'homme de reconnaître, au milieu de la diversité et de la mutabilité des sensations, des points d'appui pour guider son action. La connaissance consiste donc à faire entrer ce qui est instable et différent dans une catégorie déjà connue et plus sûre. Ainsi, la

²⁹ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, pgs. 45 a 48, *Nietzsche, Obras Incompletas (Os Pensadores)*, São Paulo, Abril Cultural, 1974.

construction de la vérité, pour Nietzsche, serait une entreprise de falsification du réel, et consisterait à gommer les différences et les particularités des choses, à nier la perpétuelle métamorphose du monde. La vérité serait donc une erreur utile au maintien de la vie. Elle tendrait à effacer la manifestation du devenir, de la transformation, du flux des choses qu'Héraclite avait déjà évoqué comme la réalité la plus haute du monde sensible.

Il ne reste plus qu'à demander à l'illustre penseur si ce qu'il dit est la vérité la plus haute et la plus sûre, comme l'ont prétendu d'autres penseurs, ou un simple bataillon de métaphores et d'anthropomorphismes, une simple valeur que j'attribue ou non aux choses et au monde, selon des critères d'usage et d'intérêt personnels. Car même si nous disions, convaincus de notre scepticisme, que "rien ne peut être connu", cette affirmation serait déjà une manifestation du savoir et de la vérité du sceptique (je suis absolument certain que je ne peux rien connaître), tout autant que l'affirmation que "tout s'écoule et rien n'est éternel" (sauf l'éternité de cette affirmation). La vérité de la connaissance, qu'elle soit théorique ou pratique, scientifique ou philosophique, ne se confond pas avec la simple conviction personnelle et n'épuise pas la vérité, mais elle doit être reconnue comme telle, sous peine de se taire définitivement sur le sujet.

Enfin, au cours de la deuxième décennie du XXI^e siècle, alors que la propagande radiophonique ou télévisuelle des régimes dictatoriaux avait historiquement prouvé son efficacité et que les réseaux sociaux s'étaient déjà répandus dans le monde entier, l'idée d'une "politique de la post-vérité" (telle qu'enregistrée par l'Oxford Dictionary en 2016) s'est consolidée. Étant donné que, dans cette nouvelle phase de communication, presque tous les individus ont la possibilité de s'exprimer et, par conséquent, de fragmenter les interprétations possibles de la réalité en fonction de leurs croyances et de leurs passions, l'exigence ou l'élaboration d'une vérité unique, dans le sens de l'établissement de faits objectifs, semble avoir été abandonnée. Dès les années 1990, Steve Tesich s'est rendu compte que la tragédie de la guerre du Viêt Nam et les interventions au Moyen-Orient avaient engendré un phénomène qui, s'il n'était pas entièrement nouveau, présentait des caractéristiques nettement modernes. Dans un article publié dans *The Nation*, il note: "Nous avons commencé à nous éloigner de la vérité. Nous avons commencé à assimiler la vérité à de mauvaises nouvelles et nous ne voulons plus de mauvaises nouvelles, même si elles sont

vraies ou vitales pour notre santé en tant que nation. Nous nous sommes tournés vers notre gouvernement pour qu'il nous protège de la vérité... Le scandale Iran/Contra est devenu la farce Iran/Contra. Le président Reagan a bien compris que le public ne voulait pas connaître la vérité. Il nous a donc menti, mais il n'a pas eu à faire beaucoup d'efforts. Il a compris que nous accepterions volontiers sa perte de mémoire comme alibi... Le travestissement de la vérité est allé encore plus loin lorsque les câbles diplomatiques d'April Glaspie, l'ambassadrice américaine en Irak, ont été déclassifiés par le département d'État. Le fait que l'administration Bush se soit sentie à l'aise pour déclassifier ces télégrammes montre qu'elle n'a plus peur de la vérité car elle sait qu'elle n'aura que peu d'impact sur nous. Le message du gouvernement était le suivant: nous vous avons donné une victoire glorieuse et restauré votre estime de soi. Maintenant, voici la vérité. Que préférez-vous? Les implications sont effrayantes. On nous dit que nous ne pouvons plus avoir à la fois la vérité et l'estime de soi. Nous devons choisir. L'un exclut l'autre... Un monde avec peu d'absolus moraux a un attrait universel confortable. Il ne justifie pas seulement la médiocrité, il la sanctionne. Tous ceux d'entre nous qui aiment se considérer comme des membres éthiques de la société, quoi qu'ils fassent, peuvent se sentir confortés par cette philosophie... Nous pouvons tous coexister avec bonheur dans un monde où il y a peu d'absolus moraux".³⁰

³⁰ The Nation, 6/13 janvier, 1992, pgs. 12 à 14.

II. Le temps, seigneur de tout (Pantocrator)

Le temps est un enfant qui joue en déplaçant des pions; une royauté d'enfant. Héraclite, fragment 52.³¹

Nous percevons tous le passage du temps, qui semble dominer ou domine en fait notre existence. C'est pourquoi nous lisons dans Shakespeare que "le temps, là où je le vois, est le roi des hommes; il est leur double origine et leur tombeau, et leur accorde ce qu'il détermine, et non ce qu'ils désirent".³² Cette idée découle du simple fait que nous nous rendons compte que les choses - y compris nous-mêmes - soit changent ou se succèdent, soit se transforment et disparaissent, sans que nous ayons la possibilité réelle de les arrêter. Ou, comme l'affirme Moïse Maïmonide dans son *Guide des Perplexes*: "Il n'y a pas de relation entre Dieu (exalté soit-Il !) et le temps et l'espace; cela est évident parce que celui-là (le temps) est un accident du mouvement, supposant en lui l'idée d'antériorité et de postérité, de sorte qu'il est numéroté, comme l'expliquent les lieux consacrés ex professo à ce sujet".³³ Ainsi, le temps accompagne le mouvement, et le mouvement ne se conçoit pas sans le temps. Ce qui est privé de mouvement ne relève pas du temps.

Si l'on compare cette notion à celle de l'espace qui nous entoure, la variation que ce dernier nous offre pour nous déplacer à droite ou à gauche, en avant ou en arrière, en haut ou en bas, n'a rien à voir avec l'expérience du temps. Dans l'espace, nous pouvons nous déplacer dans différentes directions et revenir en arrière. En ce qui concerne l'espace, notre expérience est multidirectionnelle. Elle nous offre la possibilité de l'inversion et de la répétition. Mais le temps ne nous permet pas une telle mobilité dans la vie réelle.

La fabrication de calendriers anciens prouve la sensation du temps et la nécessité non seulement de le prévoir, mais aussi d'agir en fonction de son passage et de son renouvellement. Le plus ancien calendrier jamais découvert date d'environ 8 000 ans. Il a été fabriqué au Paléolithique supérieur, dans l'actuelle Écosse, avant l'avènement de

³¹ Heráclito, fragmento 52, apud Hermann Alexander Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1906: *Die Zeit ist ein Knabe, der spielt hin und her dir Brettsteine setzt: Knaberegiment.*

³² William Shakespeare, *Pericles, Prince of Tyre*, Act II, Scene III: Whereby I see that Time's the king of men, He's both their parent, and he is their grave, And gives them what he will, not what they crave.

³³ Maimonides, *Guia de Perplejos*, capítulo 52, pg 144, Editorial Trotta, iberian-connections.yale.edu.

l'agriculture en Europe, qui date d'environ 7 000 ans. Et, selon les archéologues qui l'ont mis au jour, il a été utilisé pendant environ quatre mille ans.³⁴

Le calendrier sumérien, le premier des temps historiques, a été créé environ 3 000 ans avant notre ère (à l'âge du bronze) et était lié simultanément aux fêtes religieuses et aux saisons de plantation dans la région située entre le Tigre et l'Euphrate en Mésopotamie. Le calendrier nilotique égyptien, comme son nom l'indique, était basé sur les fluctuations des flux et des crues du Nil. Tout cela signifie que, sinon le temps, du moins sa mesure peut être basée sur différents phénomènes naturels ou culturels. Dans le premier cas, ce sont des phénomènes extérieurs à l'homme qui le mesurent. Le calendrier grégorien actuel, institué par le pape Grégoire XIII en 1582, prend en compte non seulement la naissance du Christ mais aussi les cycles astraux, c'est-à-dire des phénomènes à la fois humains et naturels.

Pendant des siècles, le temps a été interprété selon deux approches principales : d'une part, une vision théologique dans laquelle la fonction du temps est de distinguer deux domaines de l'être, l'un incorruptible, à savoir le divin et l'éternel, et donc d'une durée sinon infinie, du moins indéterminée, et l'autre sublunaire, le domaine des créatures corruptibles et mortelles qui sont soumises à une durée finie. D'autre part, l'approche philosophique, initiée par Aristote et maintenue par les philosophes, les mathématiciens et les scientifiques.

Compte tenu de l'existence et de l'observation des phénomènes naturels, la notion de temps unidirectionnel, c'est-à-dire qui va invariablement de l'avant, a été combinée dans diverses cultures, et depuis longtemps, avec l'idée de cycle ou de retour continu, puisque l'alternance régulière des jours et des nuits, le climat et les saisons, le mouvement des marées, les saisons annuelles de plantation et de récolte, semblent indiquer ou converger vers un temps conçu de manière circulaire dans la nature.

L'une des conceptions cycliques les plus répandues et les plus anciennes est celle de la mesure du temps védique, celle des premiers hindous (on estime que la civilisation aryenne des Védas a commencé vers 1 500 avant J.-C.), qui prévoyait des cycles d'environ douze mille ans, commençant par un âge d'or (Satya Yuga), période durant laquelle l'homme posséderait de profondes connaissances spirituelles et vivrait en harmonie avec la nature. Puis le déclin commencerait, c'est-à-dire la perte progressive de la connaissance, pour passer à un âge d'argent (Treta Yuga), un âge de bronze (Dvapara Yuga) jusqu'à atteindre le niveau le plus bas de la vie, le Kali Yuga, où l'égoïsme domine et où le mal prévaut. Une conflagration généralisée ruinerait l'humanité

³⁴ World's Oldest Calendar Discovered in UK, *National Geographic*, 16/07/2013.

(Pralaya), ce qui permettrait de renouveler le cycle avec un nouvel âge d'or. Dans cette conception, chaque moment présent serait un point dans la manifestation d'une dynamique éternelle, à laquelle participeraient le devenir et le retour à un commencement.

On trouve également des références à cette idée cyclique du temps dans le monde occidental antique. Par exemple, dans le livre *Commentaire sur la physique d'Aristote*, son auteur, Simplicius de Cilicie (VI^e siècle après J.-C.),³⁵ l'un des derniers philosophes de l'Académie d'Athènes, a conservé un texte d'Eudème, disciple d'Aristote, selon lequel le monde nouveau qui se crée à la fin d'une période cosmique est une répétition fidèle du monde qui vient de périr, et donc le maître Aristote lui-même et ses disciples réapparaîtraient dans le même environnement et dans les mêmes circonstances historiques. Parmi les partisans de cette vision temporelle en Grèce, on trouve Anaximandre de Milet, Empédocle d'Agrigente et Archytas de Tarente.

De la constatation habituelle que les mouvements s'arrêtent, que les processus physiques et leurs transformations s'achèvent, les deux premiers philosophes ont conclu que le devenir universel, étant constitué d'un nombre fini de phénomènes particuliers, le processus cosmique s'arrêtera lui aussi un jour, après un intervalle fini. Mais, poursuivent les philosophes, s'il était dans la nature du cosmos fini de demeurer dans cet état de repos et de stagnation, qui correspondrait à la fin du monde, cette fatalité se serait produite depuis longtemps, pendant la durée infinie qui s'est écoulée avant l'instant présent, car il n'y a aucune raison pour que la durée de ce monde unique et périssable soit précipitée dans cette tranche infinie de temps, de préférence à toute autre.

Un fragment d'Anaximandre, également conservé par Simplicius, affirme que si le monde et les éléments qui le composent pouvaient périr, ils auraient déjà cessé d'exister. Selon l'interprétation de Diogène Laërtius, Anaximandre voulait dire que des changements se produisent pour des phénomènes particuliers, singuliers, mais que le tout, l'ensemble innombrable des phénomènes, ou période cosmique, reste invariable.³⁶ Dans un autre fragment apporté par Simplicio, Anaximandre conclut que du même principe dont les choses et les êtres tirent leur origine, ils tirent aussi leur destruction, puisque ces phénomènes se correspondent mutuellement selon l'ordre du temps.³⁷ Comme l'écrit Charles Mugler dans son ouvrage *Devenir cyclique et pluralité des*

³⁵ *Simplicii in Aristotelis physicorum libros*, compilation de Hermann Diels, Berlin, Georg Heim, 1882-1895; *Commentaire sur le Traité du Ciel d'Aristote*, Leuven University Press, 1957.

³⁶ Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro II, Capítulo I, pg. 47, UNB, 1987.

³⁷ Anfang der Dinge ist das Unendliche. Woraus aber ihnen die Geburt ist, dahin geht auch ihr Sterben nach der Notwendigkeit. Denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der Zeit Ordnung (Die Fragmente der Vorsokratik, opus cit).

mondes, pour Anaximandre, “le mobilisme universel serait atténué par un rythme de différenciations et de réintégrations qui, en repliant la totalité du devenir sous les mêmes phases et en ramenant ainsi à la réalité chaque être et chaque chose avec son environnement dans l'espace, et ses antécédents et ses conséquences dans le temps, avait conféré à l'instant qui passe une part d'éternité”.³⁸

Empédocle conçoit le monde comme le résultat de deux forces cosmiques, l'une d'attraction et l'autre de répulsion, qu'il nomme Amour (*Filotes*) et Haine (*Neixos*). Chacune de ces deux forces, liée à un substrat matériel, déclencherait des cycles ou des phases temporelles différenciées, l'une de dispersion et d'expansion des éléments, l'autre de contraction et de rapprochement des éléments. Et ce modèle se répéterait indéfiniment.

Aristote, quant à lui, s'est consacré à la réflexion sur le phénomène du temps non seulement, mais surtout, dans son œuvre *Physique*, entre les chapitres 1 et 9 du livre IV. Le philosophe s'y demande si le temps est, c'est-à-dire s'il existe en tant que chose ou objet, s'il fait partie des choses qui sont ou ne sont pas. En d'autres termes, quel est son statut ontologique? Il affirme que *soit le temps n'est pas, soit il est constitué d'un être précaire et indécis*.³⁹ Globalement, la notion de temps que nous formons, ou telle qu'elle est appréhendée cognitivement, contient le passé, le présent et le futur. Dans cette division que nous faisons, une partie n'est plus et ne peut être retrouvée; une autre n'est pas encore et ne peut être anticipée. Par conséquent, le passé et le futur ne sont pas existentiels pour nous. Et qu'en est-il du présent?

Limité par le passé et le futur, qui n'en sont pas, le présent n'est qu'un instant (τό *vūv*). C'est un élément infinitésimal qui disparaît aussitôt qu'il apparaît. Si le même instant durait, il s'agirait de l'éternité, c'est-à-dire d'un temps immobile, qui n'existe probablement que chez les dieux. Dès lors, tout porte à croire que le temps est une succession vertigineuse d'instant, un flux ininterrompu qui nous place devant une aporie: il est quelque chose, mais il cesse continuellement d'être. Le temps, donc, comme le pense le philosophe grec, peut ressembler à une ligne, composée de points successifs. Mais à la différence des points qui coexistent sur la ligne, les instants fugaces du temps se remplacent les uns les autres, puisqu'ils ne se répètent pas. Un être qui n'existe que lorsqu'il cesse d'être. Par ailleurs, si la réalité du temps ne repose que sur

³⁸ C. Mugler, *Devenir cyclique et pluralité des mondes*, Chapitre I, pg. 28, Paris: Klincksieck, 1953.

³⁹ Voir Aristote, *Physique*, Livre IV, Chapitre XIV, Librairie Philosophique de Ladrance, Paris, 1862, disponible sur remacle.org/bloodwolf/philosophes.

l'instant fugitif qui se projette en avant (ἐχσπταχίου), ne serait-ce pas virtualité et précarité?

Avant Aristote, Platon avait identifié les révolutions célestes au temps, c'est-à-dire que chaque révolution d'un orbe ou d'un corps céleste correspondait à un certain temps: le jour à la révolution des étoiles fixes, le mois aux révolutions de la lune, l'année à celle du soleil.⁴⁰ C'est pourquoi Platon affirme que le temps est "né au ciel". Dans ce passage, Platon n'entend pas définir le temps en général, mais indique simplement que le mouvement des corps célestes détermine un certain temps ou une mesure du temps.⁴¹ Même la science moderne ne cherche pas à le définir, mais seulement à le représenter ou à le mesurer.

Aristote soutiendra, contrairement à Platon, que le mouvement ne peut être identifié au temps, même si le temps en dépend. Cela revient à ne pas distinguer entre la continuité ininterrompue du temps et les unités qui servent à le mesurer. Le temps lui-même, qui est commun à tout, est une chose, et le rythme utilisé pour le mesurer en est une autre. Une statue ou un temple est une chose, mais leurs mesures ou dimensions en sont une autre, qui, bien que nécessaires à la sculpture ou à l'édifice, sont très variables. Ce qui est le plus important et le plus décisif dans le temps, c'est qu'il suppose une diversité d'instants. En d'autres termes, la permanence et la fuite. Le philosophe dit: "S'il n'y avait pas de diversité d'instants, mais l'identité d'un seul instant, il n'y aurait pas de temps".⁴² Et si cette diversité d'instants passe inaperçue pour quelqu'un, la perception du temps cesse également d'exister (dans un rêve, dans un évanouissement, dans un état léthargique). Par conséquent, seule la perception du changement d'instants nous conduit à la représentation du temps d'un point de vue physico-mathématique (la division entre la durée d'un voyage et la vitesse imprimée, ou la somme des jours, des années ou des siècles).

Dans ses *Confessions*, saint Augustin s'interroge sur le temps des créatures par rapport à celui de Dieu. Le Docteur de l'Église dit alors à son Seigneur: "Tes années ne

⁴⁰ Platon, *Timeu-Critias*, 38-39, Universidade de Coimbra, 2010.

⁴¹ "En effet, les jours, les nuits, les mois et les années n'existaient pas avant que le ciel ne soit engendré, car il a préparé leur génération en même temps qu'il s'est constitué. Ce sont toutes des parties du temps, et « ce qui était » et « ce qui sera » sont des modalités du temps que nous appliquons incorrectement à l'être éternel à cause de notre ignorance. Nous disons qu'il "est", qu'il "était" et qu'il "sera", mais "est" est le seul mot qui lui soit propre selon la vérité, tandis que "était" et "sera" conviennent pour désigner ce qui devient au cours du temps - car ils sont tous deux des mouvements [...] Le temps a donc été engendré en même temps que le ciel, de sorte que, étant simultanément engendrés, ils sont aussi simultanément dissous - si jamais il y a dissolution dans l'un ou l'autre" (ibidem).

⁴² Aristote, *Physique*, livre IV, opus cit.

vont ni ne viennent; les nôtres vont et viennent, afin que toutes puissent venir. Vos années existent toutes à la fois, parce qu'elles ne passent pas, et celles qui s'en vont ne sont pas exclues par celles qui viennent, parce qu'elles ne passent pas; tandis que les nôtres n'existeront que lorsque toutes n'existeront pas. Vos années sont un jour, et votre jour n'est pas tous les jours, mais 'aujourd'hui', parce que votre jour d'aujourd'hui ne précède pas le jour de demain, parce qu'il ne suit pas le jour d'hier. Votre aujourd'hui, c'est l'éternité [...] Alors, qu'est-ce que le temps? Si personne ne me le demande, je sais ce que c'est; mais si je veux l'expliquer à quelqu'un qui me le demande, je ne sais pas: cependant, je peux dire avec certitude que je sais que si rien n'arrivait, il n'y aurait pas de temps passé, et si rien n'arrivait, il n'y aurait pas de temps futur, et si rien n'existait, il n'y aurait pas de temps présent. Comment donc ces deux temps, le passé et le futur, existent-ils, puisque, d'une part, le passé n'existe plus et que, d'autre part, le futur n'existe pas encore? Quant au présent, s'il était toujours présent et ne devenait jamais passé, il ne serait plus du temps, mais de l'éternité. Par conséquent, si le présent, pour être temps, ne vient à l'existence que parce qu'il devient passé, comment peut-on dire qu'il existe aussi, dont la cause d'existence est que parce qu'il n'existera pas, c'est-à-dire, ne peut-on pas dire en vérité que le temps n'existe que parce qu'il tend à l'inexistence"?⁴³

En résumé, on peut dire que, pour Augustin, le temps des créatures est aussi un instant fugace (présent immédiatement vécu) entre deux néants (le passé et le futur).

Pour Spinoza, la durée "est l'attribut sous lequel nous concevons l'existence des choses créées dans la mesure où elles persévèrent dans leur existence présente. Il en découle clairement qu'entre la durée et l'existence totale d'une chose donnée, il n'y a pas de distinction de Raison. Autant nous retirons de la durée d'une chose, autant nous retirons nécessairement de son existence. Pour déterminer la durée d'une chose actuelle, on la compare à la durée des choses qui ont un mouvement invariable et déterminé, et cette comparaison s'appelle le temps. Qu'est-ce que le temps? - Le temps n'est donc pas une affection des choses, mais *une simple manière de penser*, ou, comme nous l'avons déjà dit, un être de Raison; c'est une manière de penser qui sert à expliquer la durée. Il faut noter ici, ce qui nous servira plus tard lorsque nous parlerons de l'éternité, que la durée est conçue comme plus grande et plus petite, comme composée de parties, et enfin qu'elle est un attribut de l'existence, mais non de l'essence".⁴⁴

⁴³ S. Augustin, *Confessions*, Livre XI, Chapitre XIV ou à partir du paragraphe 17, selon l'édition.

⁴⁴ Baruch Spinoza, *Pensamentos Metafísicos*, I, 4, pg. 275, Obras Completas I, São Paulo, Editora Perspectiva, 2014.

Une conception similaire à celle de Spinoza, bien que traitée différemment, nous a été léguée par Kant, notamment dans sa Critique de la raison pure. Dans ce chef-d'œuvre, le philosophe s'est efforcé de répondre aux questions “que pouvons-nous savoir” et “comment pouvons-nous savoir”, en tentant de mettre fin à la querelle entre idéalistes et empiristes. Il n'est évidemment pas possible d'expliquer ici toute sa conception du rôle de la Raison et de l'Entendement, mais on peut souligner que, pour Kant, ce n'est pas notre structure cognitive qui est réglée par les objets, mais au contraire les objets qui doivent être réglés par notre structure cognitive (surtout par les concepts a priori, ceux qui précèdent ou sont avant ou au-dessus de l'expérience immédiate) pour devenir des objets de connaissance. La raison pure, c'est-à-dire antérieure à l'expérience, est une condition indispensable à la formulation de concepts généraux et nécessaires. Elle se manifeste dans des disciplines telles que la logique, les mathématiques et les théories scientifiques, notamment celles de la physique, mais elle peut aussi s'appliquer à l'éthique ou au droit. Ce sont les catégories de la raison pure qui permettent d'universaliser les connaissances et de distinguer les connaissances nécessaires des connaissances contingentes.⁴⁵

Lors de l'analyse d'un phénomène quelconque, nous prononçons des jugements a priori (qui précèdent une pratique immédiate) ou a posteriori (selon l'expérience). Une autre distinction que fait Kant est celle des jugements analytiques et des jugements synthétiques. Un jugement est généralement composé d'un sujet et d'un prédicat. Par exemple : Cette maison est peinte en blanc. Sujet: “maison” (ce dont on parle); prédicat: “peinte en blanc” (ce qu'on dit du sujet). Dans cette relation, le sujet peut ou non contenir déjà le prédicat. Dans l'exemple donné, le prédicat “peint en blanc” ajoute quelque chose au sujet, car la maison pourrait être d'une autre couleur. Il s'agit d'un jugement synthétique. Mais si l'on dit “la maison a des murs”, le prédicat “avoir des murs” n'ajoute rien à l'idée de la maison, car il faut nécessairement construire des murs (sauf pour la maison de la chanson de Vinícius de Moraes). Il s'agit d'un jugement analytique. Ainsi, un jugement analytique n'augmente pas la connaissance, il ne fait que l'expliciter, alors qu'un jugement synthétique nous apporte quelque chose au-delà du sujet. Kant donne l'exemple suivant d'un jugement analytique: tous les corps sont étendus; et d'un jugement synthétique : certains corps ont du poids, tandis que d'autres n'en ont pas. De plus, les jugements analytiques sont a priori, ils ne dépendent pas de l'expérience, alors que les jugements synthétiques doivent être expérimentés.⁴⁶

⁴⁵ Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, Introdução e Primeira Parte, Estética Transcendental, Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª edição, Lisboa, 2001.

⁴⁶ Ibidem, opus cit.

Or, notre pouvoir de réflexion sur les choses et sur nous-mêmes dépend de deux sources: de la sensibilité (*esthesia*) et de l'entendement (jugement, raison). La sensibilité est une faculté passive par laquelle les objets nous sont donnés, perçus, "sentis", tandis que l'entendement nous sert à penser, grâce à la formulation de jugements et de concepts. L'entendement est une faculté active. Prises isolément, ni l'une ni l'autre ne produisent une connaissance sûre et correcte. Dans l'introduction à la *Logique transcendantale*, Kant résume cette conception générale en disant que "les pensées sans contenu sont vides, et les intuitions sensibles sans concepts sont aveugles".⁴⁷

Il convient donc de souligner deux éléments fondamentaux de ce processus: le temps et l'espace. L'une des origines de notre connaissance des choses est l'intuition ou la sensibilité, c'est-à-dire le fait que nous sommes affectés par les objets et les phénomènes. L'espace et le temps ne sont pas des objets ou des entités réelles, mais de pures formes (*a priori*) de notre intuition sensible (ce qui est immédiatement perçu par les sens ou par un saut de l'imagination). "En ce qui concerne les phénomènes en général, nous ne pouvons pas supprimer le temps, mais nous pouvons très bien soustraire des phénomènes au temps" (et à l'espace).⁴⁸ En d'autres termes, tous les phénomènes se produisent nécessairement dans un temps et un espace donnés, même si, pour les analyser plus avant, on peut éliminer le temps et l'espace dans lesquels ils se produisent. Mais vouloir les éliminer, c'est vouloir voir sans les yeux. Je le répète, l'espace et le temps sont deux catégories de notre *sensibilité pure* (qui précède toute expérience) et des conditions *sine qua non*, indispensables à l'entendement, c'est-à-dire à l'analyse et à la compréhension des phénomènes. Ce ne sont donc pas des choses, ce ne sont pas des propriétés des choses, mais des formes établies par l'esprit (tout indique que les plantes et les animaux ne semblent pas utiliser ces catégories) pour la formulation de la connaissance. Cela signifie que notre entendement n'accepte pas passivement les idées des choses extérieures sans les modifier. Pour devenir un objet de connaissance, elles doivent s'adapter aux formes de la conscience.

Tout se passe comme pour le liquide qui entre dans un verre ou dans tout autre récipient; il doit nécessairement acquérir la forme du récipient. "Si nous supprimons par la pensée notre subjectivité ou seulement la constitution subjective des sens en général, toutes les propriétés, tous les rapports des objets dans le temps et dans l'espace, et même l'espace et le temps eux-mêmes, disparaîtront et ne pourront, en tant que phénomènes, exister en eux-mêmes, mais seulement en nous".⁴⁹ Ainsi, vouloir intuitionner des objets hors du temps et de l'espace, qui sont tous deux des catégories

⁴⁷ *Crítica da Razão Pura*, Segunda Parte, Da Lógica Transcendental, opus cit.

⁴⁸ *Crítica da Razão Pura*, opus cit., Da Estética Transcendental, O Espaço e o Tempo.

⁴⁹ Idem, ibidem.

de notre compréhension, c'est-à-dire de l'esthétique ou des sensations nécessaires à la saisie de ces mêmes objets, serait une action cognitivement impossible.

Un petit commentaire préalable sur la compréhension kantienne: si l'auteur a raison de dire que le temps est une catégorie de l'entendement et n'existe pas en soi, nous verrons plus tard, avec Heidegger, que c'est dans le temps que les choses existent (historiquement, existentiellement) et que, par conséquent, le temps ne pourrait pas être uniquement subjectif.

Pour Henri Bergson, dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, la notion de temps, telle qu'elle est utilisée par la science et dans la vie sociale, est totalement incapable de décrire ce qu'est la durée réelle. La notion de "données immédiates de la conscience" se rapporte au sentiment intérieur de la durée continue de sa propre existence, à cette succession d'états de conscience où l'esprit n'établit plus de séparation entre l'état présent et les états antérieurs.⁵⁰ Le temps numéroté, mesuré, divisé en heures et en minutes, convient parfaitement à la pensée scientifique car son but est essentiellement de quantifier ou de mesurer; il est également nécessaire à la vie socio-économique, aux échanges et au commerce entre les hommes et les nations, ainsi qu'au travail et à toutes les autres relations collectives. Mais ce temps n'a rien à voir avec le flux continu de la *durée* que la conscience, plutôt que de percevoir, possède pour sa nature fondamentale. La durée, dont l'essence est de continuer, n'existe que pour la conscience et la mémoire. En d'autres termes, la durée, le flux des perceptions, n'existe qu'en tant que conscience, en tant qu'acte spirituel, qui est sa condition de possibilité.

Le temps "dénaturé" de la science et de la vie sociale est inséparable des quantités et de l'espace. Mais les états et les faits de conscience ne se développent pas en termes de quantité et d'espace, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas quantitatifs, mais avant tout qualitatifs. Pour que je puisse dire "il y a cinquante personnes", il faut que je synthétise ces représentations, une personne après l'autre, toutes différentes les unes des autres, et que je les réunisse simultanément, c'est-à-dire que je les dispose non pas dans la durée - la dimension successive - mais dans l'espace, la dimension de la simultanéité. Il faut en conclure que toute opération de comptage d'objets implique la représentation simultanée de ces objets ; cette représentation numérique se fait donc dans l'espace, et non dans la durée typique de la conscience.

⁵⁰ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Les Presses Universitaires de France, Paris, 1970. Par exemple: "Toute idée claire du nombre implique une vision dans l'espace [...] Cependant, si l'on y regarde de plus près, on verra que toute unité est celle d'un simple acte de l'esprit, et que cet acte, consistant à s'unir, a besoin d'une multiplicité pour lui servir de matière". Pg. 40.

Lorsqu'il s'agit de compter les états psychiques ou états d'âme, mêlés de peurs, d'espoirs et de toutes sortes de sentiments et de passions (amour, haine, envie, émulation, etc.) qui ne sont pas donnés dans l'espace, Bergson dit: "Il n'en est plus de même si l'on considère les états purement affectifs de l'âme, ou même les différentes représentations de la vue et du toucher. Ici, parce que les termes ne sont pas donnés dans l'espace, on ne peut les dénombrer que par un procédé de figuration symbolique".⁵¹ Que se passe-t-il, par exemple, lorsque nous entendons le tic-tac d'une horloge? Il y a deux possibilités: sans compter explicitement les battements, "je les englobe dans une séquence comparable à une mélodie, dans laquelle chaque sensation se confond avec la suivante, et dans ce cas je me limite à recueillir l'impression, pour ainsi dire qualitative, que produit la quantité. Je me trouve donc dans la dimension de la durée, avec laquelle se confond ce flux de conscience".⁵² Ou bien je les compte séparément, par unité, dans une succession spatiale, mathématiquement. Il en va de même pour les pas d'un marcheur, les coups d'une cloche, une séquence musicale.

On voit ici se dessiner l'idée essentielle de la durée bergsonienne, à savoir qu'il existe deux types de multiplicité: celle de la vie psychique, qui correspond à une multiplicité d'interpénétrations de sensations, d'expériences et de connaissances, une multiplicité presque indistincte d'impressions qualitatives et qui crée ou s'écoule dans un temps intérieur, absolument subjectif; et la multiplicité précise de l'espace mesuré. Donc, qu'est-ce que le temps pour la conscience? Le temps, comme l'espace, est généralement considéré comme un milieu homogène et indéfini. L'espace serait le milieu de la coexistence des choses, et le temps le milieu de la succession des choses, contaminées cependant par la présence de l'espace. Le temps lui-même, fondamentalement pour ceux qui le vivent et le perçoivent, est une pure durée, sans similitude avec le nombre ou la quantité, qui est le temps de l'horloge et des astronomes. Si l'on pense à une horloge à balancier, son mouvement est toujours le même; et "c'est en moi, pour et par ma conscience que ces mouvements identiques s'organisent et s'enchaînent. Si je supprime ma conscience, la durée cesse d'exister"; si, en revanche, le pendule est supprimé, "ma durée hétérogène demeure, la durée du moi, sans moments extérieurs, sans rapport au nombre [...] La durée totalement pure est la forme qu'acquiert la succession de nos états de conscience lorsque notre moi se laisse vivre, lorsque nous n'établissons pas de séparation entre l'état présent et les états précédents".⁵³

⁵¹ Ibidem, pg. 42.

⁵² Ibidem, pg. 43.

⁵³ Ibidem, pgs 50 à 53.

En réalité, notre vie comporte donc trois dimensions: l'espace homogène, le temps homogène (social et contaminé par l'espace) et la durée subjective, intérieure, perçue par la conscience de soi.

Dans *L'Energie spirituelle*, dit l'auteur: "Toute conscience est mémoire - conservation du passé dans le présent. Mais toute conscience est [aussi] anticipation du devenir [...] Retenir ce qui n'est plus et anticiper ce qui n'est pas encore, telle est la première fonction de la conscience. Pour elle, il n'y aurait pas de présent s'il se réduisait à l'instant mathématique. Cet instant n'est que la limite purement théorique qui sépare le passé du futur. A proprement parler, il peut être conçu, mais il n'est jamais perçu ; lorsque nous croyons être surpris, il est déjà loin de nous. Ce que nous percevons, c'est une certaine épaisseur de durée composée de deux parties: notre passé immédiat et notre futur imminent. Nous nous appuyons sur ce passé, et nous nous penchons vers le futur. S'appuyer et se pencher sont les caractéristiques d'un être conscient. Disons donc que la conscience est un lien entre ce qui a été et ce qui sera, un point entre le passé et le futur".⁵⁴

À chaque instant, le passé est partiellement présent dans la conscience, ce qui nous donne une identité permanente ou un axe de reconnaissance de soi, du moins tant que nous vivons. La durée est le mouvement par lequel la conscience, dans un présent irrécusable, se souvient du passé et se lance dans l'avenir, assurant l'unité et l'identité existentielle de chaque individu qui la possède. Le temps est donc succession, continuité, changement, mémoire et projection dans la vie intérieure. En l'absence de subjectivité, le temps n'existerait pas.

Pour Martin Heidegger, la conception aristotélicienne du temps a peu évolué au cours de l'histoire, comme il l'affirme dans une conférence donnée en 1924, *Prolégomènes à l'histoire de la notion de temps*, en citant le philosophe grec ("le temps n'est rien en soi et n'existe que par rapport aux événements qui se déroulent").⁵⁵ Et il se demande s'il serait possible d'étudier la notion de temps non pas comme un flux ou un écoulement de choses, mais de la comprendre de l'intérieur. Autrement dit, serait-il possible de déterminer l'essence du temps, ce qui le constitue intimement, son état pur, et non pas la perception qu'il est quelque chose qui s'oppose à l'éternité, qui se compte sur des horloges, mais plutôt ce qui subsiste avant les déterminations que l'homme ne manque pas de lui donner dans sa vie quotidienne et dans les sciences? Pour Heidegger, seul Bergson avant lui avait tenté d'échapper à la compréhension du temps comme comptage

⁵⁴ H. Bergson, *L'Energie Spirituelle*, Chapitre I, pgs. 5 e 6, Librairie Félix Alcan, Paris, 1922.

⁵⁵ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, volume 20 des Oeuvres Complètes, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1979.

des horloges. Pour lui, le temps a un droit autonome, indépendant du mouvement, comme quelque chose qui jaillit directement de la temporalité de l'être et des entités. "La question fondamentale sur la réalité de l'histoire et de la nature est la question fondamentale sur un domaine spécifique. Pour la question de l'être, le concept de temps est le principe directeur. Ainsi, la question de l'être des entités est liée, si elle doit être comprise radicalement, à une discussion sur le phénomène du temps".⁵⁶ C'est en quelque sorte ce que le philosophe accomplira dans ce qui est considéré comme son œuvre principale, *Être et Temps*.

Dans ce texte, nous voyons tout d'abord que tout être, pour être, ne peut qu'être simultanément avec son temps spécifique. Une chose n'est que si elle engendre ou apparaît simultanément dans le temps propre à son existence, à sa temporalité. On ne peut nommer l'être (et les entités particulières) sans nommer simultanément et conjointement le temps. Le non-être est intemporel ou n'a pas de temporalité. L'homme, c'est-à-dire le Dasein (Être-là, comme on le traduit communément en portugais, Présence, ou réalité humaine) désigne l'entité temporelle qui est consciente et comprend son propre être dans le monde et ce monde fait partie d'elle-même. Mais "il est dans la nature de l'être du Dasein qu'il soit jeté dans le monde",⁵⁷ ce qui n'est pas un acte de sa propre volonté. Il a deux caractéristiques qui sont comme deux priorités: l'une, la priorité et le soin de sa propre existence (caractéristique ontique) et l'autre, celle des autres êtres qui l'entourent et avec lesquels il est en relation, puisqu'il peut comprendre leurs existences (caractéristique ontologique).

Le Dasein est aussi et surtout une projection, en avant et hors de soi, le seul être qui ait une possibilité, c'est-à-dire qui soit capable de définir son propre être (Sartre dira plus tard que l'existence précède l'essence de l'Être-là). Jeté dans le monde et contraint d'assumer l'être-au-monde, le Dasein est d'abord compris sous la forme de l'angoisse (*die Angst, ein angstfüllt Seiende*), qui naît de la prise de conscience de l'inéluctabilité de la mort, de son propre abandon et de sa nullité. L'angoisse du Dasein est l'angoisse de ce néant, tandis que la peur est la peur de quelque chose de restreint. Mais le Dasein n'est pas seulement une angoisse, c'est aussi un souci ou une préoccupation pour lui-même, pour les autres humains et pour les choses (*die Sorge*). Absorbé par ses soins et ses préoccupations, le Dasein se "transporte" constamment, créant ainsi une

⁵⁶ Die Grundfrage nach der Wirklichkeit von Geschichte und Natur ist die Grundfrage nach der eines bestimmten Sachgebietes. Für die Frage nach dem Sein, ist der Begriff der Zeit der Leitfad. Sonach ist die Frage nach dem Sein eines Seienden gebunden, wenn sie sich selbst radikal verstehen will, an eine Erörterung des Phänomens der Zeit. Pg. 10.

⁵⁷ *Ser e Tempo*, Premier Chapitre, paragraphe 10 [49], pg. 93 et suivantes. Editora Vozes, Petrópolis, Editora São Francisco, Bragança Paulista, 2015.

temporalité (*Zeitlichkeit*) sui generis, avec laquelle il produit une histoire particulière, celle d'une société ou d'une culture, de toute l'humanité et aussi l'histoire d'autres êtres (comme l'histoire de la formation et des changements de la terre, de la géologie et des animaux). En d'autres termes, il n'est jamais "fermé" sur lui-même, comme les autres créatures, mais toujours "hors de lui" (*Aus-sich-heraustreten*), circulant dans les trois dimensions du temps: "au-delà", dans son futur ou en vue de son projet, "là-bas", comme résultat de son passé, et "ici devant", dans l'instant présent.

Ainsi, parmi les déterminations du temps (passé, présent et futur), le présent est le moins apte à soutenir une analyse de l'authentique, et ce rôle revient au futur. Se projeter vers l'avant, en vue de soi et de son potentiel, action fondée sur le devenir, est une caractéristique de l'existence. Cette condition pousse le Dasein à vivre "hors de lui-même", dans l'"extase", selon le sens grec original (*εκστατικόν*), de manière authentique ou inauthentique. L'angoisse de sa nullité et le soin agissent pour créer cette authenticité ou cette inauthenticité. L'inauthenticité est l'oubli de sa temporalité finie, l'absence d'*amor fati* (amour pour le destin commun de l'humanité) et le dévouement aux futilités de la vie, sans se rendre compte de la profonde futilité et du dépassement des choses du monde. Celui qui vit authentiquement fait l'expérience de la vie quotidienne de son peuple et de son temps, mais il le fait avec la distance nécessaire pour ne pas être absorbé par l'irrationalité banale d'actions et de projets irréalisables ou formulés de manière hétéronome, étrangère au Dasein lui-même. Au contraire, celui qui vit de manière authentique vit guidé par la raison et selon ses possibilités personnelles, en sachant à la fois les réaliser et les accepter dans leurs limites.

Dans un compartiment voisin à la philosophie, celui de la science, Stephen Hawking écrit: "Avant 1915, l'espace et le temps étaient considérés comme une scène fixe sur laquelle les événements se déroulaient, sans être affectés par ce qui s'y passait. Cela était vrai même pour la théorie de la relativité restreinte. Les corps se déplaçaient, les forces s'attiraient ou se repoussaient, mais le temps et l'espace restaient simplement inchangés [...] La situation est cependant tout à fait différente dans la théorie générale de la relativité. L'espace et le temps sont désormais considérés comme des quantités dynamiques : lorsqu'un corps se déplace ou qu'une force agit, cela affecte la courbe de l'espace-temps et, à son tour, la structure de l'espace-temps affecte la façon dont les corps se déplacent et les forces agissent".⁵⁸

La théorie de la relativité restreinte d'Einstein postulait que la vitesse à laquelle un objet est observé ou mesuré dépend de l'observateur qui effectue l'observation ou la

⁵⁸ S. Hawking, *Uma Breve História do Tempo*, pgs. 59 e 60, Rocco, 5ª ed., Rio de Janeiro, 1988.

mesure. Ainsi, le temps mesuré peut être très différent si deux observateurs situés en des points différents de l'espace observent le même objet en mouvement. Et si l'un de ces observateurs se déplace, le temps qu'il trouvera dans sa mesure sera proportionnel à la vitesse à laquelle il se meut.

Par exemple, un faisceau de lumière envoyé de la Terre vers la Lune pour mesurer la distance entre les deux astres mettra X secondes aller-retour pour un observateur sur Terre, enregistrant une distance de 384.000 kilomètres. Mais pour un astronaute voyageant à proximité de la Terre et de la Lune, le même faisceau lumineux sera détecté en un temps plus long, car pour lui la distance entre les deux astres semblera s'allonger, à la fois parce qu'il se déplace et parce que le faisceau lumineux décrit un mouvement en zigzag, plutôt qu'un mouvement rectiligne, comme celui de l'observateur sur Terre. En d'autres termes, les horloges ou les marqueurs de temps en mouvement se déplacent plus lentement que les horloges "stationnaires" ou plus proches du centre de gravitation, car les références (les coordonnées) ne sont pas les mêmes.

Avec la relativité générale, qui intègre dans ses postulats la gravité et les champs d'énergie, Einstein défend l'idée bien documentée que la densité de la matière (une masse importante) produit une structure courbe de l'espace-temps qui modifie la trajectoire et la vitesse des particules électromagnétiques et des objets qui entrent dans son champ d'action (il faut noter, à propos de l'appellation relativité générale, que les deux premiers et plus importants principes de la théorie sont: dans l'univers, toutes les lois de la physique sont les mêmes pour tous les observateurs, en tout lieu et à tout moment, quels que soient les effets du mouvement et de la gravité; la vitesse de la lumière est constante [ou absolue] et rien ne peut la dépasser. Par conséquent, malgré le nom de relativité, les lois d'Einstein sont universelles et non relatives à une partie de l'univers). Ainsi, plus le champ gravitationnel est puissant, plus une horloge fonctionnera lentement par rapport à une horloge moins soumise à la gravité. L'espace-temps a donc quatre dimensions: trois spatiales et une temporelle, qui sont toutes déformées par la présence d'une masse gravitationnelle importante. Un exemple très courant aujourd'hui est celui des horloges atomiques autour de la Terre qui font partie du GPS (*Global Positioning System*), qui doivent être constamment corrigées pour compenser les effets de la gravité terrestre et de la courbure de l'espace-temps.

Du point de vue de la cosmologie et des processus physico-chimiques qui se produisent dans la nature, il semble que l'irréversibilité et l'entropie thermodynamique soient inévitablement liées à l'origine du temps et de l'univers lui-même. La naissance du temps avec la création de la matière et de l'énergie se caractérise par l'impossibilité d'un retour de ce qui a été créé, que ce soit dans l'espace ou dans le temps, et nous avons à cet égard ce que l'on appelle la flèche du temps. C'est là que se manifeste la

diffusion de la lumière, qui s'étend vers l'extérieur, comme vers "l'avenir", ainsi que la tendance naturelle des choses à se mélanger, à se refroidir et à se détériorer, comme le prouve la deuxième loi de la thermodynamique. En d'autres termes, au cours d'un processus physico-chimique irréversible, l'entropie augmente toujours, ce qui signifie un changement inévitable de l'état futur. Le temps est donc l'expression inhérente du changement et de la détérioration de toute chose, qu'elle soit naturelle, culturelle ou artificielle.

Mais pour en revenir à la philosophie, la contribution la plus récente à l'interprétation du phénomène semble avoir été apportée par André-Comte Sponville, dans un ouvrage intitulé *Être-Temps*.⁵⁹ Dans ce texte, le philosophe présente quatre thèses sur le sujet.

Dans la première d'entre elles, dont toutes les autres découlent et dépendent, il affirme que le temps est le présent, une interprétation déjà proposée par Chrysippe, le philosophe grec stoïcien, mais que Sponville enrichit. À sa manière, Grégoire de Nysse (le premier Père de l'Église) accorde également au présent la plus grande importance parmi les trois intervalles de temps. Se référant à la nécessité de la prière comme dialogue intime avec Dieu, le théologien affirme: "tu n'es maître que du présent, de sorte que même si tu rends continuellement grâce, tu ne peux payer ta dette que par la grâce du présent, sans pouvoir trouver, ni pour le passé ni pour l'avenir, aucun moyen de compenser ce dont tu es redevable".⁶⁰

Pour Sponville, la permanence de l'instant présent est la seule réalité temporelle. Si toute conscience disparaissait de l'univers, il n'y aurait plus qu'un présent sans mémoire ni anticipation. La mémoire (du passé) et l'anticipation du futur (la prédiction) n'existent et ne peuvent être énoncées qu'ici et maintenant, dans l'instant présent. Et il y a une analogie avec la vérité dans ce présent continu - être enfant dans le présent de l'enfance, être adulte dans le présent de la maturité, être vieux dans le présent de la vieillesse. Un fait ou un phénomène vrai n'était pas vrai avant et ne le sera pas après, car la vérité n'existe qu'au présent, sans dépendre d'un avant ou d'un après. Le fait que Socrate ait réellement existé est dû au fait que son existence s'est produite dans le présent en son temps, c'est-à-dire ni avant ni après.

C'est pourquoi Sponville dit: "Ce que Spinoza appelle durée, et que j'appellerai être-temps, est autre chose qu'une mesure; ce n'est pas le résultat d'une somme (le temps mathématique) ou la limite d'une division (l'instant), mais la continuation indivise, seulement divisible par la pensée, d'une existence. Le temps, pour le dire autrement, ne

⁵⁹ A. Comte-Sponville, *O Ser-Tempo*, Martins Fontes, São Paulo, 2006.

⁶⁰ Grégoire de Nysse, *Homélie sur le Notre Père*, pg. 311, Paris, Cerf, 2018, (Collection Sources Chrétiennes).

peut se réduire au présent que si le présent dure; l'instant présent doit donc lui aussi durer et rester le même, bien qu'il soit toujours en train de changer [...] Le fait qu'un même événement puisse être dans le futur, dans le passé et dans le présent pour trois observateurs différents ne change rien au fait que chacun de ces observateurs, et même l'événement lui-même, n'existent objectivement que dans le présent. Cela n'empêche pas, mais confirme, que seul le présent est réel".⁶¹

La deuxième thèse est que le temps présent est l'éternité même: s'il n'y a que le présent pour que les choses arrivent, et que ce présent perdure, il continue d'être présent à tout moment. Ce serait ce qu'Augustin appelait "l'aujourd'hui perpétuel de Dieu".⁶² En d'autres termes, le présent se remplace lui-même, c'est pour cela qu'il est présent, et c'est pour cela qu'il est éternel, non pas au sens d'une durée infinie sans changement, mais d'une identité d'être là qui implique nécessairement chaque événement. L'aujourd'hui, ici et maintenant, vient de succéder à l'aujourd'hui, ici et maintenant d'il y a quelques secondes, des jours précédents, des siècles passés qui étaient, lorsqu'ils existaient, présents. Pour reprendre les termes du philosophe, ce phénomène constitue une pure succession. Succession parce qu'il y a mouvement, changement, devenir; pure parce qu'elle ne fait que se remplacer dans l'existence réelle.

Ainsi, parler de la flèche du temps, c'est-à-dire d'une succession temporelle qui va toujours de l'avant, qui va d'un passé qui a produit le présent, et de celui-ci à un futur inévitable, c'est le point de vue d'une conscience scientifique, qui se déplace entre la cause passée, l'origine, et la conséquence future, le résultat d'une action. La flèche du temps signifie que le temps (quel qu'il soit) est insupprimable en ce qui concerne le futur et irréversible en ce qui concerne le passé. Telle est l'histoire des êtres et des étants. Mais malgré cette inéluctabilité, il reste un concept imaginaire, car qui a vécu deux fois hier ou demain? S'il y a donc une flèche du temps, c'est parce que le temps est à la fois la flèche qui avance et la cible même à atteindre, c'est-à-dire le présent vécu ou existant, réel.

La troisième thèse de Sponville reprend l'affirmation de Heidegger: l'être et le temps sont inséparables. C'est pourquoi Sponville dit: "Le temps, c'est l'être, car qu'est-ce qui pourrait changer, ou qu'est-ce qui pourrait durer, si rien n'existait? Ce qui est réel doit durer, persévérer dans son être, subsister, insister. J'ai choisi ce mot d'insistance à dessein, pour l'opposer à celui d'existence, dont on nous parle depuis plus d'un demi-siècle [...] Ce que j'entends par insistance serait le propre de tout être, conscient ou non,

⁶¹ A. Comte-Sponville, op. cit., pgs 55 à 58.

⁶² Agostinho de Hipona, *Confissões*, opus cit. Livro XI.

vivant ou non: l'étymologie suggère le sens de ce qui s'efforce de se conserver dans un temps et un espace qui lui sont immanents et dont il dépend".⁶³

Ce n'est qu'à partir de l'insistance, de l'être-là naturellement, que l'on peut penser l'existence. Cette insistance de l'être, qui ne se manifeste que dans un présent continu, dit Sponville, n'est pas de son invention, mais reprend les idées de force d'Épicure, d'*energeia* ou de *vis* de Lucrèce, de *conatus* de Spinoza, de *volonté* de Schopenhauer, ou de *volonté de puissance* de Nietzsche. Ainsi, l'être est simultanément temps et le temps est simultanément être, qui ne peut se manifester que dans le présent.

La quatrième et dernière thèse affirme que le temps et l'espace sont de la matière. En d'autres termes, l'état présent est l'être même des choses occupant un certain espace, qui constitue la matière et le vide. L'auteur dit: "Seul l'esprit peut donner une apparence d'existence à ce qui n'est plus (passé) ou à ce qui n'est pas encore (futur); tout ce qui existe indépendamment de l'esprit, donc tout ce qui existe, n'existe que dans le présent matériel [...] Être, c'est être ou être présent en un point de l'espace-temps, et c'est ce qu'on appelle la matière, ou, comme disent les physiciens modernes, la matière-espace-temps". La matière, ce qui existe manifestement ici et maintenant, "est, d'un point de vue philosophique, un concept essentiellement négatif: c'est tout ce qui n'est pas de l'esprit, de la conscience, de la pensée, et qui existe indépendamment de la conscience que nous avons de tout".⁶⁴

Pour conclure, permettez-moi de vous présenter ce qu'Érasme de Rotterdam nous révèle dans l'un des 4.200 aphorismes qu'il a recueillis et commentés dans son livre monumental *Adagiorum*, provenant d'écrivains, de poètes et d'intellectuels antiques tels qu'Aulo Gellius et Tertullien, ce dernier étant l'un des premiers auteurs chrétiens, dont la vie s'est déroulée à Carthage entre 160 et 220. C'est l'aphorisme "tempus omnia revelat". Erasme écrit: "Tertullien y fait référence dans son *Apologeticum contra ethnicos* (Apologie contre les nations païennes): 'De même, puisque le temps révèle tout, vos proverbes et vos sentences en témoignent'. Aulo Gellius, dans le douzième livre, cite une phrase d'un vers de Sophocle: 'C'est pourquoi ne cachez rien, puisque le temps révèle tout par la vue et l'ouïe'.⁶⁵

⁶³ Ibidem, pgs 89 à 93.

⁶⁴ Ibidem, pgs 104-108.

⁶⁵ Erasmo de Roterdã, *Adagiorum*, Bompiani Libri, Nederlands Letterefonds Dutch Foundation, Milano, 2014. Proverbio 1317, Tempus Omnia Revelat: Tertullianus quem divus Cyprianus praeceptorem suum appellare consuevit, in *Apologetico contra ethnicos* "bene autem" inquit, "quod omnia tempus revelat, testibus etiam vestris proverbiiis atque sententiis". Aulus Gellius *Noctium Atticarum* libro duodecimo, cap. Item duodecimo, citat in hanc sententiam hos Sophocles versus: "ob ista ne quid oculus siquidem intuens / cuncta audiensque, cuncta proferet dies... Pindarum in Olympiacis "posterius dies sapientissimi testes"; idem alibi tempus "omnium

Dans le même passage, Aulo Gellio rappelle que l'un des anciens poètes avait appelé la vérité 'la fille du temps', car même si l'on admet qu'elle est parfois cachée, avec le passage du temps, elle apparaît néanmoins au grand jour. Thalès avait la même conviction lorsqu'il disait que 'le temps est le plus sage de tous, car il découvre toujours tout'. Et Pindare (dans les *Olympiades*) appelle le temps le père de toutes les choses, parce que tout arrive avec le temps, et dit: 'Même le temps, le père de toutes les choses, ne pourrait pas rendre irréel ce qui est arrivé'.

parentem” appellat, quod nihil non fiat progressu, is est “ne tempus quidem, rerum omnium pater, possit, quod factum est, infectum reddere”.

III. Entre la technophilie et la technoprudence

"On ne peut pas manger d'un arbre fatal, / Et cet 'arbre de la science' ainsi s'appelle. / Interdire la science? Absurdité suspecte! / Et pourquoi Dieu l'interdit-il? Est-ce la faute de la science? / La mort peut-elle jaillir de la science? / La vie ne leur est-elle donnée que dans l'ignorance? / ... Si la Science peut les élever au rang de la divinité / Piqués par une telle ambition, / Ils mangeront le fruit défendu / Et ainsi ils seront récompensés par la mort". Paroles de Satan lors de son entrée au Paradis pour provoquer l'expulsion d'Adam et Eve du Paradis.⁶⁶

Dans le huitième cercle ou puits de l'enfer, Dante rencontre Ulysse et demande au héros marin, par l'intermédiaire de Virgile, de lui raconter comment il est mort. Enveloppé de flammes, celui qui avait été à la fois le rusé et l'audacieux prince grec s'exprime ainsi: "Ayant abandonné Circé, qui plus d'un an me retint dans ses rets, là-bas, près de Gaète (qui n'avait pas ce nom, imposé par Énée), ni le très grand amour que j'avais pour mon fils, ni l'amour filial, ni la foi conjugale qui devait rendre heureux le coeur de Pénélope n'ont été suffisants pour vaincre en moi la soif que j'avais de savoir tous les secrets du monde, tous les vices de l'homme, ainsi que ses vertus. Je repris donc la mer et partis vers le large, avec un seul navire et la petite troupe qui n'avait pas voulu m'abandonner alors. J'ai couru les deux bords jusqu'au bout de l'Espagne, la côte du Maroc et l'île de Sardaigne et les autres pays qu'entoure cette mer... 'Mes frères, dis-je alors, après cent mille écueils, nous voici parvenus au bout de l'Occident! Mais ce bref lumignon du soir de notre vie, mais ce souffle dernier qui nous demeure encore, pourront-ils reculer, devant la découverte qui nous attend, à l'ouest, du monde sans humains? Considérez plutôt vos nobles origines: car vous n'êtes pas faits à l'image des bêtes mais conçus pour aimer la science et le bien"!

Après avoir passé le point extrême où la Méditerranée rencontre l'Atlantique, symbolisant les limites de l'espace connu et de l'aventure humaine, le prince continue: "Cinq fois s'est allumée et cinq fois s'est éteinte la face de la lune où l'on voit la lumière, depuis que nous glissons sur l'immense Océan, lorsque sur l'horizon nous avons aperçu un grand mont noir au loin, qui paraissait plus haut que toutes les hauteurs que j'avais déjà vues. Nous criâmes de joie, et bientôt de douleur, car un orage vint de la terre

⁶⁶ John Milton, *O Paraíso Perdido* (Le Paradis perdu), Livro IV, Clássicos Jackson, pg 159, année 1956 (traduction Antônio José Leitão).

nouvelle et s'abattit soudain sur l'avant de la nef. Il la fit tourner trois fois sur l'eau mouvante; à la quatrième fois il souleva la poupe, comme un autre voulait, submergeant notre proue, jusqu'à ce que la mer se refermât sur nous".⁶⁷

L'histoire racontée par le poète florentin, à la différence de celle proposée par Homère, a pour leçon morale le "vol fou" (*folle volo*) désirée et même réalisée par les hommes à la recherche de connaissances et d'actions qui dépassent les limites de leur condition et de leur fragilité, imposées ou offertes par la nature.

Ce désir de connaître et d'agir, à la fois courageux et téméraire, de l'Ulysse de Dante, se reproduit à l'époque moderne avec les voyages maritimes des découvreurs ibériques. La littérature de langue portugaise compte un autre poète qui a également réalisé ce désir incurable: Camões. Dans le chant IV de *Os Lusíadas*, nous rencontrons le vieil homme de Restelo qui, en voyant les navires se préparer à conquérir de nouveaux mondes, reproche aux grandes et audacieuses expéditions portugaises: "Ambition, disait-il, amour des conquêtes, désir trompeur de ce vain bruit qu'on appelle renommée! Passion funeste! à quels supplices tu livres les âmes que tu possèdes! que de peines, que de dangers tu leur apprête! à quelles mortelles épreuves tu les condamnes! Tourment de la vie, source d'égarements et de crimes, brillante folie qui dévore les fortunes, les royaumes et les empires! on te nomme la passion des grands cœurs, et tu leur conseilles le meurtre et le ravage! Le vulgaire ébloui te prend pour la gloire, et tu n'en es que le fantôme. Misérables mortels! tristes enfants de cet insensé qui, d'une patrie céleste, vous a précipités sur cette terre d'exil; vous qui, du sein de l'âge d'or, du sein de l'innocence et de la paix, avez été lancés par son crime au milieu des combats d'un siècle de fer...Phaëton n'eût pas entrepris de guider le char de son père; Icare n'eût point suivi dans les airs l'audacieux Dédale: l'ardeur que tu versas dans leur sein prépara leur infortune. L'Éridan, les flots icariens, l'air, le feu, la terre et l'onde, tous les éléments, attesteront l'audace et le malheur des mortels".⁶⁸

Le poète, même s'il est celui qui exalte les exploits extraordinaires de ses contemporains, met ici en garde contre ces mêmes ambitions de gloire, de renommée et d'honneur qui, par essence, signifient pouvoir et conquête, avidité effrénée et vanité innée de l'humanité (brume ou fumée, dit l'hébreu Qoheleth), causes suffisantes de maux de toutes sortes, y compris le vain espoir d'un pouvoir infini, capable de s'emparer même du royaume céleste.

L'homme a déjà été défini par la culture occidentale comme un être vivant doué de parole et de pensée (*zoon logon eikon*) ; comme un être sociopolitique, qui établit des

⁶⁷ La Divine Comédie, l'enfer, chant XXV, pgs. 244-247, disponible sur paralleles-editions.com/lorraine.

⁶⁸ Camoens, traduction M. Dubeux, Charpentier Libraire, Paris, 1862.

normes communes (*zoon politikon*); comme un être qui s'efforce de maintenir la reproduction de ses conditions de vie (*homo laborans*); qui a conscience de lui-même et de son environnement, ou bien une fenêtre qui s'ouvre d'abord sur lui-même (*homo sapiens*); qui assure sa subsistance par une action ordonnée entre production et consommation (*homo oeconomicus*) et un producteur habile d'outils ou d'instruments toujours utiles à ses fins (*homo faber*).

Car il semble que ce soit précisément avec l'idée de progrès et la révolution industrielle que l'orgueil de *l'homo faber, technicus et oeconomicus* a non seulement supplanté mais commencé à guider ou à entraîner toutes les autres caractéristiques qui peuvent lui être attribuées, y compris celle de l'*homo ludens*, un être qui joue librement avec l'imagination et la créativité. L'idéologie techniciste, ou technophilie, est cette conception et cet espoir que la science et ses fruits ou applications corrigeront tous les défauts du monde et nous sauveront de toutes les contradictions et misères avec lesquelles nous vivons encore.

Dans le "Discours préliminaire" de l'Encyclopédie française de 1751, rédigé par D'Alembert, le concept de progrès infini est encore assez douteux car, pour le philosophe et mathématicien, la nature humaine n'évolue pas toujours favorablement avec la maîtrise qu'elle exerce sur le monde matériel. C'est pourquoi on peut lire: "Le système général des sciences et des arts est une espèce de labyrinthe, de chemin tortueux, où l'esprit s'engage sans trop connaître la route qu'il doit tenir. Pressé par ses besoins, et par ceux du corps auquel il est uni, il étudie d'abord les premiers objets qui se présentent à lui; pénètre le plus avant qu'il peut dans la connaissance de ces objets; rencontre bientôt des difficultés qui l'arrêtent, et soit par l'espérance ou même par le désespoir de les vaincre, se jette dans une nouvelle route; revient ensuite sur ses pas, franchit quelquefois les premières barrières pour en rencontrer de nouvelles; et passant rapidement d'un objet à un autre, fait sur chacun de ces objets à différents intervalles et comme par secousses, une suite d'opérations dont la génération même de ses idées rend la discontinuité nécessaire... Les chefs-d'oeuvre que les anciens nous avaient laissés dans presque tous les genres, avaient été oubliés pendant douze siècles. Les principes des sciences et des arts étaient perdus, parce que le beau et le vrai qui semblent se montrer de toutes parts aux hommes, ne les frappent guère à moins qu'ils n'en soient avertis... Ne soyons donc pas étonnés que nos ouvrages d'esprit soient en général inférieurs à ceux du siècle précédent. On peut même en trouver la raison dans les efforts que nous faisons pour surpasser nos prédécesseurs... On a donc tout à la fois

plus de principes pour bien juger, un plus grand fonds de lumières, plus de bons juges, et moins de bons ouvrages”.⁶⁹

Mais à partir du XIXe siècle, les étonnantes réalisations de l'industrialisation ont suscité une confiance généralisée, jamais vue auparavant, même si le déroulement des guerres mondiales a confirmé la puissance aveugle de l'industrie (charbon et acier) et l'utilisation de moyens techniques (chimiques, électriques, atomiques) pour créer des machines et des outils de destruction. Seuls quelques intellectuels des Lumières (ou préalables, comme Leibniz) avaient envisagé avec optimisme la course de l'homme sur Terre. La conception positiviste de la connaissance et de l'action humaines semblait claire comme de l'eau de roche. En résumé, il était considéré comme acquis que 1. nous ne pouvons connaître réellement que ce que la méthode scientifique appliquée par les sciences naturelles nous permet d'étudier; et cette méthode, qui formule les lois de cause à effet des phénomènes, s'applique également à l'examen de la société et donc aux sciences sociales; 2. l'application technique des connaissances scientifiques est la seule ou du moins la meilleure solution aux problèmes de l'homme et à ses intérêts concrets; 3. il y a donc un espoir effectif dans l'action de l'homme et dans sa capacité à agir. Par conséquent, il y a un espoir effectif dans la rationalité, dans le progrès continu et croissant des sociétés, tout autant que dans la maîtrise technologique de la nature; 4. par des processus ou des étapes, tout évolue du plus simple au plus complexe, de l'indéfini/imparfait au défini/parfait, ou des contradictions à la stabilité - la matière, la vie, l'art.

En croyant à ce pouvoir et à cette efficacité, on a affirmé que ce que la connaissance technique peut réaliser est *moralement, socialement et économiquement justifiable*. Il permet de caractériser l'être humain, c'est-à-dire de lui donner une marque ontologique. Qu'il s'agisse d'abord des mains elles-mêmes (*l'outil des outils*, selon l'expression d'Aristote)⁷⁰ ou d'ustensiles anciens comme le marteau et la roue, ou encore d'appareils et de structures modernes comme les hauts fourneaux, les fusées ou l'ordinateur, la technoscience ne se réfère seulement à la production d'objets, mais à l'attribut d'une

⁶⁹ Jean le Rond d'Alembert, *Discours Préliminaire à l'Encyclopédie*, pgs. 30, 31 et 62, Les Echos du Maquis, 2011, philosophie.cegeptr.qc.ca.

⁷⁰ "L'être le plus intelligent est celui qui sait faire bon usage du plus grand nombre d'outils : et la main semble être non pas un outil, mais plusieurs. Car elle est en quelque sorte un outil qui prend la place des autres. C'est donc à l'être capable d'acquérir le plus grand nombre de techniques que la nature a donné l'outil de loin le plus utile, la main... La main devient une griffe, une presse, une lance, une épée ou toute autre arme ou outil. Elle peut être tout cela, car elle est capable de tout saisir et de tout tenir". *Les Parties des Animaux*, "Peri zoon morion", livre IV, chapitre 10, disponible sur remacle.org.

créature singulière. On croit donc que la connaissance théorique et son application pratique libéreront les êtres humains de la superstition et de l'ignorance, les élèveront au rang de maîtres de la nature et feront d'eux les créatures les plus heureuses. La technoscience continue à façonner non seulement la production, la distribution et la consommation d'outils et de machines, de biens et de services, mais aussi, et certainement, la majorité des mentalités et le fonctionnement des entreprises et des institutions, tant publiques que privées. L'évidence, qui prévaut encore aujourd'hui, est que la techno-science et le monde cybernétique, informatisé et automatisé d'aujourd'hui sont plus puissants que nos capacités physiques et mentales (même si elles en découlent), ce qui augmente sans aucun doute de manière significative l'efficacité et la précision des outils, des machines et des dispositifs, tout en réduisant de manière significative, voire en nous libérant, de divers besoins et tâches quotidiens. Les sentiments de liberté, d'égalité socioculturelle, de compétence et de pouvoir sur les choses et les phénomènes augmentent avec la vitesse de communication, ce qui conduit à la réalisation instantanée de presque toutes les actions et de tous les désirs, en particulier les désirs matériels. Grâce au réseau mondial et aux communautés virtuelles, la liberté d'expression, de suggestion ou d'incitation collective et d'organisation semble infinie, même si des blocages ou des restrictions tout aussi techniques peuvent être appliqués à des fins criminelles, malhonnêtes ou obscènes. C'est comme si toutes les puissances ou énergies de la nature pouvaient être progressivement soumises et domestiquées pour le plus grand bonheur et la plus grande longévité de l'être humain. Pour les technophiles, ce développement exponentiel contient une perspective, c'est-à-dire quelque chose qui ne consiste pas seulement à faire l'histoire, mais aussi à lui donner une finalité.

D'un autre point de vue, avec les dispositifs de connectivité, d'archivage et de traitement actuels et futurs, nous pouvons accéder à la quasi-totalité du savoir mondial contenu dans les livres, comme l'assure International Business Machines (IBM). Un exemple de cette évidence: les onze millions de volumes actuels de la Bibliothèque nationale de France seront contenus dans une seule pièce électronique de douze centimètres de côté et d'un dixième de micron d'épaisseur.

Parallèlement, l'informatique omniprésente se développe, capable d'intégrer la puissance de calcul dans les objets du quotidien (vêtements, véhicules, équipements et appareils ménagers, par exemple) pour les faire communiquer et exécuter des tâches utiles. Contrairement à l'informatique de bureau (un écran d'ordinateur personnel), l'informatique omniprésente peut fonctionner avec n'importe quel appareil, n'importe où, à n'importe quel moment, en connectant les personnes, les machines et les objets. Son idéal le plus élevé est de rendre l'informatique si passionnante, si merveilleuse que nous

ne la quittons jamais 24 heures sur 24. Il s'agit de la rendre si "invisible", si intégrée dans toutes les choses, que nous ne pensons même plus à son existence.

D'où une analyse optimiste comme celle de Pierre Lévy dans *L'Intelligence collective: Pour une anthropologie du cyberspace*.⁷¹ Pour l'auteur, l'intelligence collective y est définie comme une intelligence distribuée partout, valorisée en continu et coordonnée en temps réel (immédiat) et qui se traduit par une mobilisation efficace des compétences. Dans un texte ultérieur, écrit pour la revue *Sociétés*, le philosophe et professeur précise: "L'émergence de ce nouveau champ de recherche s'inscrit dans le contexte d'une croissance remarquable des modes de communication interactifs, collectifs et décentralisés à travers un réseau de plus en plus étendu, dense et puissant d'ordinateurs interconnectés. Ce nouveau mode de communication se répand en même temps que s'intensifient les relations économiques internationales (mondialisation), que se modifient rapidement les structures économiques et organisationnelles (économie de la connaissance, virtualisation des organisations) et que s'inventent de nouveaux modes de production et de communication des signes culturels (numérisation, déterritorialisation, communautés virtuelles)... Quant aux questions pratiques et esthétiques, elles sont liées à des projets d'enseignement, de formation et d'intervention visant à stimuler ou à améliorer les processus de coopération intellectuelle, que ce soit dans les réseaux de recherche, les groupes impliqués dans l'apprentissage collaboratif, les entreprises, les marchés en ligne, les administrations, les associations et les communautés virtuelles de toutes sortes".⁷²

Dans la section "La doctrine du progrès" de son livre *Technics and Civilisation*, Lewis Mumford écrit: "Au dix-huitième siècle, la notion de progrès avait été élevée au rang de doctrine cardinale des classes cultivées. L'homme, selon les philosophes et les rationalistes, s'élevait toujours plus haut de la fange de la superstition, de l'ignorance et de la sauvagerie vers un monde qui deviendrait toujours plus poli, humain et rationnel [...] Les outils, les instruments, les lois et les institutions avaient été améliorés: au lieu d'être mus par les instincts et gouvernés par la force, les hommes étaient capables d'être mus et gouvernés par la raison. L'étudiant universitaire possède plus de connaissances mathématiques qu'Euclide, ce qui signifie également que le bourgeois, entouré de son nouveau confort, possède plus de richesses que Charlemagne. Dans la nature du progrès, le monde continuera toujours dans la même direction, devenant plus humain, plus confortable, plus paisible, plus commode pour voyager et, surtout, beaucoup plus riche. Cette image d'une amélioration constante, persistante, linéaire et presque

⁷¹ Pierre Lévy, *L'Intelligence collective: Pour une anthropologie du cyberspace*, Paris, La Découverte, 1997.

⁷² *Sociétés*, n° 79, pgs 105 e 106, Paris, 2003.

uniforme à travers l'histoire avait tout l'esprit de clocher du XVIIIe siècle: en effet, malgré la conviction passionnée de Rousseau que les progrès des arts et des sciences avaient dépravé les mœurs, les partisans du progrès considéraient leur propre époque - qui était en fait basse, mesurée selon n'importe quel critère autre que la pensée scientifique et l'énergie brute - comme le sommet naturel de l'ascension de l'humanité jusqu'à nos jours".⁷³

Pour sa part, Oswald Spengler ironise sur l'espoir d'un dépassement continu: "Plus de guerres, de distinctions raciales, de différences entre les peuples, entre les États ou les religions; plus de criminels, d'aventuriers ou de conflits nés des différences des uns et des autres, ni de haine ou de vengeance; seulement un confort sans fin jusqu'à la consommation finale des siècles".⁷⁴

Le dernier corollaire est le visage utopique et rédempteur de la technologie, qui prédomine encore aujourd'hui chez les scientifiques, les techniciens, les hommes d'affaires de tous horizons, les économistes, les administrateurs et la majorité de la population.

Mais avant d'aller plus loin, prenons un peu de recul et demandons-nous ce que nous entendons par technologie et, aujourd'hui, par technoscience. Sans qu'il y ait de hiérarchie dans la description qui suit, ni de prétention, bien sûr, à épuiser le sujet, la technique est d'abord *une adaptation artificielle de l'environnement et de ses phénomènes (tels que mécaniques et physico-chimiques) et d'autres créatures naturelles pour la préservation du sujet humain lui-même* - par exemple, maîtriser le feu et le manipuler pour cuire des aliments, ou utiliser un silex pour tailler ou découper un autre objet; en même temps, *la technique est un moyen, voire une méthode, pour satisfaire, réduire ou éliminer le caractère le plus pénible des besoins, qu'ils soient primaires ou secondaires, et pour en créer de nouveaux*, qu'ils soient matériels ou spirituels, qui en découlent presque automatiquement, au moyen d'outils, d'ustensiles et de machines. Par exemple, pour avoir du feu quand on en a besoin, il faut couper et stocker du bois, ce qui nécessite un nouvel outil, la hache, en pierre ou en fer; ou pour utiliser un cheval, il faut fabriquer tous les harnachements nécessaires pour maîtriser sa monture (selle, bride, étriers). Le besoin d'écrire a donné naissance, au cours de l'histoire, à des ardoises de pierre, des tablettes d'argile, des parchemins, du papier, des machines à écrire, des claviers et des écrans d'ordinateur. En d'autres termes, la création d'un besoin conduit inévitablement à la création d'un outil, d'un appareil, d'une

⁷³ L. Mumford, *Technics and Civilization*, pg. 182, Routledge and Keegan Paul, Londres, 1955.

⁷⁴ O. Spengler, *O Homem e a Técnica*, pg. 38, Lisboa, Guimarães e Cia. Editores, 1980.

machine ou d'une ressource artificielle; et ceux-ci, à leur tour, suggèrent son amélioration et stimulent son dépassement, dans une séquence qui nous semble incontournable.

Analysant les changements entre le paléolithique et le néolithique, Spengler écrit également: "A mesure que nous pénétrons plus profondément dans ce nouvel univers de formes d'activité humaine, nous nous rendons vite compte de l'existence de relations complexes et étranges. Toutes ces formes d'activité présupposent des techniques qui rendent leur existence possible. L'élevage d'animaux nécessite la culture de fourrage; l'ensemencement et la récolte de légumes comestibles nécessitent la disponibilité d'animaux de chasse et de somme, tout comme ces derniers ont besoin d'enclos. La construction, quelle qu'elle soit, nécessite également la préparation et le transport de matériaux, et ce transport présuppose des chemins et des routes, des véhicules et des bateaux".⁷⁵

Troisièmement, il y a le concept plus restreint de technique comme ensemble séquentiel et ordonné de règles et de procédures pour réaliser une opération particulière, qui se confond avec la notion de protocole, aujourd'hui très en vogue: technique de vol, technique de sculpture, technique de plongée, technique chirurgicale ou même techniques de laboratoire.

Enfin, il convient de rappeler que la technique, en tant que moyen de mieux faire, est antérieure à la science, ce savoir théorique qui étudie et contrôle sa propre expérience, et qu'elle s'est largement développée à partir du savoir pratique et immédiat des générations familiales et des seules conditions empiriques, avant d'y être étroitement liée, ce qui est déjà visible dès la Renaissance. Des exemples significatifs de cette combinaison peuvent être trouvés dans l'optique (rayonnement lumineux, lentilles, miroirs, verres, formation d'ombres, création du télescope), avec Giovanni della Porta (*Magiae naturalis*, 1584), Francesco Maurolico (*Photismi de lumine et umbra*, entre 1521 et 1530), Galileo Galilei et Johann Kepler; et en pyrotechnie (production, affinage et contrôle des moulages métalliques et céramiques), dans les œuvres de Vannoccio Biringuccio (*De la pirotecnica*, 1540) et de Georgius Agricola (*De re metallica*, 1556). Dès lors, et progressivement dans tous les domaines de la recherche et de l'application pratique, "un dispositif technologique peut conduire à la fois à un progrès scientifique et à un nouveau dispositif technologique, et le potentiel de l'association de la technologie et de la science est une réaction en chaîne de découvertes scientifiques et d'inventions technologiques".⁷⁶

⁷⁵ Ibidem, pgs. 76 e 77.

⁷⁶ Melvin Kranzberg, The Unity of Science-Technology, *American Scientist*, v. 55, pgs 48 à 66, 1967.

Dans son cours "Méditation sur la technique", donné en 1933, Ortega y Gasset écrit: "La technique est le contraire de l'adaptation du sujet au milieu, parce qu'elle est l'adaptation du milieu au sujet. Cela suffirait à nous faire soupçonner qu'il s'agit d'un mouvement contraire à tous les mouvements biologiques. [...] Il s'ensuit que l'effort de l'homme pour vivre, pour être au monde, est inséparable de son effort pour être bien. De plus, pour lui, la vie ne signifie pas seulement l'être, mais le bien-être [la nécessité des besoins, selon l'auteur] [...] Restons donc sur l'idée que les besoins humains n'existent qu'en vue du bien-être. Et cela complique énormément les choses. Car on ne sait jamais tout ce que l'homme a compris, comprend et comprendra par bien-être".⁷⁷

Cette évolution constante de ses besoins, qui vont de l'essentiel au superflu (qui, à son tour, devient aussi un besoin ou un désir impératif), fait que l'être humain ne soit pas une chose entièrement donnée, une entité qui se contente d'être ce qu'elle est, mais une prétention, un projet, qui se réalise ou non, quoique différemment, en fonction de son passé et de son présent. La technique, qu'elle soit matérielle ou spirituelle (si l'on considère les créations langagières, artistiques et théoriques comme telles), est un moyen indispensable de cette prétention ou de ce projet.

La question la plus pertinente et la plus controversée, que seul le temps pourra trancher (même s'il sera trop tard), concerne les conséquences ou la direction que prend le développement du phénomène ou de la civilisation technique. Il ne s'agit pas seulement de pointer les risques les plus évidents de l'exploitation des énergies fossiles, de l'utilisation de l'agrochimie, de la réduction drastique de la biodiversité, de l'accumulation étouffante des ordures et des déchets, du réseau mondial de télécommunication, comme la fraude, l'espionnage de la vie privée, les fausses nouvelles, les discours extrémistes et irrationnels ou l'effondrement généralisé du système. Bien avant cela, c'est-à-dire depuis le début du XXe siècle et la Première Guerre mondiale, on s'est rendu compte que, globalement, "la technologie est devenue autonome et constitue un monde dévorant qui obéit à ses propres lois, reniant toute tradition [...] son évolution est trop rapide, trop subversive pour intégrer les traditions [...] l'invention permanente transforme sans cesse les costumes acquis... En ce qui concerne son destin, l'homme ne peut actuellement choisir ses moyens en vertu de l'autonomie technique, car la variabilité et la flexibilité de la technique [...] n'empêchent pas qu'il n'y ait qu'un seul moyen technique utilisable en un temps et un lieu donnés [...] [comme, par exemple, se passer de l'électricité, quel que soit le mode de production?]. Cette technique est dotée d'un 'poids spécifique', c'est une puissance avec une force propre

⁷⁷ José Ortega y Gasset, *Meditación de la Técnica*, Obras Completas, tomo V, 6^a édition, pgs 326 à 328, Revista de Occidente, Madrid, 1947.

[...] indépendamment des objectifs que l'homme puisse attribuer à un moyen technique donné, puisque le moyen lui-même contient une finalité virtuelle dont il ne peut être détourné. Et s'il y a concurrence entre cette finalité intrinsèque au moyen et une finalité extrinsèque proposée par l'homme, c'est toujours la première qui l'emportera [...] loin d'être freinée par quelques scrupules face au sacré, la technique n'a de cesse qu'elle n'ait accompli son oeuvre en lui. Tout ce qui n'est pas encore technique doit le devenir; la technique est mue par elle-même, par son auto-développement. C'est pourquoi, avant de l'atteindre, la technique nie le mystère. La technique est sacrée parce qu'elle est l'expression commune de la puissance de l'homme et parce que sans elle il redeviendrait pauvre, seul et nu, sans déguisements, il ne serait plus le héros, le génie, l'archange qu'un appareil lui permet d'être à un prix modique".⁷⁸

Ortega affirme également, sous forme d'avertissement: "Certains croient que la technique d'aujourd'hui est plus solidement ancrée dans l'histoire que les autres, parce qu'elle possède des ingrédients qui la différencient de toutes les autres; par exemple, sa base scientifique. Cette prétendue certitude est illusoire [...] Toutes ces certitudes sont précisément ce qui met en péril la culture européenne. Le progressisme, croyant qu'un niveau historique avait déjà été atteint, qu'il n'y avait plus de place pour une régression substantielle, mais qu'au contraire il avancerait mécaniquement vers l'infini, a desserré les chaînes de la prudence humaine, permettant à la barbarie d'éclater à nouveau dans le monde".⁷⁹

Pour Heidegger, dans *Die Frage nach Technik* (La question de la technique ou La question pour la technique),⁸⁰ conférence donnée en 1953 à l'Université Technique de Munich, il faut d'abord reconnaître que le rôle de la technique est de façonner la propre manière d'être au monde de l'homme. Tout le monde connaît les affirmations qui la définissent d'un point de vue anthropologique: c'est un moyen, développé par l'homme, à des fins déterminées. Et il nous avertit que le danger ne réside pas dans la technique elle-même, mais dans le mystère de son essence. La vérité est que nous avons toujours été dépendants de la technique et qu'aujourd'hui, plus encore, nous sommes piégés par elle, que nous en soyons les adeptes ou les détracteurs. Et plus nous la jugerons neutre, plus nous nous abandonnerons à la technique.

Ainsi, là où l'on poursuit des fins et où l'on emploie des moyens, c'est l'instrumentalité qui prévaut. D'un point de vue philologique et original, ce qui rend possible la production

⁷⁸ Jacques Ellul, *La Technique ou l'Enjeu du Siècle*, chapitre I, pgs 21 e 22, chapitre II, pgs 149 à 154, A. Colin, Paris, 1954.

⁷⁹ J.O. y Gasset, opus cit, pg 332.

⁸⁰ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, Gesamtausgabe, I Abteilung: Veröffentlichte Schriften, Band 7, Vorträge und Aufsätze, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.

technique, ce qui la fait naître ou émerger, c'est un engagement (de *missi, missum*, laisser sortir, lancer, voire admettre), c'est-à-dire la réunion de quatre causes traditionnelles (la matière utilisée, *hylé*, la forme déterminée, *eidōs*; le but recherché, *telos*; et l'action humaine). L'auteur précise: "Dans la perspective de ce que les Grecs vivaient dans l'engagement (*aitía*), nous donnons maintenant au mot faire advenir (*veranlassen*) un sens large, au point que ce mot désigne l'essence de la causalité, pensée à la manière grecque [...] Tout qui fait advenir, qui toujours déborde et s'anticipe dans une présence, est *poiesis* (produire, *hervorbringen*)".⁸¹

Ce n'est pas seulement ce qui est produit manuellement ou artificiellement qui est *poiesis*, mais ce que la nature elle-même crée ou fait apparaître, comme la fleur qui naît de l'acte d'éclorre. Par conséquent, la technique est une production qui fait apparaître les choses, qui nous met en présence, dévoile ou *dés-occulte* une entité, une présence. Et les mots grecs *tekhne et episteme* sont équivalents, dans le sens de faire apparaître. Heidegger poursuit: "Mais le dévoilement qui domine la technique moderne ne se déroule pas dans un mouvement de progression, au sens de la *poiesis*. La découverte qui prévaut dans la technique moderne est un défi (ou une provocation - *herausfordern*) qui impose à la nature de fournir de l'énergie qui peut être stockée".⁸² Par exemple, le charbon ou les hydrocarbures peuvent être mis au jour non pas comme des gisements séculaires issus de transformations chimiques naturelles, mais comme des combustibles. Toute la machinerie et le système d'extraction et de traitement de ces éléments constituent une gigantesque exploitation qui défie la nature. "La centrale électrique, observe Heidegger, est sur le Rhin. Elle bloque le Rhin par la pression de ses eaux, fait tourner ses turbines, et la rotation fait fonctionner les machines qui produisent de l'énergie [...] La centrale n'est pas construite sur le Rhin comme le vieux pont de bois qui relie une rive à l'autre depuis des siècles. Au contraire, le fleuve est construit sur la centrale".⁸³

L'essence de la technoscience, son âme, est précisément cet ensemble d'actions que l'homme met en place (*stellt*), c'est-à-dire un cadre (*Gestell*) ou une structure de toile à travers laquelle et avec laquelle il défie la nature pour dévoiler la réalité. Pour lui, "le cadre, c'est la manière de dé-cacher/dés-occulter qui prévaut dans l'essence de la technique moderne, et qui n'est pas vraiment technique".⁸⁴

⁸¹ Ibidem, opus cit., pg. 12.

⁸² Ibidem, pg. 15.

⁸³ Ibidem, pg. 16.

⁸⁴ Ibidem, pg. 21.

La technique, les appareils, les dispositifs, les mécanismes, les structures et les réseaux sont les moyens d'appeler le pouvoir de ce cadre technique, qui n'est ni entièrement humain ni entièrement inhumain, mais plutôt un pouvoir décentralisé et omniprésent, capable d'absorber, d'incorporer et de traiter avec toutes les autres entités mondaines. En d'autres termes, technique et pouvoir sont inséparables et d'autant plus étroitement liés que les interconnexions entre eux sont grandes ou intenses. Ce qu'il faut comprendre, c'est que le pouvoir techno-scientifique, sous quelque forme que ce soit, presse, entraîne et supprime l'homme du fait même de l'interconnexion des techniques, comme un cercle qui s'auto-nourrit. Ce pouvoir s'est considérablement accru au cours des deux derniers siècles, atteignant un niveau ou une intensité qui a dépassé la volonté humaine ou la capacité de décision, puisqu'il ne provient ni de l'une ni de l'autre, mais de la possibilité même de la révélation et des utilisations qui y sont liées. En conséquence, selon le philosophe, les conditions de création de sens et de valeur dans les actions humaines sont altérées, car la technoscience est une manière agressive de révéler les choses par leur manipulation ou leur utilisation. Ce n'est plus l'entité ou la *chose elle-même* qui compte, mais surtout la possibilité de l'utiliser conformément à sa nature et à sa plasticité. C'est aussi pourquoi les êtres deviennent avant tout une sorte de stock ou réserve de survie (*Bestand*), parce qu'ils peuvent être manipulés d'une certaine manière et dans un certain but, immédiatement ou plus tard. C'est pourquoi le plus grand danger de la technoscience, selon Heidegger, est la prédominance, voire l'unidimensionnalité de la raison et de l'action, une manière quasi unique d'être ou de se projeter dans un monde fini. Car l'être humain cesse d'être à l'écoute de la nature (*Hörender*) pour devenir avant tout le serviteur (*Hörige*) de cette dimension prépondérante.

Selon lui, "le destin de cette exposition, du dévoilement n'est pas en soi un danger, mais *le* danger. Et si le destin règne sur le mode de l'encadrement, alors c'est le plus grand danger. Dès que ce qui est découvert n'intéresse plus l'homme en tant qu'objet, mais en tant que subsistance, et que l'homme, en l'absence d'objet, n'est que celui qui a besoin de subsistance, l'homme marchera sur le bord extérieur du précipice, c'est-à-dire qu'il marchera vers l'endroit où il devra lui-même être pris comme subsistance. C'est précisément cet homme menacé qui s'arroge la figure dominante de la Terre".⁸⁵

Ce à quoi Heidegger fait allusion, c'est que l'homme ne se trouve plus, ne se préoccupe plus de son essence, ne s'assume plus, mais s'est livré à "l'entourage du défi du cadre" (le développement exponentiel de la technique). En effet, la technique est

⁸⁵ Ibidem, pgs. 27 et 28.

capable de rompre la circularité ou la complémentarité entre les êtres vivants, de créer un vide ou une césure dont la récupération ou l'accomplissement devient incertain, voire impossible. Une fleur attire les oiseaux qui se nourrissent d'elle et, par conséquent, répandent ou pollinisent la plante elle-même dans d'autres zones. Un prédateur n'extermine jamais sa source de nourriture, même s'il ne fait pas de calculs statistiques sur les populations qu'il chasse.

L'extraction de ressources minérales et d'éléments énergétiques fossiles (minéralogie, ou ce que la langue anglaise a rassemblé dans l'idée de *mining*) est finie, son épuisement est prévisible et les conséquences, tant bénéfiques que néfastes, de son utilisation sont déjà bien connues et ressenties. Dans le cas de l'exploitation des ressources renouvelables (la culture agricole ou *farming*), on peut se préoccuper des conséquences futures, à condition d'éviter la contamination des sols et des formations hydriques, ainsi que la préservation de la biodiversité. Cela signifie que les nouvelles technologies ont considérablement accru et rendu plus sérieuse et plus urgente la responsabilité de l'homme à l'égard de toute vie terrestre.

Adorno, dans *Minima Moralia*, prend également le risque de suggérer les effets que la technologie a sur nous lorsque nous agissons sous sa domination ou que nous nous soumettons à des objets, qu'ils soient quotidiens ou extraordinaires: "L'automatisation technique rend les gestes précis et grossiers, et donc les personnes. Elle élimine toute prudence des gestes, tout soin, toute civilité. Elle les subordonne à des exigences inconciliables, comme s'ils étaient dépourvus d'histoire".⁸⁶ En d'autres termes, Adorno voyait dans la technique moderne le danger qu'elle contenait d'entraîner l'homme dans la déchéance de son propre savoir-faire individuel, ce que l'on voit très bien dans les arts après le 19ème siècle, dont les techniques traditionnelles, manuelles ou radicalement subjectives ont cédé la place à des mécanismes automatiques ou électroniques impersonnels (aidés par les machines et les ordinateurs).⁸⁷ C'est pourquoi Mario Costa, dans son essai "Le sublime technologique", écrit: "L'avènement de technologies telles que le daguerréotype (photographie), le téléphone et le phonographe a inauguré une nouvelle ère de l'esthétique, qui arrive à maturité à notre époque. Les technologies ont non seulement provoqué et initié un processus de corrosion de l'essence de l'art, liquidant son droit à l'existence [... Le passage des techniques aux technologies dans la production artistique constitue une véritable mutation; les images, les mots, les

⁸⁶ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Nummer 19 – Nicht anklopfen –* disponible sur [giuseppicapograssi.files.wordpress.com/2013/minima-moral,s/d,s/p](http://giuseppicapograssi.files.wordpress.com/2013/minima-moral/s/d,s/p).

⁸⁷ À ce propos, voir le chapitre "La mort de l'art et la survie de l'esthétique" dans cette même série.

mouvements, les sons sont produits technologiquement et conservés et recréés technologiquement; tout cela est enlevé au corps et cesse d'être le résultat de ses actions; avec la production technologique, l'art est toujours moins représentation (*Vorstellung*) que présentation (*Darstellung*), mais ce qu'il présente n'est plus la "vérité" (de la réalité) ou le "sens" (des sentiments et des pensées), mais les signifiants (les formes pures) et la logique objective, la logique de la technique elle-même (technologique)".⁸⁸

Ces mises en garde et observations, qui sont aussi une forme de scepticisme face à la raison instrumentale, sont exprimées par Eugene S. Schwartz,⁸⁹ par les contraintes suivantes, sans tenir compte des limites de la connaissance humaine elle-même: 1. la finitude, c'est-à-dire les limites physiques des ressources terrestres et la lenteur des processus naturels, dont beaucoup ne se répéteront même pas (ceux en dépôt), et dont certains cesseront d'être renouvelables du fait de l'action humaine ou de circonstances naturelles; 2. les limites du maintien de la vie, ce qui signifie que les relations entre le rayonnement solaire, la composition de l'atmosphère et du sol et l'écosystème des organismes vivants (animaux et végétaux) sont relativement fragiles ou se situent à l'intérieur d'une fourchette de paramètres étroite et perturbatrice. Par conséquent, les fonctions d'auto-entretien de l'environnement requièrent un équilibre correct entre les échanges gazeux, la purification de l'air, le cycle des nutriments et tous les autres processus qui maintiennent la vie; 3. par le principe d'impuissance, en d'autres termes, par ce qu'Alfred Whitehead a écrit dans *Science and the Modern World*, lorsqu'il a déclaré que la nature avait pris les attributs du destin grec classique: "C'est cette inévitabilité qui imprègne la pensée scientifique. Les lois de la physique sont les lois du destin". Le principe d'impuissance énonce ce qui peut et ne peut pas être fait, étant donné les impossibilités du monde lui-même, comme les deux premières lois de la thermodynamique, ou le principe d'exclusion compétitive, selon lequel deux organismes en concurrence dans toutes les activités ne peuvent pas coexister indéfiniment; 4. le périmètre du possible, qui se réfère également aux lois naturelles et insurmontables. Une fois qu'une limite est atteinte, il n'est plus possible de la dépasser. Ainsi, par exemple, "une fois que la communication électrique a circonscrit la Terre, il n'est pas possible d'améliorer la vitesse de communication [...] Une autre limite est le zéro absolu, 273 degrés centigrades au-dessous de zéro. À cette température, l'activité cellulaire

⁸⁸ M. Costa, *O Sublime Tecnológico*, Editora Experimento, São Paulo, 1995, chapitres I, pg 15 et III, pgs. 45 e 46.

⁸⁹ E.S. Schwartz, *A Inflação da Técnica (Overskill)*, surtout le chapitre "Limites, Impotência e o Insolúvel", pgs. 81 à 107, Edições Melhoramentos, São Paulo, 1971.

cesse et le phénomène de supraconductivité apparaît". La limite la plus cruciale de l'homme provient cependant des limites de sa capacité d'adaptation. En d'autres termes, même si les capacités technologiques continuent de progresser, le même phénomène ne se produira pas avec le corps humain. Ainsi, quelle que soit sa vitesse de déplacement dans l'espace, il ne pourra pas le coloniser à la manière juvénile de la fiction; 5. la croissance verticale de la population. "Même l'homme, qui se reproduit lentement, a doublé en vingt-cinq ans et, à ce rythme, dans moins de mille ans, il n'y aura plus de place pour sa progéniture". La même planète qui, en 1650, devait compter environ 470 millions d'habitants, en comptait 1 milliard en 1804, 2 milliards en 1930, 6 milliards en 2000 et 7,7 milliards en 2020. En 2100, 11 milliards (selon le Pew Research Centre), soit un rythme insoutenable pour les ressources naturelles et la qualité de vie; 6. en raison des inadaptations et des catastrophes écologiques qui semblent s'intensifier, avec ou sans la responsabilité directe de l'homme.

À son époque (la fin des années 1960), Schwartz n'aurait pas pu prévoir un autre type de contrainte et même de coercition que les nouvelles technologies informatiques allaient répandre: la fin de la vie privée. Depuis qu'il a été possible de créer une société de surveillance informatisée, tant les États que les organisations et réseaux privés stockent et peuvent surveiller ou manipuler des informations sur chaque citoyen, national ou même étranger, en les utilisant en fonction de leurs intérêts. En d'autres termes, les grandes plateformes utilisent les données personnelles stockées pour les transformer en prédictions comportementales grâce à des algorithmes d'intelligence artificielle. C'est la transformation économique et publicitaire de la connaissance en pouvoir. Une expérience menée par Facebook en 2012 sur la contagion des émotions a prouvé la possibilité réelle de cette thèse.

Quelques années après les travaux d'Ellul et de Schwartz, Langdon Winner commence son analyse de la "technologie autonome" en affirmant que "la vérité est que notre déficience ne réside pas dans un manque de 'faits' bien vérifiés. Ce qui nous fait défaut, ce sont nos orientations. L'expérience contemporaine des choses technologiques a brouillé à plusieurs reprises notre vision, nos attentes et notre capacité à porter des jugements intelligents. Des catégories, des arguments, des conclusions et des choix qui auraient été totalement évidents à des époques antérieures ne le sont plus. Des schémas de pensée perceptive qui étaient totalement fiables dans le passé nous induisent systématiquement en erreur. Beaucoup de nos conceptions de la technologie révèlent une désorientation qui frotte la dissociation de la réalité. Et tant que nous

n'aurons pas la capacité de rendre notre situation intelligible, toutes les 'données' du monde n'y changeront rien".⁹⁰

Il aurait pu également citer Ellul lorsque, dans son texte sur *La parole humiliée*, le penseur français dit, à propos de l'écrasante prédominance de l'image à notre époque, ainsi que de notre désir, de notre acceptation et de notre soumission au phénomène: "La technique est la possibilité de l'explosion des images, de leur multiplication à l'infini [...] c'est la multiplication des techniques visuelles qui a conduit à l'invasion de nos yeux et de notre pensée par l'image [...] L'univers des images découle uniquement de la technique, et non d'une intention préalable de l'homme, d'une philosophie, d'une structure économique ou d'une soif de profit, de la lutte des classes ou de l'Œdipe et de tout ce bagage pseudo-intellectuel qui se charge aujourd'hui de la moindre explication [...] quand l'appareil existe, il faut s'en servir. L'homme moderne ne peut laisser ses découvertes [ou inventions] en friche, ni ses capacités dans le domaine du possible. On voit alors apparaître une nécessité, une habitude qui lui est imposée par le pouvoir, par le poids de la technique: il s'habitue à la multiplication des images simplement parce que cette multiplication lui est proposée par la technique, et cela lui est imposé simplement parce qu'il est capable de le faire".⁹¹

Winner admet que l'imprévisibilité, l'incertitude et l'absence de contrôle sont communes à l'action humaine, qu'il existe un ordre technologique impératif dans les temps modernes et que même la politique se limite à gérer cette hégémonie, puisque tout doit être adapté aux exigences techno-scientifiques et économiques. Cependant, la crainte exagérée d'une croissance continue de l'importance du monde technologique est plus psychologique que réelle. C'est pourquoi, pour l'auteur, il est nécessaire que les choses soient bien créées ou produites, avec suffisamment de soin pour s'assurer qu'elles sont plus bénéfiques que nuisibles.

Baudrillard, auteur de *La transparence du mal*, est plus pessimiste. Au sujet de l'énergie, le philosophe nous dit qu'"il y aura de plus en plus d'énergie, sous toutes ses formes, au moins dans un délai au-delà duquel nous ne nous sentons pas humainement concernés. L'énergie nucléaire est inépuisable, l'énergie solaire, l'énergie marémotrice, l'énergie des grands flux naturels, même l'énergie des catastrophes naturelles, des tremblements de terre et des volcans est inépuisable (on peut faire confiance à notre imagination technique). Ce qui est dramatique, en revanche, c'est la dynamique du déséquilibre, l'accélération du système énergétique lui-même, qui peut conduire à un

⁹⁰ L. Winner, *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*, Introdução, Cambridge, MIT Press, 1977.

⁹¹ J. Ellul, *A Palavra Humilhada*, chapitre III, 4, pgs. 148 et 149, Paulinas, São Paulo, 1984.

désordre homicide à court terme. Nous avons déjà des exemples spectaculaires de libération d'énergie nucléaire (Hiroshima, Nagasaki, Tchernobyl), mais toute réaction en chaîne, qu'elle soit virale ou radioactive, est catastrophique [...] [Dans la dépense énergétique quotidienne des New-Yorkais], toute notion de fonctionnement normal a disparu. Tous les êtres conspirent, comme on le disait au XVIIIe siècle, au même débordement, à la même surexcitation dramatique qui dépasse de beaucoup le besoin de vivre, et qui est plutôt une obsession irréaliste de survivre, une passion froide de survivre qui s'empare de chacun et se nourrit de sa propre rage".⁹²

Cette crainte d'une technique qui pourrait nous mener à la catastrophe a conduit au "collapsisme" contemporain, la croyance que l'épuisement des ressources et l'effondrement de la vie animale sont devenus inévitables, non plus à un horizon lointain - ce qui est tout à fait possible - mais proche, en raison de causes anthropogéniques.⁹³ Il s'agit d'une pensée dérivée de la maxime créée par Hans Jonas - *in dubio pro malo* - c'est-à-dire, s'il y a un doute, le pire est probable. Les auteurs affirment: "Depuis 20 ans, nous continuons à accélérer en toute connaissance de cause, détruisant à un rythme encore plus rapide le système Terre, celui qui nous héberge et nous soutient (concentration de CO₂, N₂O, CH₄, température de surface, acidification des océans, biogéochimie côtière, disparition des forêts, dégradation de la biosphère, etc.) Quoi qu'en disent les optimistes, l'époque que nous vivons est clairement marquée par le spectre de l'effondrement".⁹⁴

Bien que leurs prédictions soient contestées, car elles ne retiennent que les aspects néfastes des techniques, en négligeant les aspects positifs ou bénéfiques (énergies renouvelables, géoécologie, géoingénierie, etc.), il conviendrait de demander à la philosophie et à ses cadets, comme la sociologie et l'anthropologie, d'inclure dans leurs conceptions, hypothèses et analyses la figure de plus en plus importante de *l'homo stultus*, entité capable de dépasser paresseusement, orgueilleusement et irrationnellement les colonnes d'Hercule, c'est-à-dire de promouvoir sa propre décadence et sa servitude technico-culturelle, voire son extinction en tant qu'espèce.

⁹² Jean Baudrillard, *A Transparência do Mal*, pgs. 108 à 110, Papirus Editora, São Paulo, 1992.

⁹³ Voir Pablo Servigne et Raphaël Stevens, *Como Tudo Pode Desmoronar: Pequeno Manual de Colapsologia*, Editora Perspectiva, São Paulo, 2024.

⁹⁴ *Ibidem*, pg.43.

VI. Égalités et différences entre les hommes

Un sujet qui a toujours suscité des querelles féroces et extrêmes entre les tenants de telle ou telle tendance, qu'elle soit philosophique ou politico-idéologique, incapables de se situer sur le plan équilibré de la vertu ou sur le terrain exempt de la vérité, est celui des égalités et des différences entre les hommes. C'est un sujet qui conduit facilement à des dérives infondées: les défenseurs exaltés de différences ou d'inégalités insurmontables ont tendance à adopter des attitudes hautaines et racistes, qui ne sont pas rares à se transformer en comportements franchement agressifs et dépourvus d'éthique; les champions de l'égalité radicale finissent par exclure de leur compréhension ou de leur vision du monde la riche variété de la nature et des formes biologiques (leur complexité et leurs relations dialectiques), ainsi que les tendances, les caractéristiques et les capacités humaines, ce qui constitue une forme désolante d'aveuglement face à ce qui est simplement factuel.

Dans ses observations logiques (qu'il appelait aussi "mathématiques universelles"), Gottfried Leibniz a proposé le principe d'identité de l'indiscernable, qui découle à son tour du principe de raison: dans la nature, il ne peut y avoir deux choses (concrètes et individuelles) qui soient absolument semblables, car il doit y avoir une raison pour qu'elles soient deux et non pas une seule. En bref, deux entités entièrement identiques en tous points constitueraient en fait une seule entité. Et un être unique n'est pas quelque chose de divers, quelque chose qui peut présenter une variation ou une différence perceptible.⁹⁵

Ainsi, une observation raisonnablement attentive de notre environnement nous montre clairement que les êtres humains, du point de vue de leur constitution corporelle et de leur apparence physique générale, sont les mêmes car ils ont la même configuration générale, les mêmes tissus, ainsi que les mêmes organes internes et externes. La médecine, quant à elle, a depuis longtemps prouvé l'uniformité de sa physiologie, car sinon elle ne serait pas une science au même titre que la pharmacologie, car sinon chaque médicament devrait être exclusif à une personne particulière.

D'un autre point de vue, la biologie moderne a démontré l'existence de marqueurs sexuels qui distinguent naturellement les conformations des hommes et des femmes: chromosomiques (XX, XY), gonadiques (ovaires et testicules) et hormonaux

⁹⁵ Voir Gottfried Wilhelm Leibniz, *Correspondance Leibniz-Clarke*, PUF, Paris, 1957.

(œstrogènes, progestérone et testostérone). Par ailleurs, comme l'observe Bernard Lahire,⁹⁶ "ce n'est pas un hasard si à l'opposition masculin/féminin [en plus de la position des membres à droite et à gauche] s'est ajoutée toute une série d'oppositions que la recherche anthropologique structuraliste a beaucoup mis en évidence: haut/bas, supérieur/inférieur, extérieur/intérieur, clair/obscur, dense/vide, lourd/léger, chaud/froid, etc". Dans un autre passage, Lahire précise: "Si l'on se limite aux mesures récentes d'hommes et de femmes âgés de 18 à 25 ans, recueillies dans 126 pays, la masse musculaire médiane des hommes adultes est systématiquement supérieure à celle des femmes (en Europe occidentale, 86,1 kilos et 69,2 kilos, respectivement, pour les hommes et les femmes), de même que leur taille (1,80 mètre et 1,66 mètre, respectivement). En outre, les hommes ont généralement des os plus solides, des mâchoires plus carrées et des poils plus visibles, notamment sur le visage, la poitrine, l'abdomen, les jambes et le dos, alors que les femmes ont le même nombre de poils, mais sous forme de duvet, donc beaucoup moins visible. Ces caractéristiques distinguent clairement l'homme adulte de l'enfant, mais rapprochent objectivement la femme de l'enfant".

Tous les êtres humains en bonne santé mentale sont encore capables de langage et de représentations symboliques et ont des besoins physiques et psychologiques identiques, mais ils varient aussi en fonction du sexe, de l'âge, de la complexion innée et des formes socioculturelles qui les caractérisent.

En même temps, il est évident que les êtres humains diffèrent dans leurs tempéraments, leurs capacités et leurs aptitudes, parfois un peu, parfois beaucoup. Comme Socrate l'avait déjà mentionné lors d'une conversation avec l'un de ses disciples: "Cher Criton, ne sais-tu pas que dans chaque métier, d'une part il y a beaucoup de gens médiocres (φραυλοι πολλοι) et ceux qui n'ont pas de valeur; d'autre part, il y a peu de gens sérieux et ceux qui ont de la valeur"?⁹⁷ Nous savons aussi, par expérience personnelle, par les rapports passés et présents, par les images et les informations diffusées pratiquement en continu par les médias, que les peuples, les nations, leurs langues maternelles et leurs habitudes culturelles peuvent être très particuliers ou différents des nôtres, même si nous vivons à une époque de mondialisation qui tend vers des pratiques similaires ou des comportements homogènes (comme la consommation des mêmes biens et services produits par les mêmes entreprises internationales, privées ou d'État).

⁹⁶ *Les Structures fondamentales des sociétés humaines*, chapitre "Partition sexuée et domination masculine", pgs. 754-823, La Découverte, 2023.

⁹⁷ Eutidemo, 307 a.

C'est à partir de ces constats simples et évidents que les anciens ont créé l'adage *quot homines, tot sententiae*, c'est-à-dire autant d'hommes, autant de phrases, et qu'Euripide a pu écrire dans *Les Phéniciennes*, par la bouche d'Éteocle: "Si la beauté et la sagesse étaient les mêmes pour tous, il n'y aurait pas de querelle ambiguë entre les hommes; / mais les mortels n'ont ni similaires ni égaux / que des noms" (autrement dit, si la beauté et la sagesse étaient les mêmes pour tous, il n'y aurait pas de querelle incertaine entre les hommes; mais rien n'est similaire ni égal pour les mortels, sauf donner des noms aux choses).⁹⁸

Giordano Bruno, dans un dialogue entre les personnages Cesarino et Maricondo, tiré de l'œuvre *De gli eroici furori*, nous rappelle que: "Il doit y avoir des artisans, des mécaniciens, des laboureurs, des agriculteurs, des serviteurs, des piétons,⁹⁹ des ignobles, des vils et des pédants, car sinon il n'y aurait pas de philosophes, de contemplatifs, de cultivateurs de l'esprit, de patrons, de capitaines, de nobles et d'illustrés, de riches et de sages, et d'autres qui sont héroïques, à l'image des dieux. Pourquoi se contraindre à corrompre l'état de nature qui a distingué l'univers en choses grandes et petites, supérieures et inférieures, illustres et obscures, dignes et indignes, non seulement hors de nous, mais aussi en nous, dans notre propre substance, y compris celle que l'on prétend immatérielle? Comme parmi les intelligences,¹⁰⁰ les unes sont soumises, les autres prééminentes, les unes servent et obéissent, les autres commandent et gouvernent".¹⁰¹

Et Rousseau, toujours dans son Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes: "Je conçois dans l'espèce humaine deux sortes d'inégalité; l'une que j'appelle naturelle ou physique, parce qu'elle est établie par la nature, et qu'elle consiste dans les différences d'âge, de santé, de force de corps, et de qualités d'esprit ou d'âme; l'autre qu'on peut appeler morale ou politique, parce qu'elle dépend d'une espèce de convention, et qu'elle est établie, ou du moins autorisée, par le consentement des hommes".¹⁰²

Une dernière observation personnelle, celle de Marguerite Yourcenar dans *En Pèlerin et en Étranger*: "Les gens d'autrefois avaient leurs douleurs. Nous avons les nôtres.

⁹⁸ Eurípedes, *As Fenícias*, traduction Jaa Torrano, Revista de Estudos Clássicos, volume 4, nº 2, pg. 131 (500), Rio de Janeiro, 2016.

⁹⁹ En d'autres termes, ceux qui n'ont pas de chevaux ou de charrettes pour se déplacer et qui sont donc modestes ou pauvres.

¹⁰⁰ Référence à la hiérarchie angélique.

¹⁰¹ G. Bruno, op. cit., deuxième dialogue de la deuxième partie, pg. 727, Editora Perspectiva, São Paulo, 2022.

¹⁰² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, Préface, pg 21, Les Echos du Maquis, 2011.

Nourris de pensées particulières, tirés de l'enchaînement de circonstances particulières, ils n'ont avec nous qu'une parenté viscérale dans les entrailles ou dans le cœur. Ils nous ressemblent surtout par le fait qu'ils sont morts, ce qui nous arrivera aussi un jour. Lorsque ces personnes sont différentes de nous, nos problèmes suffisent, sans que nous ayons à nous encombrer de leurs problèmes; lorsqu'elles nous ressemblent, nous n'avons qu'à dresser des portraits de nous-mêmes à l'ancienne. Peut-être faut-il descendre aux sensations les plus primitives, aux mouvements organiques de la douleur et du plaisir, pour trouver en chacun de nous des états communs à toute l'humanité; mais même dans le sommeil, nous nous différencions par nos rêves".¹⁰³

D'un point de vue scientifique, celui de la paléanthropologie et de la génétique, les variations entre les groupes humains sont parfois inexpressives, mais parfois accentuées. Par exemple, les populations noires d'Afrique, d'Inde et du Pacifique (aborigènes d'Australie) sont génétiquement très différentes les unes des autres, même si elles possèdent une quantité importante de mélanine.

En résumé, l'évolution des hominidés, qui commence avec les australopithèques il y a environ cinq millions d'années jusqu'à l'apparition des néanthropes et surtout de l'*Homo sapiens sapiens*, de la lignée de Cro-Magnon (environ 70-90 mille ans avant notre ère), a montré des variations lentes mais continues, en fonction des conditions géographiques, sociales et climatiques. Selon l'analyse d'André Leroi-Gourhan, "En ce qui concerne le problème de l'évolution physique des néo-anthropiens, un autre aspect à considérer ne relève pas des conditions matérielles de la documentation, mais de la genèse raciale. L'expérience génétique acquise avec les animaux permet de comprendre certains aspects de la variation raciale et individuelle. Deux aspects ont une influence prépondérante sur la constitution des formules génétiques individuelles dont la combinaison conduit au type racial: l'isolement et la densité des sujets [...] Il est évident, par exemple, que les groupes fondamentaux (blancs, noirs, jaunes) offrent une surface si peuplée en termes de lignes de contact qu'ils se trouvent dans un état d'isolement effectif les uns par rapport aux autres, la frange de métissage ne constituant qu'une ligne étroite à leurs frontières [...] L'isolement des groupes à faible densité joue un rôle génétique très important et tout groupe de quelques milliers d'individus, ségrégué ou isolé, tend à acquérir avec le temps les caractéristiques d'une race homogène ; ceci explique que les races dites 'pures', comme les Aïnous, les Bochimans, les Lapons, les Esquimaux, les Australiens, chères à l'anthropologie classique, correspondent à des

¹⁰³ M. Yourcenar, *Peregrino e Estrangeiro*, A Improvisação sobre Innsbruck, pg. 44, Edição Livros do Brasil, Lisboa, 1990.

groupes qui ont subi un isolement prolongé au cours duquel leur capital génétique s'est uniformisé".¹⁰⁴

Sur la base de ce que l'on appelle les haplogroupes génétiques (groupes d'allèles d'un chromosome, comme le Y, transmis par le père), dont les mutations permettent de suivre les mouvements territoriaux ou géographiques des populations au fil des générations, il est aujourd'hui certain que le premier haplogroupe - A - est celui de l'Homo sapiens, qui est né en Afrique il y a environ 300 000 ans. Un second haplogroupe - B - est apparu il y a environ 100 000 ans, toujours sur le territoire africain, mais aujourd'hui ces ensembles primaires ne se retrouvent que chez les pygmées de la zone équatoriale et les Khoisans d'Afrique australe. Environ 70 000 ans avant notre ère, lorsque l'Homo sapiens a réussi à passer de l'Afrique au Moyen-Orient par le détroit de Bab el Mandeb, plusieurs autres haplogroupes ont commencé à apparaître - C et D (qui ont conquis la région de l'actuel Japon), E et F, au fur et à mesure que les migrations se déplaçaient vers l'Asie centrale. À cette époque, sur le continent européen, l'homme de Neandertal (*Homo neanderthalensis*, descendant d'*Homo ergaster*, dont l'arrivée antérieure est estimée à environ 600-500 000 ans) domine presque totalement, avec une peau déjà beaucoup plus claire, des yeux clairs et même des cheveux roux pour certains d'entre eux. Par la suite, les derniers grands haplogroupes se sont développés après 30 000 ans (de L à T); le groupe I s'est établi en Europe, le groupe O en Asie de l'Est et le groupe Q en Sibérie, d'où il a traversé (tout porte à le croire) le continent américain. Depuis, les différences phénotypiques se sont consolidées. En résumé, on se rend compte que le blanchiment des populations européennes et asiatiques, ainsi que les modifications des traits du visage (nez et lèvres) et des cheveux, se sont déroulés sur une longue période allant du Paléolithique supérieur au Néolithique.

Récemment, des scientifiques de l'Université de Genève (UNIGE) ont analysé la distribution de la portion d'ADN mitochondrial (de lignée maternelle) héritée des Néandertaliens dans les génomes des humains modernes au cours des 40 000 dernières années.¹⁰⁵ L'étude indique que les hommes modernes (*homo sapiens sapiens*) originaires d'Afrique ont commencé à remplacer les Néandertaliens il y a 40 000 ans dans la partie occidentale du continent eurasiatique, où les Néandertaliens ont vécu pendant des centaines de milliers d'années. Le remplacement s'est déroulé sur plusieurs millénaires, entraînant l'intégration de l'ADN néandertalien dans le génome de l'Homo

¹⁰⁴ A. Leroi-Gourhan, *Évolution des Types Néanthopiens, Le Geste et la Parole*, pgs 175 et suivantes, Éditions Albin Michel, 1964.

¹⁰⁵ *Past human expansions shaped the spatial pattern of Neanderthal ancestry*, Science Advances, Claudio Quilodrán, Jeremy Rio et alii, octobre 2023.

sapiens. Selon les auteurs, "l'expansion mondiale de l'homme moderne a commencé avant l'extinction des Néandertaliens. Les deux espèces ont coexisté et se sont croisées, ce qui a entraîné une introgression (transfert ou transmission de gènes entre populations) légèrement plus importante chez les Asiatiques de l'Est que chez les Européens... Nous montrons que l'expansion hors d'Afrique a entraîné des gradients spatiaux d'ascendance néandertalienne qui ont persisté dans le temps. Tout en maintenant la même orientation du gradient, l'expansion des premiers agriculteurs néolithiques a contribué de manière décisive à réduire l'introgression néandertalienne dans les populations européennes par rapport aux populations asiatiques. Ceci est dû au fait que les agriculteurs néolithiques portaient moins d'ADN néandertalien que les chasseurs-cueilleurs du Paléolithique précédent... Dans le cas des sapiens et des néandertaliens, l'hypothèse est que plus on s'éloigne de l'Afrique, point d'origine de l'homo sapiens, plus la proportion d'ADN néandertalien est importante, population localisée principalement en Europe".

Pour tester cette hypothèse, les auteurs ont utilisé une base de données mise à disposition par la Harvard Medical School qui comprend plus de 4 000 génomes d'individus ayant vécu en Eurasie au cours des 40 derniers millénaires. Par la suite, lors de la transition vers le Néolithique, le passage d'un mode de vie de chasseur-cueilleur à un mode de vie agricole, entre 10 000 et 5 000 ans, l'étude montre une diminution de la proportion d'ADN d'origine néandertalienne dans les génomes des populations européennes, aboutissant à un pourcentage légèrement inférieur à celui des populations asiatiques (tel qu'on l'observe aujourd'hui). Cette diminution a coïncidé avec l'arrivée en Europe des premiers agriculteurs d'Anatolie (péninsule occidentale de la Turquie) et de la région égéenne, qui portaient également une proportion d'ADN d'origine néandertalienne inférieure à celle des habitants de l'Europe à la même époque. En se mélangeant aux populations européennes, les génomes des agriculteurs anatoliens ont "dilué" un peu plus l'ADN néandertalien.

Si l'évolution et les déplacements ont conduit les groupes humains à une différenciation dont les principaux sous-groupes ont été initialement identifiés comme des "races", ce concept, à la suite de l'exploitation socio-économique (esclavage), des génocides historiques et des essais eugéniques qui ont été commis en son nom, a fini par faire l'objet d'un profond rejet au sein de ce que l'on appelle les "sciences sociales".¹⁰⁶

¹⁰⁶ Theodosius Dobzhansky, l'un des fondateurs de la génétique des populations et dont les travaux ont consolidé la synthèse évolutionniste moderne, a toujours contesté la tentative des sciences sociales, en particulier de l'anthropologie américaine, de nier l'existence des races

Par exemple, la théorie de l'existence de races naturellement supérieures a été exposée comme suit par son auteur le plus connu, Arthur de Gobineau, dans le volumineux Essai sur l'inégalité des races humaines (le passage est long, mais éclairant): "L'idée d'une inégalité native, originelle, tranchée et permanente entre les diverses races, est, dans le monde, une des opinions le plus anciennement répandues et adoptées; et, vu l'isolement primitif des tribus, des peuplades, et ce retirement vers elles-mêmes que toutes ont pratiqué à une époque plus ou moins lointaine, et d'où un grand nombre n'est jamais sorti, on n'a pas lieu d'en être étonné. À l'exception de ce qui s'est passé dans nos temps les plus modernes, cette notion a servi de base à presque toutes les théories gouvernementales. Pas de peuple, grand ou petit, qui n'ait débuté par en faire sa première maxime d'État. Le système des castes, des noblesses, celui des aristocraties, tant qu'on les fonde sur les prérogatives de la naissance, n'ont pas d'autre origine; et le droit d'aînesse, en supposant la préexcellence du fils premier-né et de ses descendants, n'en est aussi qu'un dérivé. Avec cette doctrine concordent la répulsion pour l'étranger et la supériorité que chaque nation s'adjuge à l'égard de ses voisines. Ce n'est qu'à mesure que les groupes se mêlent et se fusionnent, que, désormais agrandis, civilisés et se considérant sous un jour plus bienveillant par suite de l'utilité dont ils se sont les uns aux autres, l'on voit chez eux cette maxime absolue de l'inégalité, et d'abord de l'hostilité des races, battue en brèche et discutée. Puis, quand le plus grand nombre des citoyens de l'État sent couler dans ses veines un sang mélangé, ce plus grand nombre, transformant en vérité universelle et absolue ce qui n'est réel que pour lui, se sent appelé à affirmer que tous les hommes sont égaux. Une louable répugnance pour l'oppression, la légitime horreur de l'abus de la force, jettent alors, dans toutes les intelligences, un assez mauvais vernis sur le souvenir des races jadis dominantes et qui n'ont jamais manqué, car tel est le train du monde, de légitimer, jusqu'à un certain point, beaucoup d'accusations. De la déclamation contre la tyrannie, on passe à la négation des causes naturelles de la supériorité qu'on insulte ; on la déclare non seulement perverse, mais encore usurpatrice ; on nie, et bien à tort, que certaines aptitudes soient nécessairement, fatalement, l'héritage exclusif de telles ou telles descendances ; enfin, plus un peuple est composé d'éléments hétérogènes, plus il se complaît à proclamer que les facultés les plus diverses sont possédées ou peuvent l'être au même degré par toutes les fractions de l'espèce humaine sans exclusion. Cette théorie, à peu près soutenable pour ce qui les concerne, les raisonneurs métis l'appliquent à l'ensemble des générations qui ont paru, paraissent et paraîtront sur la

humaines. La race est restée une catégorie utilisée par les biologistes, étant un concept à la fois biologique et social - et son utilisation en biologie est loin d'être réductible au racisme.

terre, et ils finissent un jour par résumer leurs sentiments en ces mots, qui, comme l'outré d'Éole, renferment tant de tempêtes: 'Tous les hommes sont frères!' Voilà l'axiome politique. Veut-on l'axiome scientifique? « Tous les hommes, disent les défenseurs de l'égalité humaine, sont pourvus d'instruments intellectuels pareils, de même nature, de même valeur, de même portée. » Ce ne sont pas les paroles expresses, peut-être, mais du moins c'est le sens. Ainsi, le cervelet du Huron contient en germe un esprit tout à fait semblable à celui de l'Anglais et du Français! Pourquoi donc, dans le cours des siècles, n'a-t-il découvert ni l'imprimerie ni la vapeur? Je serais en droit de lui demander, à ce Huron, s'il est égal à nos compatriotes, d'où il vient que les guerriers de sa tribu n'ont pas fourni de César ni de Charlemagne, et par quelle inexplicable négligence ses chanteurs et ses sorciers ne sont jamais devenus ni des Homères ni des Hippocrates? À cette difficulté on répond, d'ordinaire, en mettant en avant l'influence souveraine des milieux. Suivant cette doctrine, une île ne verra point, en fait de prodiges sociaux, ce que connaîtra un continent ; au nord, on ne sera pas ce qu'on est au midi; les bois ne permettront pas les développements que favorisera la plaine découverte; que sais-je? L'humidité d'un marais fera pousser une civilisation que la sécheresse du Sahara aurait infailliblement étouffée. Quelque ingénieuses que soient ces petites hypothèses, elles ont contre elles la voix des faits. Malgré le vent, la pluie, le froid, le chaud, la stérilité, la plantureuse abondance, partout le monde a vu fleurir tour à tour, et sur les mêmes sols, la barbarie et la civilisation. Le fellah abruti se calcine au même soleil qui brûlait le puissant prêtre de Memphis; le savant professeur de Berlin enseigne sous le même ciel inclément qui vit jadis les misères du sauvage finnois".¹⁰⁷

Ce qui peut contrarier les opinions déjà consolidées et revendiquées par les sciences sociales (qui ignorent généralement des développements néo-anthropiques similaires, surtout au cours du Paléolithique), c'est que la génétique contemporaine s'est heurtée au fait que ses recherches indiquent des différences moyennes raisonnablement importantes entre les groupes humains, sans que cela ne signifie une discrimination idéologico-culturelle, mais plutôt une simple observation d'un ordre naturel.

Depuis le début du XXI^e siècle, les travaux de séquençage et de distribution génomique ont permis d'étudier les SNPs,¹⁰⁸ les différences d'un seul nucléotide dans

¹⁰⁷ A. de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, tome I, Chapitre V, pgs 64 à 66, Firmin-Didot, Paris, 1853-1855.

¹⁰⁸ En génétique, un polymorphisme mononucléotidique est une substitution germinale d'un seul nucléotide à une position spécifique du génome (cytosine, adénine, thymine, guanine) qui est présente dans une fraction suffisamment importante de la population (au moins un pour cent). Par exemple, un nucléotide G présent à un endroit précis d'un génome de référence peut être remplacé par un nucléotide A chez une minorité d'individus. Les deux variations nucléotidiques possibles de ce SNP - G ou A - sont appelées allèles. Wikipedia.

une séquence d'ADN. A condition de choisir un nombre suffisamment important de SNP dont les paramètres statistiques (FST ou Fixation Index Statistics) sont informatifs, il est possible de rattacher une personne à un groupe géographique ou à une ascendance biogéographique (remplaçant, pour certains, le concept de race). Et même pour des populations fortement métissées, comme celles du Brésil et du Mexique par exemple, les SNP peuvent devenir des marqueurs et fournir des informations sur l'ascendance des individus. Par ailleurs, les CNVR (*copy number variable regions*), réparties par milliers dans le génome humain, et qui permettent également de définir l'origine ancestrale des individus, peuvent, selon leur position à proximité ou à l'intérieur d'un gène, avoir des conséquences phénotypiques sur le comportement, correspondre à des variations de vulnérabilité ou de résistance à divers agents, ou encore sur la capacité à réagir à des médicaments ou à les métaboliser.

C'est ainsi qu'en mars 2018, le très connu et insoupçonné généticien David Reich (issu d'une famille juive) a écrit un article controversé dans le New York Times, dans lequel il affirme que l'idée défendue par une partie des sciences dites humaines, selon laquelle l'inégalité n'est qu'une construction sociale, a fini par devenir une sorte d'orthodoxie pseudo-scientifique. En effet, les progrès du séquençage de l'ADN permettent aujourd'hui de mesurer avec une précision exquise le fait que les différences d'ascendance sont liées à de nombreuses constructions raciales actuelles. Parmi d'autres explications, le chercheur scientifique avance les arguments suivants: "Des études génétiques récentes ont mis en évidence des différences entre les populations, non seulement en ce qui concerne les déterminants génétiques de traits simples tels que la couleur de la peau, mais aussi de traits plus complexes tels que les dimensions corporelles et la susceptibilité aux maladies. Par exemple, nous savons aujourd'hui que des facteurs génétiques contribuent à expliquer pourquoi les Européens du Nord sont en moyenne plus grands que les Européens du Sud, pourquoi la sclérose en plaques est plus fréquente chez les Européens-Américains que chez les Afro-Américains, et pourquoi l'inverse est vrai pour l'insuffisance rénale terminale... Trouver des influences génétiques sur la propension à la maladie est une chose, affirment-ils, mais chercher de telles influences sur le comportement et la cognition en est une autre. Mais que cela nous plaise ou non, cette limite a déjà été franchie. Une étude récente dirigée par l'économiste Daniel Benjamin a compilé des informations sur le nombre d'années d'études de plus de 400.000 personnes, presque toutes d'origine européenne. Après avoir contrôlé les différences de milieu socio-économique, ses collègues et lui ont identifié 74 variations génétiques représentées dans des gènes connus pour leur importance dans le développement neurologique, chacune d'entre elles étant indéniablement plus fréquente chez les Européens ayant plus d'années d'études que

chez les Européens ayant moins d'années d'études. Cette étude a été suivie par d'autres qui ont trouvé des prédicteurs génétiques du comportement. L'une d'entre elles, dirigée par la généticienne Danielle Posthuma, a étudié plus de 70.000 personnes et a trouvé des variations génétiques dans plus de 20 gènes qui permettaient de prédire les performances aux tests d'intelligence. Les performances à un test d'intelligence ou le nombre d'années d'études d'une personne sont-elles influencées par la façon dont elle a été élevée? Bien sûr que oui. Mais mesurent-ils quelque chose qui a trait à un aspect du comportement ou de la cognition? C'est presque certain. Et comme on s'attend à ce que tous les traits influencés par la génétique diffèrent d'une population à l'autre (parce que les fréquences des variations génétiques sont rarement exactement les mêmes d'une population à l'autre), les influences génétiques sur le comportement et la cognition différeront également d'une population à l'autre. Vous entendrez parfois dire que les différences biologiques entre les populations sont probablement minimes, parce que les humains ont divergé trop récemment de leurs ancêtres communs pour que des différences substantielles soient apparues sous la pression de la sélection naturelle. Ce n'est pas vraie. Les ancêtres des Asiatiques de l'Est, des Européens, des Africains de l'Ouest et des Australiens étaient, jusqu'à récemment, presque complètement isolés les uns des autres pendant 40.000 ans ou plus, ce qui est plus que suffisant pour que les forces de l'évolution agissent".¹⁰⁹

Curieusement, cette dernière affirmation coïncide avec l'argument d'André Gourhan, cité plus haut, sur l'isolement et la différenciation préhistorique subséquente entre les grands groupes blanc, noir et asiatique.

Comme Reich, le biologiste moléculaire français Bertrand Jordan, directeur de recherche au CNRS (Centre national de la recherche scientifique), a reconnu notre diversité génétique dans les recherches biologiques les plus récentes sur le génome humain, malgré notre homogénéité simultanée. Ces différences sont dues à des caractères secondaires associés, ainsi qu'à des adaptations aux environnements par la sélection naturelle.¹¹⁰

Dans une étude utilisant *l'analyse en composantes principales* (ACP, ou APC, en anglais),¹¹¹ on a enquêté en 2008 sur la distribution génétique de la population européenne "à travers les personnes dont les grands-parents vivaient dans le même

¹⁰⁹ D. Reich, *How Genetics is Changing Our Understanding of "Race"*, *The New York Times*, Mar. 23, 2018, disponible sur: <<https://www.nytimes.com/>>.

¹¹⁰ Voir B. Jordan, *L'Humanité au pluriel: La Génétique et la question des races*, Éditions Du Seuil, Paris, 2008.

¹¹¹ John Novembre et. al, *Genes Mirror Geography Within Europe*, *Nature*, Nov. 6, 2008, disponible sur: <<https://www.nature.com>>.

pays, afin d'éliminer celles qui avaient migré récemment (et donc de supprimer les mélanges que cela aurait pu induire). Nous avons ensuite analysé environ 500.000 points variables dans l'ADN de chacune de ces personnes (1.387 dans l'étude). Ainsi, pour chaque personne, nous disposons de son profil en 500.000 points du génome. À partir de là, nous pouvons calculer la distance génétique entre toutes ces personnes. Et on voit que, dans la plupart des cas, les Espagnols et les Portugais sont d'un côté, les Français d'un autre, les Italiens d'un autre, les Irlandais d'un autre, et ainsi de suite [...] Dans la population humaine, qui est particulièrement homogène par rapport aux populations de chimpanzés ou de gorilles, par exemple, mais qui présente néanmoins une certaine diversité, si vous séquencez complètement mon ADN et le vôtre, vous trouverez un certain nombre de différences, de l'ordre de millions. Si nous nous limitons aux différences ponctuelles (Polymorphisme de nucléotide unique ou *Single Nucleotide Polymorphism* - SNP) - car il existe également des différences dans de petits segments dupliqués ou absents chez l'un ou l'autre, mais dont le fonctionnement est très similaire - il y a quelques millions de points dans votre ADN où il y a une base différente de celle que l'on trouvera, au même endroit, dans le mien. La plupart de ces millions de différences n'ont aucun effet sur notre phénotype. Mais il y en a quelques-unes, dont on pense aujourd'hui qu'elles sont au nombre d'une ou deux centaines, qui affectent les gènes. Mais il ne suffit pas qu'elles les affectent, il faut aussi qu'elles modifient de manière significative la protéine codée par le gène. Car, une fois encore, tout n'est pas essentiel dans une protéine. Il y a des endroits où l'on peut remplacer un acide aminé par un autre sans altérer la fonction de la protéine. Il y a d'autres endroits où, au contraire, il y aura des changements de propriétés. La centaine de différences génétiques réellement significatives qui peuvent exister entre deux personnes sont celles qui sont responsables des différences d'apparence, de stature, de couleur de peau et de fonctionnement métabolique [...] [Enfin] "l'espèce a une signification précise, mais la 'race' est une subdivision au sein de l'espèce".¹¹²

Toujours en 2018, parmi d'autres études, les recherches "Genomic Analysis of Family Data Reveals Additional Genetic Effects on Intelligence and Personality"¹¹³ et "The New Genetics of Intelligence"¹¹⁴ ont montré qu'une part substantielle non seulement de la capacité intellectuelle mais aussi des traits de personnalité dépend également de

¹¹² Entretien accordé à la *Vie des Idées*, organe du Collège de France, le 25 février 2014.

¹¹³ Voir W. David Hill et al., *Genomic Analysis of Family Data Reveals Additional Genetic Effects On Intelligence and Personality*, *Molecular Psychiatry Journal – Nature*, Jan. 10, 2018, disponible sur: <<https://www.nature.com>>.

¹¹⁴ Voir Robert Plomin; Sophie von Stumm, *The New Genetics of Intelligence*, *Nature Reviews Genetics*, Jan. 8, 2018, disponible sur: <<https://www.nature.com>>.

structures et de facteurs génétiques héréditaires. Plus récemment, le paléogénéticien Carles Lalueza-Fox s'est consacré à l'histoire profonde des inégalités dans *Inequality, a Genetic History*, étudiant les marques génétiques laissées par les migrations et les structures sociales de nos ancêtres. Pour lui, les inégalités sont inscrites dans nos génomes et sont essentielles pour comprendre les inégalités actuelles.¹¹⁵

Si la nature a créé ou favorisé les différences, évidemment en vue de la survie même des individus et des espèces, la société, dans son état civil et juridique (*societas civilis*), vise à ce que la violence, les conflits ou les oppositions d'intérêts (notamment socio-économiques) cèdent la place au bien commun, à la sécurité et à l'épanouissement pacifique des potentialités individuelles et collectives. Pour ce faire, la loi est indispensable (de préférence républicaine, émanant de pouvoirs représentatifs et distincts, et non despotique), celle qui réorganise les conditions de vie et les relations sociales. Ce n'est pas pour autre raison que l'on dit que l'égalité s'obtient et résulte de la loi, de la règle de droit, même si les ordres ne sont que coutumiers. En d'autres termes, seules les lois peuvent réellement établir l'égalité, car seules les lois donnent des garanties et établissent des droits et des obligations réciproques. Si les hommes, à l'état de nature (*status naturalis*), étaient tous égaux, bons et heureux, ils n'auraient pas créé l'État et sa législation il y a des millénaires et presque partout. C'est pourquoi Rousseau, bien qu'ayant imaginé l'hypothèse du bon sauvage, n'a pu échapper au constat suivant: "Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement trèsremarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, & donnant à ses actions la moralité qui leur manquoit auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique & le droit à l'appétit, l'homme qui jusques-là n'avoit regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, & de consulter sa raison avant d'écouter ses penchans. Quoiqu'il se prive dans cet l'Etat de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent & se développent, ses idées s'étendent, ses sentimens s'ennoblissent, son ame toute entiere s'élève à tel point que, si les [209] abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, & qui, d'un animal stupide & borné, fit un être intelligent & un homme".¹¹⁶

¹¹⁵ C. Lalueza-Fox, *Inequality: A Genetic History*, Cambridge: MIT Press, 2022.

¹¹⁶ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique, Capítulo VIII, De l'État Civil, Collection Complète des Oeuvres, Genebra, sans indication de page, disponible sur rousseauonline.ch, versão 7/10/2012.*

VII. Les sens de la vie

La philosophie et la religion traitent toutes deux du sens de la vie parce qu'elles cherchent une réponse aux mêmes problèmes ou questions humaines: qu'est-ce que le monde? Pourquoi y sommes-nous? Comment devons-nous agir? Qu'est-ce qui nous attend à la mort? Une nouvelle vie éternelle (sans tribulations) ou un oubli paisible, tout aussi éternel? En d'autres termes, l'une et l'autre donnent une explication de l'origine des choses et de leur finalité.

Mais la philosophie s'intéresse à d'autres phénomènes, qui ne sont qu'humains et non divins, et elle les étudie d'une manière différente de la religion. En général, elle veut expliquer, par la raison, les phénomènes généraux du monde, qui sont aussi des choses quotidiennes, mais non pas d'une manière particulière, mais d'une manière universelle. Par exemple, comment naît la connaissance et quelles sont ses limites? Que peut-on considérer comme vrai? Comment doit-on se comporter en société, c'est-à-dire à quoi servent l'éthique, la morale ou le droit? Quels sont les phénomènes du langage et de l'art, et à quoi servent-ils?

En somme, la philosophie serait une construction du savoir et une recherche de vérités au profit de l'homme, si l'on s'accorde avec la suggestion platonicienne contenue dans l'*Euthydème* - conduire les biens que l'on obtient avec intelligence et sagesse. "Puisque nous aspirons tous à être heureux, et qu'il est devenu évident que nous le devenons grâce à l'usage, et au bon usage, des choses, et que c'est la connaissance (episteme) qui produit la justesse et la bonne fortune, il est donc nécessaire, semble-t-il, que chaque homme, sans exception, prenne des mesures, de toutes les manières, pour se rendre aussi sage que possible".¹¹⁷

Depuis sa naissance chez les Grecs, la pensée philosophique ne cherche pas à résoudre les problèmes de la vie, mais à comprendre ou à élucider les événements de la nature et des sociétés et, par ce moyen, qui est "l'amour de la sagesse", à répondre à la stupeur naturelle dans laquelle l'esprit ou la raison humaine se trouve confronté aux choses et aux phénomènes dont il est témoin. Et donc de comprendre et de consoler l'angoisse naturelle des hommes, notamment en ce qui concerne leurs souffrances physiques ou spirituelles et leur effroi devant la certitude de la mort. En d'autres termes,

¹¹⁷ 281 a, b, c, d, e, 282 a.

si la philosophie vise à expliquer rationnellement le monde, elle peut aussi être un répit sobre ou apaisant de l'existence.

La question du sens ou de la signification de la vie ne peut être posée, au départ, que par une entité consciente d'elle-même et de ce qui l'entoure dans l'espace (*cum + scientia*). Autrement dit, une entité qui pense et qui sait qu'elle pense, qui réfléchit sur les phénomènes - ce qui apparaît devant elle, ce que sa perception capte, relevant de l'action de la pensée. Cet être, l'homme, est tout à fait original au sein de l'univers parce qu'il s'interroge sur sa propre nature et sa propre destinée. Plus qu'un être physique et biologique, il est capable des comportements les plus divers, y compris les plus désintéressés comme la compassion ou la beauté. Ou, comme le dit Lecomte du Noüy dans son ouvrage *La Dignité humaine*, reprenant en partie Kant et son analyse de l'esthétique, il est "le seul être qui éprouve le besoin d'accomplir des actes inutiles". Et tout matérialiste que nous soyons, il est indéniable que nous ne croyons ou ne nous convainquons d'une existence absolument matérielle que parce que c'est l'une des nombreuses visions de l'esprit, c'est-à-dire des sentiments très concrets, comme la passion et la nausée, et des pensées abstraites.

Pour cette raison, il existe trois réponses immédiates à la question: la vie a un certain sens; la vie a plusieurs sens; la vie n'a pas de sens du tout. Quel que soit le but ou l'intention suggérés, aucun d'entre eux n'a jamais été entièrement prouvé, et aucune des réponses n'a été entièrement satisfaisante. Par conséquent, nous restons dans le doute.

Si une personne croit fermement qu'elle est une créature de Dieu, non par accident, mais en vue d'un but et d'un avenir, d'une seconde vie définitive, alors ce que nous vivons ici sur terre, matériellement, est un vestibule, une préparation ou un test pour la vie éternelle et divine, que l'on soit sauvé ou condamné. Le but ou la perspective est déjà donné et il suffit de mener sa vie selon les écritures canoniques et sacrées de la religion que l'on a adoptée, selon les rituels et les ordres moraux qu'elle a déterminés.

D'un point de vue religieux, la vie peut aussi être vue comme une grâce accordée par les dieux, ou simplement par la nature, pour contempler ses œuvres, mais sans que cette contemplation ou cette expérience ne nous conduise à une autre vie. C'est en quelque sorte ainsi que l'entendaient les Grecs, qui séparaient clairement le monde éternel des êtres divins du monde éphémère des êtres humains. Le fait que l'homme s'attribue une dignité n'implique pas nécessairement un destin au-delà de celui dans lequel il vit. Bref, il ne s'agit pas d'une religion rédemptrice. Dans ce cas, on pourrait aussi imaginer que la vie humaine soit au service des dieux pour qu'ils soient connus, soit au service de la nature pour qu'elle développe la conscience de soi.

En revanche, si la personne est non-croyante, athée ou agnostique, elle devra trouver ou construire un sens pour elle-même. En d'autres termes, on suppose que l'univers n'a

pas de but ou de sens. Pourquoi devrait-il en avoir? Le fait ou la réalisation de son existence ne suffisent-ils pas? L'univers est simplement là, il se transforme continuellement. Et nous aussi. Ce serait une arrogance absurde de la part de la raison elle-même que de vouloir trouver un sens au phénomène de la vie. La conscience elle-même est imprégnée de ce "péché originel". Comme le souligne Diderot dans *Jacques le Fataliste*, le monde n'a pas de sens en lui-même.¹¹⁸

Quiconque conçoit l'existence dans ce monde de cette manière est confronté à une situation que l'on peut qualifier de plus compliquée, car elle implique la liberté d'agir, mais aussi la responsabilité de toutes ses actions. En d'autres termes, il se trouve dans la position d'établir des valeurs ou des principes (bien que beaucoup ne s'en soucient pas) et des objectifs à atteindre. Cela signifie également que l'homme n'a pas d'essence ou de nature prédéterminée. Ses principes initiaux et ses objectifs finaux peuvent être absolument personnalistes, individualistes, ou collectifs, éthiques, communautaires.

Tout être humain agit à la recherche du plaisir et, en même temps, essaie d'éviter la douleur et la souffrance. Cette condition double et interdépendante est commune à l'ensemble de l'espèce humaine, à toutes les époques, et constitue l'étape initiale de la recherche du sens de la vie. En outre, un objectif plus immédiat est de survivre, de rester en vie le plus longtemps possible (une force ou une détermination appelée, par exemple, *conatus* par Spinoza, ou *Volonté*, selon Schopenhauer). Cela conduit de nombreuses personnes à accepter ou à vivre avec des comportements dégradants, absurdes, irrationnels et violents. En tout état de cause, la vie elle-même, comprise comme un miracle, une sorte de grâce (divine ou naturelle), ou même un événement extrêmement rare (pensons à la nature inorganique dominante de l'univers), se suffirait à elle-même et contiendrait déjà tous les sens.

Ou bien son sens se situerait dans une utopie sociale, exclusivement humaine, c'est-à-dire dans une société où la vie serait l'expression de l'harmonie la plus parfaite, où les maux de la pauvreté et de l'injustice disparaîtraient, où prévaudraient la fraternité et le bien-être commun. Cette idée est soulignée dans un sens collectif, et non dans un sens personnaliste ou individualiste, en supposant que l'espèce est ce qui compte, et non l'individu conçu singulièrement.

Mais je reste d'avis qu'il y a plusieurs sens qui sont humainement possibles, c'est-à-dire qui ne dépendent que de nous-mêmes dans notre court voyage. Des sens qui dépendent de la culture, de l'histoire et des conditions de vie. C'est pourquoi, selon Nietzsche, les Grecs ont inventé non seulement la tragédie, mais aussi de nombreux arts qui ont servi de compensation à la vision tragique de la vie. Il en va de même pour

¹¹⁸ D. Diderot, *Obras IV – Jacques, o Fatalista, e Seu Amo*, Perspectiva, São Paulo, 2006.

les sciences, les techniques, la philosophie elle-même ou les activités politiques et économiques. Ils sont comme des créatures ou des enfants qui nous bercent dans ce que nous percevons comme un abandon ou une déréliction.

Le sens de la vie pour un homme de Cro-Magnon (le grand peintre des cavernes), ou pour un homme de l'Antiquité, n'était pas le même que celui désiré par l'homme médiéval, ou pour un industriel ou un militant communiste du 20ème siècle, ou pour un adolescent de notre époque, qui vit et est halluciné par une société de consommation de modes éphémères et de spectacles grandioses et sensuels. Même si l'on se réfère aux conditions sociales de l'Antiquité ou à notre histoire coloniale, le sens de la vie d'un esclave n'était pas le même que celui souhaité par un courtisan, un prince, un homme libre issu de la petite bourgeoisie, un philosophe grec, un navigateur phénicien ou un guerrier, qu'il soit tupi, celte ou gaulois.

Comme la vie peut avoir de nombreuses significations, en fonction de l'éducation reçue, de la famille, de la culture, de l'époque, des opportunités qui se présentent, des activités professionnelles quotidiennes, je répéterai ce qui a déjà été dit, à savoir que parmi les significations les plus communément souhaitées figurent: de manière générale, le bonheur, qui peut être considéré comme un état de contentement permanent, avec soi-même et avec le monde, bien que Sigmund Freud ait dit que le bonheur n'a jamais été contenu dans les plans de la Création.¹¹⁹ Plus spécifiquement, l'amour (dans ses différents sens, tels que *eros*, *philia*, *agape* ou *caritas*), la connaissance, la richesse, le pouvoir, la charité ou la philanthropie, la célébrité.

Deux autres, que l'on rencontre aussi plus rarement: la réclusion, c'est-à-dire une vie à l'écart du monde, ou l'accomplissement d'un grand exploit historique. Par exemple, avoir fait la guerre, avoir remporté des victoires sportives, avoir accompli un "grand exploit", digne de l'admiration de ses contemporains, comme une découverte, une invention scientifique, une grande œuvre artistique.

Enfin, je voudrais attirer l'attention sur deux autres aspects. Le premier est que la préservation de la vie elle-même et de ses possibilités pour toutes les créatures (parce qu'elle est extrêmement rare, voire unique dans l'univers) devrait être la première chose à laquelle nous aspirons. Le second est qu'il existe une différence très importante entre donner un sens à la vie (qui est quelque chose d'individuel) et avoir une vie digne de sens (qui nous amène au-delà de nous-mêmes, à une vie transcendante).

¹¹⁹ Man möchte sagen, die Absicht, dass der Mensch 'glücklich' sei, ist im Plan der 'Schöpfung' nicht enthalten", *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Vienne, 1930, pg 24.

Une vie digne de sens est une vie dans laquelle l'individu lui-même se donne une direction, un but utile, et non seulement réalise ses qualités ou attributs, mais les développe au plus haut niveau, offrant ainsi une sorte de cadeau à l'ensemble de l'humanité, en d'autres termes, rendant la vie elle-même, pour tout homme, à son époque ou à une époque future, plus attrayante, plus éclairante, plus compréhensible ou plus agréable à expérimenter. En d'autres termes, comme le dit Susan Wolf, il s'agit "d'un besoin, ou du moins d'un intérêt ou d'une préoccupation, de pouvoir considérer sa vie comme ayant une valeur qui peut être reconnue d'un point de vue autre que le nôtre [...] Le sentiment d'être occupé par quelque chose de valeur indépendante, de s'engager dans une activité qui nous éloigne de nous-mêmes, peut être exaltant".¹²⁰

Cette vie qui a un sens à la fois pour soi (subjectif) et pour les autres (objectif) me semble contenir le meilleur de tous les sens possibles. Pour résumer avec le conseil de Pythagore: poursuivre et pratiquer ce qui est noble (digne de respect) et bon; ce qui est agréable, décent, sans céder aux reproches et à la médisance; et, finalement, ce qui est utile à la vie en commun, c'est-à-dire à tous les êtres vivants, *zwou*, et autres conditions d'existence, parce que la vie, telle que nous la connaissons, nous a toujours montré une interdépendance radicale de tous les êtres. Parce que tout être vivant se caractérise par l'utilisation, la modification et le façonnement de son environnement. L'homme le fait à si grande échelle et de manière si artificielle qu'il a peut-être déjà mis le biote de la Terre sur la voie d'une extinction précoce.

¹²⁰ S. Wolf, *Meaning in Life and Why it Matters, The Tanner Lectures on Human Values*, pgs. 91-93, Princeton University Press, 2007.