

QUELLE PHILOSOPHIE POUR DEMAIN ?

La question ici posée est nouvelle, non pas qu'elle n'eût pu être posée à peu près n'importe quand dans les mêmes termes, mais parce que les mots « demain » ou « avenir » ont aujourd'hui une signification tout autre que celles qu'ils ont eues dans le passé. En effet, l'avenir pour des humains en société s'inscrivait toujours, jusqu'à présent, dans le cadre d'une société particulière : par exemple, « quel avenir ? », demandait-on, pour nous Français en 1940, puis en 1945, etc. ; on ne se sentait pas ou peu concerné par des considérations générales sur l'avenir de l'humanité. Mais aujourd'hui, nous sommes entrés dans l'ère de la « mondialisation », c'est-à-dire de l'universalisation. Au lendemain du 11 septembre 2001, jour des attentats contre les tours jumelles du World Trade Center à New York, une sorte de frémissement planétaire s'est fait sentir. Dès lors, la question est : quelle philosophie pour une humanité pleine de contrastes, de contradictions, mais cependant, d'une certaine manière, unifiée ? Quelle philosophie peut faire l'unité humaine ? Or, il est vrai que tous les métaphysiciens qui ont prétendu, dans leurs systèmes, délivrer la vérité, en ont par là même fait don à tous les hommes, à toute l'humanité. Chacun a dans l'esprit le propos de Descartes et son espoir de contribuer, par sa philosophie, au « bien général de tous les hommes » (*Discours de la méthode*, A.T., VI, p. 61). Mais le fait est que la philosophie de Descartes a produit l'idéalisme moderne, lequel est une particularité de l'Occident, qui nous sépare des autres cultures philosophiques et n'a aucune vertu d'unification. Le problème est celui d'un œcuménisme philosophique. Si un tel œcuménisme est possible, que doit devenir notre philosophie pour être à même de rencontrer les philosophies de l'Orient et sur le fond de quelles évidences ? Le problème se pose pour la métaphysique, non pour la morale. Car, tandis que la morale est devenue universelle, dès lors que la morale des droits de l'homme est universellement reconnue – quoique, dans les faits, souvent bafouée –, la métaphysique, elle, reste particulière. Je crois que le retour à la plus initiale pensée grecque signifie aussi l'espérance d'une philosophie universelle.

Mais avant d'en venir à ce point, il convient d'être plus précis au sujet de ce que sont mes choix philosophiques.

Je dis « choix », car la maison de la philosophie comporte plusieurs logements, et l'on peut choisir d'habiter l'un ou l'autre. En ce qui me concerne, ce qui fonde mon choix est la conscience de l'impossibilité d'un choix différent. Devant, par exemple, la philosophie analytique, je me dis : si je me suis voué à la philosophie, ce n'est certainement pas pour philosopher de cette manière ; si la philosophie, c'est cela, je préfère renoncer à la philosophie.

Par leurs choix, les philosophes se séparent : certains sont d'un côté, d'autres de l'autre. Je vais dire quelles sont les principales disjonctions, au nombre de dix, et aussi de quel côté, chaque fois, je me situe.

1. D'abord, quant à la définition même de la philosophie, il n'y a pas accord entre les philosophes. La philosophie est, pour les grands métaphysiciens classiques, la « recherche de la vérité » – titre, on le sait, d'un ouvrage inachevé de Descartes. Mais qu'est-ce que la vérité ? « Le vrai est le tout », dit Hegel¹. Une philosophie est une « vision unique et globale du tout », dit

1. *Phénoménologie de l'esprit*, Préface.

Bergson². En regard de cette définition classique prolifèrent des définitions qui n'en sont pas. Pour Frege, nous dit-on, « la philosophie est d'abord et avant tout l'étude critique de la langue et de son usage en général »³ : Leibniz eût apprécié une telle « étude critique de la langue », mais il se fût gardé d'y réduire la philosophie – comme, en fait, c'est ici le cas, malgré le « d'abord et avant tout ». « Le but de la philosophie est la clarification logique des pensées », écrit Wittgenstein (*Tractatus logico-philosophicus*, 4. 112) : la « clarification logique des pensées » est une condition nécessaire du travail philosophique, ce n'en est pas le but ; encore faut-il, du reste, qu'il y ait d'abord des « pensées » (et des pensées philosophiques : c'est-à-dire au sujet de la réalité) : on ne saurait « clarifier » à vide. La philosophie analytique est-elle capable de donner de la philosophie une définition complète ? Charles Larmore est amené à écrire : « Il me semble que la seule définition adéquate de la philosophie consiste dans la simple énumération des *problèmes* qui, pour des raisons diverses, ont été classés comme “philosophiques” »⁴. Une définition qui contient le défini ! Et l'on connaît la définition de Deleuze-Guattari : « La philosophie est la discipline qui consiste à *créer* des concepts »⁵. Que les philosophes créent, ou recréent, des concepts, on n'en peut douter : Leibniz recrée le vieux terme, d'origine pythagoricienne, de « monade », Kant crée le concept de « logique transcendantale », etc. Mais si les philosophes créent des concepts, ce n'est pas pour le plaisir : c'est en vue de la vérité. La définition de Deleuze-Guattari confond la condition nécessaire et la condition suffisante. Je m'en tiens à la définition traditionnelle : la philosophie est la recherche de la vérité au sujet du Tout de la réalité.

2. Les mots « être », « réalité » divisent les philosophes : le sens de ces mots, en effet, va-t-il de soi, ou y a-t-il lieu de demander ce que signifie le mot « être » ou ce qui est *vraiment* réel ?

Pour Descartes, la notion d'« être » et la proposition « je pense, je *suis* » sont, par elles-mêmes, suffisamment claires (*Principes de la philosophie*, I, 10). Georges Canguilhem nous dit, dans le même esprit : « Je ne pose pas la question de l'être, puisque je *suis* : je suis, donc il y a de l'être. Il n'y a pas de question »⁶. Dans la même ligne de pensée, je citerai Jacques Bouveresse : le mot « réalité » revient souvent dans son livre *La demande philosophique* (Éd. de l'Éclat, 1996), sans que l'auteur veuille considérer que la notion représente par elle-même un problème.

Mais Héraclite a écrit : εἶμὲν τε καὶ οὐκ εἶμεν, « Nous sommes et nous ne sommes pas » (fr. 133 Conche = 49 a DK), ce qui oblige à une réflexion sur la notion d'« être », réflexion implicite chez Homère (*Il.*, VI, 146-149) et dans la poésie de l'époque archaïque (Mimnerme, fr. 2 Diehl ; Pindare : « L'homme est le rêve d'une ombre », VIII^e *Pyth.*, 95-96), très expresse chez Parménide et Platon – comme plus tard chez Montaigne, sans doute sous l'influence d'un passage platonicien de Plutarque. Car, si l'on dit : « Dieu seul est » (*Essais*, II, XII, p. 603 Villey ; cf. *Plut.*, *De E delphico*, 20, 393 a-b), la suite est celle-ci : « Pourquoi prenons nous titre d'estre, de cet instant qui n'est qu'un éclair [un éclair] dans le cours infini d'une nuit éternelle, et une interruption si briefve de nostre perpétuelle et naturelle condition ? » (II, XII, p. 526 V.). L'on sait que Heidegger a renouvelé la question de l'être – même s'il y a lieu d'être réservé sur la méthode qu'il a suivie⁷.

Nous sommes des ἐφήμεροι, disent les Grecs. Sachant à quel point je suis éphémère, et en ayant vivement conscience, je ne puis manquer de me demander ce qui mérite d'être dit « être », ce qui est ὄντως ὄν, comme dit Platon (*Phèdre*, 249 c) – « véritablement étant », ou, comme traduit Robin, « réellement réel ». Martial Gueroult ne parle pas d'« être », comme Heidegger, mais de « réalité ». Cependant, l'influence de Heidegger est perceptible lorsque, dans son livre *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, écrit entre 1933 et 1938, publié par Ginette Dreyfus en 1979, il montre que, si toute philosophie a pour objet la réalité, dès lors que cette notion est essentiellement

2. *L'évolution créatrice*, chap. III, in *Œuvres*, Éd. du Centenaire, PUF, p. 657

3. D. Vervenne, art. « Dummett ». *Encyc. philos. univ.*, vol. III (dir. J.-F. Mattéi), PUF, 1992, t. 2, p. 3192.

4. « Convictions philosophiques », in *Philosophie*, n° 35, 1992, p. 21.

5. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Éd. de Minuit, 1991, p. 10.

6. « Du concept scientifique à la réflexion philosophique », in *Cahiers de philosophie. Philosophie et sciences*, n° 1, janvier 1967, p. 54.

7. Cf. ma Conférence, « La raison philosophique vers son avenir grec », au XXIX^e Congrès international de l'ASPLF, Nice, août 2002.

problématique, c'est au philosophe lui-même de « décider » de ce qui est « réel » et de ce qui ne l'est pas. Chaque philosophie a son propre réel philosophique. « Hors du monde réel, celui du devenir, il n'y a pas d'être », dit Nietzsche⁸ : c'est aussi, à peu près, ce que je dirais.

3. Qu'en est-il de l'être ? Une nouvelle coupure s'établit ici entre les philosophes, selon que la Parole qui dit l'être appartient à l'être lui-même ou, avant tout, à l'homme. Dans le premier cas, la Vérité est *révélée* à l'homme, qui a plutôt à regarder vers le passé : Ferdinand Alquié parlait d'une « nostalgie de l'être » ; dans le second cas, elle est à venir, ou peut-être à jamais, et l'homme regarde vers le futur⁹. Mais la notion de « révélation », dira-t-on, appartient à la religion, non à la philosophie. On parle cependant des « philosophies de l'Inde ». Or, nous dit Michel Hulin, « la réflexion philosophique en Inde [...] part du présupposé que la vérité, sous sa forme la plus haute, n'est pas conquise par l'homme mais reçue par lui d'une instance transcendante [...]. Cette vérité suprême ne représente pas ici l'avenir de l'homme mais, en quelque sorte, son passé. Elle a le statut d'un legs révélé, d'un don gratuit de l'Absolu que l'homme a pour seule mission de préserver et de transmettre [...]. Le philosophe indien, loin de prétendre à une quelconque originalité, se veut uniquement l'interprète fidèle des textes sacrés, leur défenseur contre le temps avec ses puissances d'oubli et de déformation »¹⁰. Les Veda sont de ces textes fondateurs, et « il est certain que pour le brahmanisme, le texte védique est un texte révélé »¹¹. En Occident, le texte sacré est la Bible. Les grands métaphysiciens classiques n'entendent certes pas se borner à commenter le texte sacré. Ils se font fort, au contraire, de rechercher la vérité « par la lumière naturelle », comme dit Descartes. Mais comment expliquer que cette « vérité » coïncide avec la vérité révélée, sinon en admettant que leur raison n'était pas libre, mais guidée par la foi ? « Descartes affirme, dit Gilson, que sa philosophie ne dépend en rien de la théologie ni de la révélation, que toutes les idées dont il part sont des idées claires et distinctes, que la raison naturelle découvre en elle-même [...] ; mais comment donc se fait-il que ces idées d'origine purement rationnelle se trouvent être exactement les mêmes, pour l'essentiel, que celles que le christianisme avait enseignées au nom de la foi et de la révélation, pendant seize siècles ? »¹²

À côté des philosophes de la tradition monothéiste, d'autres philosophes, qui peuvent être aussi de grands métaphysiciens, se montrent libres à l'égard de toute idée de « révélation », de « texte sacré », de « foi », au sens religieux du terme : tels sont Spinoza, Hume, Schopenhauer, Bergson. Naturellement, c'est avec eux que je me situe. Et comme la tradition monothéiste, après Descartes, se confond avec l'idéalisme, c'est entièrement hors de l'idéalisme que je trouve ma voie.

4. Voici maintenant ce qui est une sorte de corollaire de l'observation précédente. Y a-t-il un sens à parler de « Dieu », du Dieu du monothéisme, si l'on n'admet pas la Révélation ? Certains le pensent, d'autres non. Les premiers disent : « Dieu existe », « Dieu est vivant », ou : « Dieu n'existe pas », « Dieu est mort » – ils accordent un sens au mot « Dieu » ; pour d'autres, le mot n'a pas de sens puisque, en l'employant, on ne sait de qui ou de quoi l'on parle. La question « Dieu existe-t-il ? » ne se pose ni pour Auguste Comte, ni pour Marx, ni pour des représentants de la philosophie analytique comme Alfred Ayer, par exemple, ou tel membre du Cercle de Vienne, ni pour moi ; je ne puis donc me dire « athée », mais seulement « incroyant ». Une telle question, dis-je, ne se pose pas pour moi : j'entends *aujourd'hui* – car elle s'est très sérieusement posée pour moi dans le passé¹³. Il faut dire que, durant ma vie philosophique, j'ai beaucoup évolué – quoique toujours dans le même sens.

5. Une nouvelle coupure intervient entre ceux pour qui la philosophie peut être achevée et ceux pour qui elle n'est pas susceptible d'achèvement. Si la Vérité est révélée, et si le contenu de

8. *Œuvres philosophiques*, t. XIV, *Fragments posthumes 1888*, Gallimard, 1977, p. 27.

9. Cf. ci-dessus, la note 7.

10. *Encyc. philos., univ.*, vol. II, t. 2, p. 3885.

11. C. Malamoud, art. « Veda », *Encyc. philos., univ.*, vol. III, t. 2, p. 3987.

12. *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1948, p. 12.

13. Cf. *Orientation philosophique*, Éd. de Mégare, 1974 ; rééd. PUF, 1990.

cette Révélation peut être réassumé par la raison philosophique, tout ce qu'il y a à savoir peut être déployé, développé dans un discours avec un commencement et une fin, qui n'est autre qu'un système. Tels les systèmes idéalistes de Descartes et Hegel, entre autres. Ces systèmes sont cependant plusieurs, alors que la Vérité révélée est une, car n'ont été révélées que les vérités fondamentales, non la multitude des vérités particulières, sur lesquelles il y a place pour bien des divergences.

Pour Montaigne aussi, la Vérité est révélée, et cependant la philosophie lui semble inachevable. C'est qu'elle est, chez lui, complètement dissociée de la foi. Alors que la raison, chez Descartes et les grands idéalistes postcartésiens, admet la religion comme guide subliminal – si l'on peut dire –, la raison, chez Montaigne, est libre à l'égard de la religion et de la foi. Montaigne philosophe comme s'il n'était pas croyant, et d'ailleurs on l'a soupçonné de ne pas l'être.

Naturellement, je me situe du côté de Montaigne. La vérité philosophique, indéfiniment recherchée, ne sera jamais l'objet d'une connaissance absolue qui mettrait un terme à la recherche. La question est, en effet, de savoir ce qu'il en est du Tout de la réalité. Or, cela est indécidable, dès lors, notamment, que l'idée de Dieu est irréfutable. À mes yeux, la Nature est le Tout de la réalité, et j'argumente en ce sens¹⁴ ; mais un argument n'est pas une preuve, car sa force n'est que celle qu'on lui accorde. Jadis, j'ai invoqué, avec Dostoïevski, la souffrance des enfants à l'encontre de la Bonté divine¹⁵ : c'était un argument – qu'il était toujours possible de contourner, comme Étienne Borne et d'autres n'ont pas manqué de le faire.

Il faut ajouter ceci : alors même que l'on n'admet pas que la Vérité ait été révélée, on peut considérer les problèmes métaphysiques comme essentiellement susceptibles d'être résolus. De quelle façon ? Ce seraient de pseudo-problèmes, des problèmes dénués de sens. Ainsi le problème « Quelle est la cause première du monde ? » est pour ainsi dire résolu, comme n'ayant pas à être posé : ce n'est qu'un « pseudo-problème, sans aucun contenu scientifique », nous dit Carnap¹⁶. Bergson est ici du côté de Wittgenstein, de Carnap et des philosophes analytiques : « Nous nous disions que les problèmes métaphysiques avaient peut-être été mal posés, mais que, précisément pour cette raison, il n'y avait plus lieu de les croire « éternels », c'est-à-dire insolubles »¹⁷. Il convient toutefois de distinguer un « pseudo-problème » au sens de Carnap, et un problème « mal posé » au sens de Bergson. En ce qui me concerne, j'écarte les problèmes qui font intervenir des notions n'ayant de sens que par la Révélation : ainsi les notions de « Dieu transcendant », d'« au-delà », etc. – mais non la notion de « monde ». Je ne m'interdis pas de parler du « divin », du « sacré », etc., mais en un sens immanent.

6. Une autre scission sépare les philosophes qui rapprochent la philosophie de la science, de ceux qui la rapprochent de la poésie. Selon Peirce, « la philosophie peut et doit être pratiquée de façon scientifique », nous dit Bouveresse (*op.cit.*, p. 24). Il en est de même si l'on comprend la philosophie à la façon de Quine ou des autres philosophes analytiques. « La philosophie analytique, observe Hilary Putnam, revendique l'alliance avec la science et non avec la littérature »¹⁸. Selon Russell, note Bouveresse, « ce qui est caractéristique de la philosophie analytique n'est pas la priorité accordée à la philosophie du langage, mais plutôt le fait de considérer que la méthode de la philosophie devrait essayer de ressembler aussi fortement qu'il est possible à celle des sciences empiriques »¹⁹. « Des sciences empiriques »... Descartes n'aurait pas dit cela, qui prend plutôt en exemple la méthode des mathématiques, ni Kant, pour qui l'exemple vient de Copernic, mais qui voit cependant la métaphysique future comme, dit-il, une « science entièrement nouvelle »²⁰. Bergson entend restituer à la métaphysique, dont l'objet est cette « moitié du réel »²¹ qu'est l'esprit,

14. Cf. *Présence de la Nature*, Paris, PUF, 2001.

15. Cf. *Orientation philosophique*, chap. 1.

16. *Le problème de la logique de la science. Science formelle et science du réel*, trad. Vouillemin, Paris, Hermann, 1935, p. 4.

17. *La pensée et le mouvant*, in *Œuvres*, p. 1258-1259.

18. Entretien avec Joëlle Proust, in *Philosophie*, n° 35, p. 48.

19. « Une différence sans distinction ? », in *Philosophie*, n° 35, p. 74.

20. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Introduction (trad. Gibelin. Vrin, p. 15).

21. *L'évolution créatrice*, chap. IV, in *Œuvres*, p. 785.

la « connaissance de l'absolu », mais cela se fera à une condition : que la méthode philosophique reçoive un perfectionnement « symétrique et complémentaire de celui que reçut jadis la science positive »²². Bergson est donc, ici, plutôt du côté de Russell, tandis que Husserl, au contraire, lorsqu'il se propose de constituer la philosophie « comme science rigoureuse », reste dans la ligne cartésienne, j'entends celle du *Cogito*.

Bref, rapprocher la philosophie de la science, sur ce point la philosophie analytique ne rompt nullement avec la tradition : tout au contraire, elle ne fait que la continuer. Que la métaphysique, à moins de réduire ses ambitions à n'être plus que l'ombre d'elle-même, ne puisse être une science, est une évidence : il est clair que l'homme ne pourra jamais saisir le Tout de la réalité sur le mode de la connaissance, et que l'homme ne saura jamais ce que mourir veut dire. Sinon, le temps de la religion serait définitivement révolu, et la foi aurait cédé la place à l'intelligence. Pour les Grecs de l'époque archaïque, la philosophie enveloppait le savoir scientifique, mais ne s'y réduisait pas. Chez Xénophane, Héraclite, Parménide, Empédocle, elle est en affinité avec la poésie. À quoi tient cette affinité ? À ceci, semble-t-il, que le métaphysicien, ou le philosophe poète, ou le poète philosophe, comme Rimbaud, ont en vue, au plan de la pensée ou de l'intuition, le Tout de la réalité, c'est-à-dire dans le cas des noms que je viens de prononcer, la Nature comme présence globale. La philosophie est cependant autre chose que la poésie, comme elle est autre chose que la science. Car elle est œuvre de raison, et elle fait place à l'argumentation. Certes, Lucrèce argumente poétiquement, mais l'argumentation est celle d'Épicure, qui n'a rien de poétique par elle-même. J'éprouve peu d'intérêt pour les sciences humaines, mais je garde un œil sur les travaux des biologistes, des physiciens, des astrophysiciens et, jusqu'à un certain point, des mathématiciens ; d'autre part, j'ai commenté Homère, Wislawa Szymborska, Rimbaud. Cela, simplement pour définir ma position.

7. Une autre disjonction entre les philosophes met, d'un côté, ceux qui philosophent sur le fond de la certitude, de l'autre ceux qui philosophent sur le fond de l'incertitude. Les premiers sont ceux dont on vient de parler, pour qui la philosophie est apparentée à la science. Mais cet apparentement ne peut aucunement se faire par le biais de la notion de certitude. Car toute science, aujourd'hui, ou du moins toute science exacte, repose sur une axiomatique²³. Or, les axiomes ne sont que des propositions, évidentes ou non évidentes, que l'on pose par un acte décisif de l'esprit au début d'une déduction. Bref : ce sont des conventions. Une convention n'est ni vraie ni fausse. Mais la certitude suppose la vérité : c'est l'état de l'esprit qui adhère à ce qu'il tient pour vrai. La notion de science n'a donc pas de lien nécessaire avec la notion de certitude. Descartes disait qu'il se plaisait aux mathématiques « à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons » (*Discours de la méthode*, A.T., VI, p. 7) ; il ne pourrait le dire aujourd'hui. Il entend fonder une science plus certaine encore que les mathématiques. D'où lui vient cette idée d'une certitude absolue, que les mathématiques mêmes ne lui donnent pas ? Elle vient d'ailleurs que de la science, et la science, revenant à la notion grecque d'axiomatique, l'a, dans son évolution, justement écartée. La certitude absolue est le caractère de la foi. « La foi, écrit le *Catéchisme de l'Église catholique* à la suite de saint Thomas, est plus certaine que toute connaissance humaine, parce qu'elle se fonde sur la Parole même de Dieu » (§ 157). Il y a quelque paradoxe, chez Descartes, à vouloir obtenir par la lumière de la raison naturelle une certitude qui ne peut être donnée que par la lumière divine. Husserl, qui n'ignore pas le caractère axiomatique de la science, entend cependant se laisser guider, dans sa méditation, « par l'idée d'une science authentique possédant des fondements absolument certains » (*Méditations cartésiennes*, § 3), ce qui est se laisser guider par une idée dont la vraie place n'est que dans la théologie.

Il n'y a pas de mot, en grec classique, qui dise exactement ce que l'on entend ici par « certitude ». Le mot *πληροφορία*, « pleine assurance, certitude », appartient au Nouveau Testament. La notion de certitude absolue n'est pas grecque. Les Grecs philosophent, en général, dans l'incertitude,

22. *La pensée et le mouvant*, in Œuvres, p. 1307.

23. « Tout ce qui peut être en général objet de pensée scientifique tombe sous le coup de la méthode axiomatique » (David Hilbert, cité par Jean Cavaillès, *Méthode axiomatique et formalisme*, t. II, Paris, Hermann, 1935, p. 78).

comme Montaigne. Ce n'est pas, il est vrai, le cas d'Épicure. Il expose ce qu'il nomme « la vraie philosophie ». Le critère de la vérité est l'évidence (ἐνάργεια). Mais l'évidence n'est pas la certitude, laquelle est un « état d'esprit » du sujet. Or, il n'y a pas de « sujet » chez Épicure. L'« âme » est *dans* le monde, et n'est pas un sujet. Pour les Stoïciens, en général, le critère de la vérité est ce qu'ils nomment la « représentation compréhensive », c'est-à-dire la représentation qui s'avère elle-même comme venant d'un objet existant. Une telle représentation est, certes, une apparence présente dans l'âme (et dont un caractère immanent assure de la fidélité à l'objet), mais l'« âme », ici encore, n'est nullement un sujet. Si, selon la comparaison de Chrysippe, elle peut recevoir la marque de l'objet extérieur comme de la cire l'empreinte d'un cachet, c'est qu'elle est *dans* le monde. La notion de « certitude » et son lien au « sujet » apparaissent chez les Sceptiques, mais négativement, comme ce que l'homme n'aura jamais : car il n'y a pas de critère de la « vérité », si l'on entend par là quelque chose d'absolu, et non une très haute probabilité. La notion de « probabilité » est une notion grecque : πιθανός est ce qui est vraisemblable, probable – ainsi dans la philosophie de Carnéade.

Philosopher dans l'incertitude n'empêche pas de rechercher toujours ce qui semble vrai, mais on ne fait que passer d'une semblance une autre. Les philosophes ont-ils fait autre chose ? Il doit suffire au philosophe : d'arriver, au-delà du flottement des opinions, à des « convictions vécues », comme résultats de l'injonction qu'il s'est adressée de se dire à lui-même le vrai « en son âme et conscience ». De telles convictions fermes, on les voit chez tous les grands philosophes, mais ils nous les donnent comme devant être les nôtres – comme s'ils pouvaient philosopher à notre place. Or, nul ne peut philosopher pour un autre. Je ne renie pas ce que j'ai écrit jadis : « La philosophie ne se présente jamais à moi de façon authentique que sous la forme de ma philosophie ; la philosophie est *ma* philosophie »²⁴.

Est-ce à dire que les vues philosophiques ne soient que des vues arbitraires, de simples expressions de la personnalité du philosophe, sans rapport essentiel avec ce qu'il y a à voir, c'est-à-dire la totalité du réel, qui est pour moi la Nature ? Nullement. Pour m'expliquer, je vais prendre une comparaison. Il sera à jamais impossible de se représenter ce qu'était le Parthénon au V^e siècle avant J.-C., au temps de Socrate et de Platon, impossible même de se le représenter fidèlement tel qu'il était avant qu'en 1687 un obus vénitien ait fait sauter le monument, dont les Turcs avaient fait une poudrière. Cependant, étant allé à Athènes, j'éprouvai le besoin de voir le Parthénon de divers points de vue, tantôt du Lycabette, tantôt de l'Olympeion, de la Pnyx, de la colline des Muses ou de bien d'autres façons, et il m'a semblé que chacune de ces vues successives apportait quelque chose ; et même à le voir en restant immobile à la terrasse de mon hôtel, les vues que j'en avais ne se répétaient pas, car il différait sans cesse de lui-même avec les variations de la lumière. Et je faisais un progrès, chaque fois, dans l'apprentissage de ce mystère de beauté et du lien qu'il avait, à la source, avec le sacré. Le Parthénon représente ici la Nature, dont nul jamais, à la prendre dans son ensemble, n'aura la connaissance, mais qui, au philosophe et au poète, se révèle sous des aspects, chez les plus grands d'entre eux, essentiels et complémentaires. Ainsi Empédocle ne rejette ni ne réfute Héraclite, mais simplement fait voir, dans la Nature, un nouvel aspect. Ou du moins, disons qu'il met davantage l'accent sur l'idée de « cycle ». Pythagore, lui, fait voir, dans la Nature, surtout le nombre et le rythme, l'harmonie.

8. Dans la ligne des distinctions précédentes vient celle entre philosopher à partir du Cogito et philosopher à partir du *Dasein*. Descartes n'a pas affaire immédiatement à la réalité qu'il dit « extérieure », mais seulement aux idées qu'il en a, à partir desquelles il doit démontrer laborieusement l'existence des choses matérielles. La voie est ainsi ouverte à l'idéalisme, lequel, de par le lien nécessaire que toutes les idées ont les unes avec les autres, se constitue en système. Celui-ci se ferme définitivement sur lui-même avec l'idéalisme absolu de Hegel. Husserl conçoit la conscience comme intentionnelle, mais cette intentionalité n'est pas encore l'Ouverture. La phénoménologie, avec les notions de « réduction phénoménologique », d'« ego transcendantal », les problèmes de « constitution », etc., reste une philosophie de la conscience ; les

24. *Orientation philosophique*, rééd. PUF, 1990, p. 115-116.

phénoménologiques husserliens débattent de beaucoup de problèmes qu'ils ont créés de toutes pièces et qui n'ont de sens que pour eux. Ce que Heidegger substitue au *Cogito* et à la conscience, intentionnelle ou non, c'est le *Dasein*, mot intraduisible en français et qui signifie ceci : qu'il appartient à l'être essentiel de l'homme d'être, comme tel, ouvert à un monde, ce qui abolit le faux problème de l'existence du monde « extérieur », mais aussi la notion d'« âme », par exemple. L'ouverture au monde précède même la première réflexion du moi sur lui-même. Une telle « Ouverture » (*Erschlossenheit*, *Offenheit*) signifie, dans la liberté à l'égard de l'ego, le retour à la toute première naïveté grecque, la plus initiale capacité d'accueil de ce qui s'offre à nous, qui engendra la poésie pensante d'Homère et la première philosophie – et, sans doute, pas seulement en Occident. Une telle Ouverture est niée par le pragmatisme, pour lequel nous n'avons pas affaire aux choses elles-mêmes, mais à ce qu'elles signifient pour nous en fonction de nos intérêts pratiques. Dans l'esprit du pragmatisme, Bergson nous dit qu'un *fait* « n'est pas la réalité telle qu'elle apparaîtrait à une intuition immédiate, mais une adaptation du réel aux intérêts de la pratique et aux exigences de la vie sociale » (*Matière et mémoire*, chap. IV, in *Œuvres*, p. 319). Pas plus que chez Descartes, il n'y a de « vision directe » des choses extérieures : il n'y a de vision directe que celle « de l'esprit par l'esprit » (*La pensée et le mouvant*, in *Œuvres*, p. 1285). Heidegger sait très bien que le monde comme tel n'importe pas à l'homme de la quotidienneté : pour le paysan, le monde (*Welt*) n'est que sa *Umwelt*, son « monde environnant ». Mais cela a lieu sur le fond de l'Ouverture originelle, où l'étant se montre à découvert. Le paysan peut porter des jugements : « Le blé est mûr » – « l'énoncé est vrai, cela signifie : il découvre l'étant en lui-même » (*Sein und Zeit*, p. 218). « L'Ouverture (*Erschlossenheit*) est le mode fondamental du *Dasein*, conformément auquel il est son Là [...]. C'est avec et par elle qu'il y a de l'être découvert, et par conséquent c'est seulement avec l'Ouverture du *Dasein* que le phénomène le plus originelle de la vérité est atteint [...]. Pour autant que le *Dasein* est essentiellement son Ouverture, qu'en tant qu'ouvert il ouvre et découvre, il est essentiellement « vrai ». Le *Dasein* est « dans la vérité » (in *der Wahrheit*) » (p. 220-221, trad. Martineau). Ainsi est mis fin à toute philosophie de la représentation. Que cela nous ramène à la philosophie grecque et spécialement aux Antésocratiques, c'est ce que souligne Heidegger lui-même, qui, dans le § 44 de *Sein und Zeit*, « *Dasein*, Ouverture et Vérité », cite Héraclite et plusieurs fois Parménide. Est-ce un hasard, dit-il (p. 219) si, dans le fragment d'Héraclite qui traite expressément du λόγος (fr. I DK), « perce le phénomène de la vérité au sens d'être-découvert (*Entdecktheit*), hors-retrait (*Unverborgenheit*) » – ἀ-λήθεια. Maintenant, ce qui se montre aux Grecs anciens dans cette capacité du plus simple accueil est ce qu'ils nomment φύσις. Certes, Héraclite nomme le monde (κόσμος), mais le monde n'est que la structure, ce n'est pas le fond ; et ce n'est que le constitué se constituant sans cesse, mais par quelle force ? et par quelle source ? Anaximandre l'a nommée : ἄπειρον, l'infini.

Les divers choix que j'ai indiqués jusqu'ici m'inclinent, on le voit, à revenir à la première pensée grecque. Les deux oppositions dont il me reste à parler me conduisent également aux philosophes d'avant Socrate.

9. D'abord se séparent les philosophes pour qui la philosophie n'est rien d'autre que recherche de la vérité, de ceux pour qui elle n'est pas seulement recherche de la vérité, mais aussi du bonheur. Je rappelle le début de la *Lettre à Ménécée* d'Épicure : « Que nul, étant jeune, ne tarde à philosopher, ni, vieux, ne se lasse de la philosophie. Car il n'est, pour personne, ni trop tôt ni trop tard, pour assurer la santé de l'âme. Celui qui dit que le temps de philosopher n'est pas encore venu ou qu'il est passé, est semblable à celui qui dit que le temps du bonheur n'est pas encore venu ou qu'il n'est plus ». La *Lettre* analyse les conditions du bonheur. Quant à la condition fondamentale sans laquelle ces conditions ne peuvent être remplies, c'est l'étude de la nature (*φυσιολογία*) et la connaissance de la vérité. Que la philosophie ait un lien avec la recherche du bonheur, celui-ci étant lié d'ailleurs avec la vertu (pour Épicure, la prudence, *φρόνησις*), c'est ce qui a eu lieu dès lors qu'avec Socrate vint au premier plan le problème de l'homme.

Les Antésocratiques n'avaient souci que de la vérité. Le terme *εὐδαιμονία* n'apparaît guère qu'avec les Sophistes. « Le bonheur pour Héraclite ? ai-je écrit. Ce n'est pas son problème. Il ne

s'intéresse pas au bonheur. Le concept de « bonheur » n'est pas héraclitéen »²⁵. Ce n'est pas non plus le problème de Heidegger, ni le mien. La philosophie suppose une volonté de vérité, sans souci de savoir si la vérité réjouira ou fera souffrir. Et précisément, l'on veut la vérité, lors même qu'elle apportera la souffrance. Ce qui, pour beaucoup de gens, rend possible le bonheur n'est pas la vérité mais l'illusion. Je tiens les promesses de la religion pour illusoire ; cependant, je me garde d'inquiéter les croyants que je connais, sachant qu'ils ont besoin de croire que la réalité est conforme à leurs désirs. Ils auront passé leur vie dans l'illusion, mais auront eu, dans leur foi, un soutien de leur tranquillité et de leur bonheur. Le philosophe authentique cherche la vérité pour la vérité, donc au prix même de la souffrance. En cela, la philosophie suppose une sagesse, que je dirai tragique. Du reste, si le petit bonheur paisible peut être aménagé par une vie prudente, il n'en va pas de même du grand bonheur, qui seul mérite ce nom. Le grand bonheur ne peut être prémédité ; il survient. Toutes les fois que je l'ai connu, je ne m'y attendais aucunement. Quant au bonheur lié à l'acte même de philosopher, il n'est pas niable ; mais il accompagne la recherche sans être son objet.

10. Enfin, aux philosophes pour qui la philosophie conduit à l'action s'opposent ceux pour qui la philosophie implique la sagesse du non-agir. On connaît la XI^e des *Thèses sur Feuerbach*, de Marx : « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le *transformer* ». Le constat n'est pas tout à fait exact. Platon semble bien avoir plus ou moins compté sur Denys, tyran de Syracuse, pour réaliser la cité idéale telle qu'il l'avait conçue. Et Fichte, dans ses *Discours à la Nation allemande*, n'a-t-il pas exalté la nation armée, la levée en masse contre l'occupant, mettant le peuple allemand devant sa « mission libératrice » ? Après Marx et sous son influence, des philosophes s'engagèrent dans l'action politique, voire révolutionnaire ; en dehors de son influence, les plus notables engagements furent ceux de Heidegger, qu'il jugea avoir été une erreur, et celui, plus judicieux, de Giovanni Gentile, mais qui lui coûta la vie. Il faut mettre à part l'engagement de philosophes, tels Cavaillès et Lautman, dans la Résistance, comme ne pouvant être contesté. En dépit de ces exemples, et aussi du rôle politique mineur que purent jouer un Montaigne, un Leibniz, un Maine de Biran, ce qui est remarquable, d'une manière générale, c'est la quasi non-intervention des philosophes dans les affaires de leur pays. Ils recherchent la vérité, universelle sinon éternelle, au sujet du Tout de la réalité, de quelque façon qu'il faille entendre le mot « Tout » et le mot « réalité » – et c'est d'ailleurs là le premier de leurs problèmes. Ils n'ont guère à arrêter leur regard sur ce qui agite les humains, leurs contemporains. Si l'on étudie Leibniz, qui songe aux guerres de Louis XIV ? C'est que lui-même n'avait pas, et n'a pas songé, à s'en mêler. Il est vrai que, devant les horreurs de ce monde, les calamités, les injustices, le chaos moral universel qui caractérise notre époque²⁶, le philosophe qui a du cœur est constamment tenté par l'action. Tentation dure à réprimer. Il le faut pourtant, même si la pensée du philosophe peut avoir un effet, une action, ce n'est pas à cela qu'il doit songer avant tout. Car le philosophe ne pense pas pour agir ; il ne pense que pour penser.

Certains des philosophes d'avant Socrate passent pour avoir donné des lois aux cités. On a pu leur demander conseil, mais je ne crois pas qu'ils aient mis la main à la pâte. Ils ont exprimé ce qu'Hérodote (I, 170) nomme des « avis », γνώμαι – mot qui désigne également les sentences, les maximes éthiques des Sages. Ainsi Thalès conseilla, dit-on, aux Ioniens de former un seul État fédératif. Héraclite aurait engagé le tyran Mélancomas (vers 508 av. J.-C.) à renoncer au pouvoir (22 A 3 DK) ; il n'eût pas manqué de conseiller aux Éphésiens d'obéir à Hermodore comme à un roi s'ils lui eussent demandé conseil, mais ils « ont banni Hermodore, l'homme d'entre eux le plus capable » (fr. 37 Conche = 121 DK). C'est à Zénon et Parménide que la ville d'Élée (Hyélè au V^e siècle) dut, ayant suivi leurs conseils, d'être « jadis, dotée de bonnes lois », dit Strabon (*Géogr.*, VI, 1, 252). Si les Pythagoriciens en vinrent à s'occuper de politique jusqu'à être, semble-t-il, les maîtres du pouvoir à Crotone, ce ne fut là qu'une réaction de défense entraînée par ce fait que l'Ordre pythagoricien, de par son caractère de « secte », dirions-nous aujourd'hui, se heurtait à l'hostilité d'une majorité de gens attachés à la religion civique et qui ne pouvaient admettre

25. Mon édition des *Fragments*, PUF, 4^e éd., 1998, p. 346.

26. J'entends : non au niveau des principes, mais de leur mise en pratique et des faits.

l'existence d'une communauté religieuse indépendante à l'intérieur de la *polis*. Empédocle passe pour avoir contribué à établir la démocratie à Agrigente. Pourtant, voici comment il s'exprime : « Amis qui habitez au haut de la vaste cité en surplomb de l'Acragas aux reflets d'or, cœurs soucieux des œuvres de bien, salut à vous ! Moi qui ne suis plus pour vous un homme mais un dieu, me voici ! Je marche parmi vous, orné comme il convient, la tête ceinte de bandelettes et de couronnes fleuries. Lorsque j'arrive dans vos villes prospères, les hommes et les femmes me vénèrent et m'accompagnent en foule, me demandant la voie du salut ; les uns réclament des oracles, les autres demandent à entendre, pour toutes sortes de maux, la parole qui guérit » (B 112 DK). On voit mal ce surhomme, ce prophète, ce thaumaturge soucieux d'engagement politique – même s'il a pu avoir un rôle occasionnel. Au reste, Aristote nous dit qu'il était « indépendant (ἐλεύτερος) et étranger à toute espèce de charge publique » (fr. 66 Rose). Quant à Anaxagore, Aristote voit en lui le type de l'homme voué exclusivement à l'étude (59 A 30 DK) ; et Diogène Laërce nous dit qu'il « s'adonna à la spéculation sur la nature sans se soucier des affaires publiques » (VIII, 7). Quant à Démocrite : « Je vins à Athènes, dit-il, et y demeurai incognito » (B 116 DK) ; il tire gloire, observe Cicéron, de s'être soustrait à la gloire (*Tusc.*, V, 36, 104).

* * *

Résumons-nous. La philosophie est recherche de la vérité, non du bonheur. Elle vise à nous proposer une vue, une θεωρία du Tout de la réalité – ces deux mots, « Tout » et « réalité », faisant d'ailleurs problème. La vérité n'est pas « révélée » – n'est pas donnée. Elle est à l'horizon d'un chemin où l'homme n'a d'autre guide que sa « raison naturelle ». Ce chemin est infini : la philosophie n'est pas susceptible d'achèvement. Le philosophe peut en venir à des « convictions vécues »²⁷ mais qui ne sont pas susceptibles de preuves irréfragables, objets d'une certitude absolue. La philosophie n'est donc pas possible comme « science rigoureuse » ; elle a quelque affinité avec la poésie, pour autant que celle-ci a affaire, elle aussi, au Tout de la réalité, qui, dans l'optique de l'immanence, est la Nature. Il convient de philosopher non en s'enfermant dans ses propres pensées, comme les philosophes idéalistes à la suite de Descartes, mais dans une attitude d'ouverture à ce qui se montre : le monde sur fond de Nature – donc en étant fidèle à son être essentiel, comme *Dasein*. Le but est seulement de penser, et de toujours mieux penser, non d'agir.

Or, comme, à la différence du Dieu du monothéisme, lequel est lié à des cultures particulières, la Nature est ce qui s'offre à tous les hommes, quelles que soient les cultures, il est probable que les philosophies de la Nature, telles que celles des philosophes d'avant Socrate, doivent se rencontrer et avoir des points d'accord avec les philosophies ou les visions du monde que cette même Nature a suscitées ailleurs.

À titre d'exemple, tournons-nous aujourd'hui vers le Tao-tö king de Lao-tseu. Ce que l'on y trouve, c'est la pensée d'Héraclite. Voici quelques citations qui le montrent avec évidence :

« La Voie (Tao) vraiment Voie est autre qu'une voie constante » (I, 1)

Le savant hollandais J. J. L. Duyvendak – sans doute le meilleur connaisseur de Lao-tseu en Occident – commente : « La caractéristique d'une voie ordinaire, c'est qu'elle est immuable, constante, permanente. Toutefois, la Voie dont il s'agit ici se caractérise par l'idée contraire : cette voie est la mutabilité perpétuelle elle-même. L'être et le non-être, la vie et la mort alternent constamment. Il n'y a rien qui soit fixe ou immuable »²⁸ « On ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve », dit Héraclite (fr. 134 C = 91 DR). Le *Tao* est le Fleuve d'Héraclite.

Le chapitre II du Tao-tö king porte sur l'implication mutuelle des contraires :

« Tous dans le monde reconnaissent le beau comme beau, ainsi est admis le laid. Tous reconnaissent le bien comme bien ; ainsi est admis le non-bien.

27. Cf. *Le sens de la philosophie*, Encre marine, 1999, p. 24.

28. *Tao-tö king. Le livre de la Voie et de la Vertu*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient – Jean Maisonneuve, 1987, p. 3.

En effet l'être et le non-être s'enfantent l'un l'autre ; le difficile et le facile se complètent l'un l'autre ; le long et le bref sont formés l'un de l'autre ; le haut et le bas se renversent l'un l'autre ; les sons et la voix s'harmonisent l'un l'autre ; l'avant et l'après se suivent l'un l'autre ».

Nombreux sont les fragments d'Héraclite qui disent la même chose. Tel celui-ci : « On n'aurait pas su le nom de Justice si ces choses-là [les injustices] n'étaient pas » (fr. 112 C – 23 DK), texte que je commente ainsi dans mon édition des *Fragments* : « Si, sans l'injustice, la Justice même n'eût pas été nommée, l'injustice se trouve par là même avoir sa raison d'être, être justifiée » (p. 393), ce qui donne, dans les termes du *Tao-tö king* : « Tous dans le monde reconnaissent la justice comme justice ; ainsi est admise l'injustice » – ce qui, bien sûr, ne la rend pas moins injuste.

Lao-tseu et Héraclite s'accordent sur l'unité et l'indissociabilité des contraires. « Dieu est jour nuit, hiver été, guerre paix, satiété faim », dit Héraclite (fr. 109 C = 67 DK) – « Dieu » (ὁ θεός), c'est-à-dire non pas un être personnel, mais le Tao ou le Fleuve, ou l'unité mouvante et unissante du monde.

« *Le haut et le bas se renversent l'un l'autre* », lit-on chez Lao-tseu. Voici cette image du renversement chez Héraclite : « Sont le même le vivant et le mort, et l'éveillé et l'endormi, le jeune et le vieux, car ces états-ci, s'étant renversés, sont ceux-là, ceux-là, s'étant renversés à rebours, sont ceux-ci » (fr. 107 C = 88 DK).

L'image de l'arc tendu se trouve chez les deux penseurs. Lao-tseu : « *La Voie du Ciel, comme elle ressemble à l'action de tendre un arc ! Ce qui est haut est poussé en bas, ce qui est bas est tiré en haut ; le surplus est enlevé, ce qui manque est suppléé* » (IXXVII, I). Héraclite : « Ils ne comprennent pas comment ce qui s'oppose à soi-même s'accorde avec soi : ajustement par actions de sens contraire, comme de l'arc et de la lyre » (fr. 125 C = 51 DK).

L'on pourrait citer bien d'autres passages de l'auteur taoïste où s'expriment des intuitions qui rejoignent les pensées de l'auteur grec ; chez l'un comme chez l'autre, on a d'ailleurs la même sobriété et, parfois, la même obscurité.

Je ne veux pas, pour le moment, m'engager dans une étude approfondie. Je laisse de côté le *Tao* comme alternance de *Yin* et *Yang* et la question des cycles, qui d'ailleurs m'amènerait peut-être du côté d'Empédocle plus encore que d'Héraclite. Je me bornerai à noter encore les trois idées suivantes :

a). D'abord Lao-tseu et Héraclite nous disent : gardons-nous de l'excès. « Il faut éteindre la démesure plus encore que l'incendie », dit Héraclite (fr. 48 C = 43 DK). Si le monde, qui a toujours été, est et sera toujours, c'est parce que le feu, qui en constitue l'essence, respecte la mesure, s'allumant et s'éteignant *metra* (fr. 30 DK). Il n'y a pas de démesure dans la Nature. Un incendie s'éteindra. Mais la démesure, le toujours-plus humains, vont à l'infini si la sagesse n'y met un terme.

De son côté, le sage taoïste montre que dépasser la mesure est « contre-productif » – dirions-nous :

« Sur la pointe des pieds, on ne tient pas debout.
Avec les jambes écartées, on ne marche pas.
En s'exhibant, on ne brille pas.
En s'affirmant, on ne se manifeste pas.
En se vantant, on ne réussit pas.
En se targuant on ne devient pas le chef. »

(XXIV, 1-6)

Respecter la mesure est particulièrement conseillé à ceux qui nous gouvernent : je vais y revenir.

b). Les deux penseurs ont en commun l'idée hiérarchique.

On connaît ce mot d'Héraclite : « Un : pour moi dix mille, s'il est le meilleur » (fr. 38 C = 49 DK). Quant au fragment suivant : « Les chiens aboient seulement contre celui qu'ils ne connaissent pas » (fr. 8 C = 97 DK), il fait allusion à l'incompréhension et à l'agressivité de la foule à l'égard du philosophe – de celui qu'elle ressent comme un reproche vivant, au point de vouloir parfois le rejeter, l'« ostraciser », tel Hermodore, banni d'Éphèse (fr. 37 C = 121 DE).

Lao-tseu, de son côté, souligne la hiérarchie, les degrés de noblesse :

« Quand un noble supérieur entend parler de la Voie, il s'empresse de la suivre.
Quand un noble moyen entend parler de la Voie, tantôt il la conserve tantôt il la perd.
Quand un noble inférieur entend parler de la Voie, il en rit aux éclats.
Si l'on n'en riait pas, elle ne mériterait pas d'être considérée comme la voie. »

(XLI, 1-3)

Encore s'agit-il du noble. Quant à la masse, à ceux qu'Héraclite nomme « les nombreux », οἱ πολλοί, l'auteur du *Tao-tô king* ne semble pas s'y intéresser, sinon pour se placer au-dessus : « *Le Sage est placé au-dessus sans que le peuple sente son poids, il est placé en avant sans que le peuple en souffre* » (LXVI, 2). De quelle façon le Sage acquiert-il sa position de supériorité ? En imitant le Fleuve et la Mer. Car : « *Ce par quoi le Fleuve et la Mer peuvent être rois des cent vallées, c'est leur faculté d'être plus bas que celles-ci* » (LXVI, 1). Ainsi le Sage, pour être au-dessus du peuple, se met en ses paroles au-dessous de lui ; pour être en avant du peuple, se met derrière lui – au dernier rang.

Le philosophe, disais-je, n'a pas, à mes yeux, à être un homme d'action. Il ne pense que pour penser. Lao-tseu conseille expressément le Non-agir :

« Pratique le Non-agir, occupe-toi à ne rien faire, goûte le sans-goût, considère le petit comme grand, le peu comme beaucoup » (LXIII, 1).

La traduction de Léon Wiegner²⁹ est ici plus claire que celle de Duyvendak et vaut un commentaire : « Agir sans agir ; s'occuper sans s'occuper ; goûter sans goûter ; voir du même œil le grand, le petit, le beaucoup, le peu ; faire le même cas des reproches et des remerciements ».

« Le Non-agir s'obtient par la pratique de la Voie :
Celui qui poursuit l'étude augmente chaque jour.
Celui qui pratique la Voie diminue chaque jour.
En diminuant de plus en plus, on arrive au Non-agir.
En n'agissant pas, il n'y a rien qui ne se fasse. »

(XLVIII)

Ici, cependant, il ne semble pas y avoir accord parfait avec les sages grecs. Ceux-ci se sont, en général, abstenus de la politique ; mais certains n'ont pas ménagé leurs conseils, et ceux-ci étaient des conseils tournés vers l'organisation de la cité, ou même des conseils d'action, comme celui de Thalès invitant les Ioniens à s'unir, ou ceux de Bias pour la défense de Priène, sa patrie (D.L., I, 83).

Or, ce qui appartient en propre à Lao-tseu, c'est de conseiller le Non-agir au gouvernant. Voici ce que celui-ci doit se dire :

« Si je pratique le Non-agir, le peuple se transforme de lui-même.
Si j'aime la quiétude, le peuple s'amende de lui-même.
Si je m'abstiens d'activité, le peuple s'enrichit de lui-même.

(LVII)

De là la phrase fameuse :

« Gouverner un grand pays, c'est comme faire cuire de petits poissons » (LX).

Qu'est-ce que cela signifie ? « Quand on fait cuire un petit poisson, explique Duyvendak, il ne faut pas le toucher et le tourner, car on risquerait de l'écraser » ; de même, semblablement, « il ne faut pas fatiguer le peuple par des mesures administratives et des changements fréquents ».

Bref, il faut laisser les choses suivre leur cours naturel, agir le moins possible et, si l'on intervient, que ce soit avec modération :

« *Pour gouverner les hommes et servir le ciel, rien ne vaut la modération* » (LIX) – la modération qui n'est autre que la « mesure » chère à Héraclite et aux sages grecs : τὸ μέτρον ou ἡ μετριότης.

Il n'y a rien dans la politique taoïste que le Sage grec ne puisse approuver. Le Non-agir n'est pas passivité, mais retenue. C'est la manière – et la seule manière – d'agir selon le Tao. Lao-tseu le dit : « *La Voie (Tao) du Sage est d'agir sans rien attendre [pour soi]* » (LXXVII, 6).

Or, voici ce qu'écrit Roberto Calasso : le peuple grec, « obsédé par l'“outrecuidance” (*hybris*), est celui qui considéra avec la plus grande incrédulité toute prétention du sujet à *faire* quelque

29. *Les Pères du système taoïste*, Éd. Sulliver et Les Belles Lettres, 1950.

chose »³⁰. Tel est le Non-agir, à cause de quoi les Grecs ont si constamment et si profondément *agi*.

On devine ma conclusion. Ces quelques rapprochements, qui suffisent à montrer des convergences, font signe vers une sorte d'œcuménisme philosophique. « Œcuménisme » : le mot vient du grec *οἰκουμένη* (s. e. *γη*), « [la terre] habitée ». Est « œcuménique » ce qui concerne tous les hommes, qui est universel. L'œcuménisme religieux est, semble-t-il, impossible. Le *Catéchisme de l'Église catholique* dit qu'il faut « avoir conscience que ce projet sacré, la réconciliation de tous les chrétiens dans l'unité d'une seule et unique Église du Christ, dépasse les forces et les capacités humaines » (Mame/Plon, 1992, § 822). Mais au contraire de l'œcuménisme religieux, l'œcuménisme philosophique paraît possible. Car, si le Dieu du monothéisme est un objet culturel et est donc relatif à une culture particulière – judéo-islamo-chrétienne –, la Nature est ce qui s'offre en toute évidence à tous les hommes. Une philosophie de la Nature comme le Site ou l'Englobant universels, doit pouvoir réaliser l'accord des esprits.

M. CONCHE
Hon. Université de Paris I

30. *Les noces de Cadmos et Harmonie*, Gallimard, 1991, p. 123.