

MÉTAPHYSIQUE

PROLOGUE

Par « métaphysique », j'entends un discours « par raison naturelle » (Descartes) au sujet du Tout de la réalité. Je ne m'arrête pas à la définition traditionnelle de la métaphysique comme « science de l'être » : d'abord la métaphysique n'est pas une science, car une science réalise l'accord des esprits, alors que la métaphysique, dès lors qu'elle se pluralise en métaphysiques mutuellement exclusives, consacre le désaccord des esprits ; ensuite, au mot « être », je préfère, avec Martial Gueroult, le mot « réalité »¹. Lachelier écrit : je voudrais que la métaphysique « redevînt la science de l'être dans le double sens d'existence en général et de totalité des existences »². Je puis accepter cette définition, en la modifiant de la façon suivante : la métaphysique est « un discours de raison au sujet de la réalité, dans le double sens de réalité comme telle et de totalité des réalités ». Si l'on veut une définition avec le mot « être », je dirai que la métaphysique est un discours (*logos*) au sujet de ce qui est vraiment (*ontôs on*) et de ce que signifie « être » (*einai*) pour « ce qui est » (*on*).

On a douté, et l'on doute encore parfois, du bien-fondé de la métaphysique. *Faut-il déconstruire la métaphysique ?* est le titre d'un ouvrage de Pierre Aubenque (PUF, 2009). Mais la métaphysique est-elle une construction ? Selon Auguste Comte, « toute l'influence de l'esprit métaphysique se borne réellement à dissoudre l'esprit théologique sans le remplacer aucunement, vu son impuissance à rien construire »³. Cependant Martial Gueroult écrit : « Toute philosophie, quelle que soit sa nuance, se pose comme une construction autonome de la pensée abstraite »⁴. Bergson n'aurait peut-être pas accepté de dire cela de sa philosophie, mais Gueroult entend simplement qu'elle est composée d'éléments dont il fait un ensemble.

Si « déconstruire » signifie résoudre une construction en ses éléments, c'est ce que fait l'historien en analysant les systèmes (c'est, par exemple, ce que Gueroult a fait admirablement). C'est aussi ce que fait le métaphysicien qui lacère une métaphysique qui n'est pas la sienne (ou plusieurs), y prenant ce qui lui convient et qu'il intègre dans un autre ensemble. Mais c'est ce que ne peut faire un métaphysicien sur sa propre métaphysique : il la croit vraie et pense que tous les éléments de l'ensemble sont à leur place. À la question posée par Pierre Aubenque, le métaphysicien répond : « Oui et non » – oui pour toute métaphysique autre que la sienne, non pour la sienne.

« Déconstruire la métaphysique » : Aubenque voit là « un *topos* historiquement daté » – « un des lieux communs de la philosophie de la seconde moitié du XX^e siècle » (p. 3). Si l'on entend l'expression de la manière précise que j'ai dite, la métaphysique n'en est pas affectée. Mais dans l'esprit des « déconstructeurs », il s'agit d'autre chose. Derrida accentue, dans un sens anarchique, le caractère négatif et déconstructeur de l'esprit métaphysique selon Auguste Comte, et le retourne contre la métaphysique elle-même. Comte voit dans l'esprit métaphysique un « entremetteur »⁵

1. Cf. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris, Aubier, 1979.

2. *Vocabulaire de la philosophie de Lalande*, s.v. « Métaphysique ».

3. *Système de politique positive*, Paris, 1851-1854, t. III, p. 59.

4. *Op. cit.*, p. 31.

5. *Op. cit.*, t. III, p. 154.

entre l'état théologique et l'état positif. Sa « négativité caractéristique »⁶ n'aboutit pas au néant. Au contraire, la déconstruction derridienne mène à une sorte de chaos. Pour Auguste Comte, la métaphysique a simplement fait son temps. Elle a joué son rôle. Après la métaphysique, le dépassement de la métaphysique – d'ailleurs toujours déjà dépassée par le développement continu de l'esprit positif. Pour Derrida, il ne s'agit pas de « dépassement », mais plutôt d'une dissolution générale. Il n'est pas loin du temps où, vers 1935, Gueroult écrivait :

« Si la métaphysique et l'esprit de système étaient déjà bien dépréciés à la fin du XVIII^e siècle, à une époque où Kant lui-même hésitait à prononcer "le nom si décrié de métaphysique", ils sont tombés aujourd'hui en un tel point de discrédit, que celui qui voudrait les défendre risque moins d'être accusé de présomption, que d'ignorance, de naïveté ou de sottise. »⁷

L'avenir semblait appartenir à la philosophie et à l'histoire des sciences, à la logique et à la philosophie du langage, à la phénoménologie, à la philosophie de l'histoire, etc., c'est-à-dire à des branches particulières de la philosophie. Pourtant, la métaphysique était déjà là, avec Bergson.

Les adversaires de la métaphysique – sceptiques, positivistes, matérialistes, scientistes, etc. – sont les alliés objectifs de la religion. La métaphysique donne une réponse par la voie de la raison aux questions auxquelles la religion donne une réponse par la voie de la Révélation. Si la métaphysique est délaissée, l'espace métaphysique est, par là même abandonné à la religion. Il ne s'agit pas de nier l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, mais ces notions ne sont pas du ressort de la philosophie : « Dieu et notre propre destinée possible hors de ce monde, ne sont pas objets de science [de métaphysique], mais de foi », dit le très catholique Jules Lachelier (*l.c.*). C'est en toute connaissance de cause que Kant avait libéré l'espace métaphysique pour la religion. Il avait pour cela « aboli le savoir » pour ce qui est au-delà de l'expérience : « Je dus abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance.⁸ » Naturellement, les adversaires de la métaphysique ne *veulent* pas, en laissant la raison désertier l'espace métaphysique, faire place à la croyance. Mais c'est ce qu'ils font.

Ma métaphysique est le naturalisme. À mes yeux, il n'y a rien d'autre que la Nature infinie – que, contrairement au matérialisme, je ne réduis pas à la matière. Par le fait de mettre la Nature à la place des objets de la croyance, j'obtiens qu'il n'y ait pas de place pour la croyance. Mais ce n'était pas le but recherché. Ce que je recherche est seulement la Vérité. De ma vérité découle la non-vérité des solutions religieuses. Ce n'est qu'une conséquence, acceptée sans regret, mais non souhaitée pour elle-même.

I. DEVENIR PHILOSOPHE

La plupart des activités auxquelles s'occupent les hommes sont contingentes, car ils ne les exercent pas en tant qu'hommes s'interrogeant sur leur propre condition et ce que c'est qu'être homme, mais en tant qu'ayant tel ou tel métier, jouant tel ou tel rôle dans la société, ce par quoi ils font que cette société précisément existe, de sorte que, si devenir philosophe c'est revenir à soi, ce sera, d'une certaine façon, s'abstraire de la société, faire le choix de la solitude. Car, s'il y a des professeurs de philosophie qui préparent à des examens, le philosophe comme tel ne sert pratiquement à rien de précis, n'a aucun rôle défini. C'est que la philosophie ne répond à aucune nécessité sociale. Le problème de l'homme, c'est-à-dire du sens de l'homme au sein de la Totalité des choses, n'a rien à voir avec le sens d'une décision politique, d'une politique, ou avec le sens de l'histoire. Car, dans toute société, il se pose également.

Cependant, ce n'est pas dans toute société que la philosophie peut lui donner une réponse. La philosophie ne peut exister que là où la religion n'exerce pas un droit de préemption sur la pensée. Un tel état de choses est survenu en Grèce et sans doute en Grèce seulement. Car, en Grèce, le prêtre n'enseignait pas les « vérités de la foi », qui, inculquées à l'enfant dès le jeune âge, excluent cette recherche de la vérité par soi-même qu'est la philosophie. Les prêtres laissaient l'esprit de

6. *Op. cit.*, t. II, p. 130.

7. *Op. cit.*, p. 13.

8. *Critique de la raison pure*. Préface de la deuxième édition.

l'enfant libre pour la pensée. Dès lors, devenir philosophe, c'est, d'une certaine façon, devenir grec. Ce retour à la manière grecque d'aborder la vie sans vérité pré-donnée – ni un « sens de la vie » déjà arrêté – les philosophes majeurs de l'époque moderne ne l'ont pas effectué, si bien que l'on n'a, avec les Descartes, les Kant, les Hegel et leurs disciples ou parents, que des philosophies théologisées. Ils ont opéré la conciliation de la philosophie et de la religion, mais une telle conciliation a lieu toujours aux dépens de la philosophie et de la vérité.

Mais si le retour à la libre ouverture grecque de l'esprit dispose à la philosophie, encore faut-il, pour philosopher véritablement, que l'esprit, disais-je, se garde de s'engager, ou de trop s'engager, dans des activités inessentiels, si nécessaires soient-elles. Précisément : dès lors qu'elles sont nécessaires, comment ne pas s'y engager ? Si le philosophe n'a pas de fortune, va-t-il mendier ? Cioran le pouvait ; moi, non. J'ai dû travailler et je me suis oublié dans le travail et dans l'amour de ce travail. Par l'effet du côté animal de sa nature, le philosophe est aliéné au besoin, inévitablement. L'aliénation au désir est évitable. S'il est naturel de désirer l'amour, ce n'est pas nécessaire, dit Épicure. Toute autre aliénation est, du reste, évitable, telle l'aliénation au talent : si j'eusse eu un talent d'artiste, eussé-je résisté à la tentation de me faire un nom dans le domaine de l'art ? Telle l'aliénation aux gratifications : honneurs, argent, gloire. Ou l'aliénation aux opinions : quand, pour soutenir telle ou telle opinion que le vent des humeurs collectives nous apporte et nous fait, un moment, partager, on dépense temps et énergie. Ou l'aliénation au bonheur, quand on se laisse aller à l'agrément quotidien de la vie, s'abstenant de la réflexion, qui suppose l'effort et peut apporter le trouble, la douleur, voire le désespoir. Ou l'aliénation aux divertissements : que de gens, devant les images, les jeux ou les « séries » de la télévision, ou encore dans les plaisirs des voyages touristiques, laissent leur esprit s'abîmer dans l'indigence. Du reste, tout ce que je viens de dire, Pascal l'englobe sous le mot de « divertissement ».

Le « divertissement » est exactement ce que le philosophe refuse. Il ne peut éviter complètement de donner de soi aux activités qui le tirent hors de lui-même, mais il n'a de cesse de revenir à soi. Certes, la solitude du philosophe est une solitude peuplée. Il dialogue avec lui-même, mais aussi avec les philosophes du passé et du présent. Or, étudiant les auteurs, intervient ici un nouveau risque : celui de s'aliéner (en tant que philosophe) dans la science historique et l'érudition. De là des philosophes qui ont perdu de vue ce qu'ils voulaient être, s'étant mués en historiens (dont, certes, je ne veux pas déprécier le travail !). On me dira que j'ai écrit des ouvrages d'histoire de la philosophie. Soit ! Mais si je me suis intéressé à certains philosophes au point d'écrire sur eux, ce sont ceux chez qui je voyais une saisie ou une approche de la vérité, ou un mouvement vers elle. Travaillant sur et avec Pyrrhon, Montaigne, Épicure, Héraclite, Parménide, Anaximandre, j'ai eu le sentiment de travailler dans le Vrai ; travaillant sur les philosophes-théologiens de l'époque moderne, j'aurais eu le sentiment de travailler dans le Faux. Il est tentant de se borner à expliquer ce qu'un philosophe a dit ou voulu dire, sans se demander si cela est vrai ou faux. C'est pourtant la question qu'il faut se poser. À moins de s'en tenir à être un historien, on ne peut donc étudier un auteur sans philosopher soi-même. Jean Wahl savait cela et était exemplaire.

Ainsi, le philosophe doit, autant que possible, se séparer de toute activité qui risque de le distraire de son activité philosophique, et, en même temps, il doit isoler la philosophie de ce qui n'est pas elle : les mythes, la théologie. C'est ce que les Cartésiens, les Kantiens n'ont pas fait, et, aliénés à la religion, ne pouvaient faire. En quoi, ils diffèrent de Montaigne et de Spinoza. Dieu est tellement présent chez Descartes ou Kant que je n'eusse pas eu la conscience tranquille (je parle de ma conscience de philosophe) si j'eusse travaillé sur ces auteurs. À dire vrai, mon premier écrit fut un mémoire sur Descartes – ouvrage heureusement perdu. Dans ma jeunesse je n'avais pas les raisons que j'eus plus tard de rejeter Descartes (en gros, pas forcément en détail !). Je n'avais pas mesuré l'inconséquence qu'il y a à se fier à une vérité révélée lorsqu'on cherche la vérité. Montaigne philosophe sans permettre à la foi religieuse d'infléchir ses jugements. Il semble souvent ne plus savoir qu'il est catholique. On a douté qu'il le soit. Descartes, au contraire, définit comme les objets de la métaphysique les objets mêmes de la théologie (Dieu et l'âme). De mon côté, je dirai que Dieu

n'est pas un « objet » que je nie, car je ne le rencontre même pas : ce n'est qu'un objet culturel, hors des voies de la raison et de l'expérience.

Que le philosophe laisse donc de côté les fables religieuses et, en général, les illusions collectives, sans même s'attarder pour les nier ; qu'il revienne à soi, c'est-à-dire non aux « données immédiates de la conscience » – car pourquoi privilégier la conscience ? –, mais à l'homme qu'il est, et cela comme si maintenant il venait au monde, sans l'aliénation éducative aux croyances des parents et des maîtres, avec seulement toute sa raison. Que signifie venir au monde ? Cela signifie deux choses : « Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends », dit Pascal (*Pensées*, fr. 348 Br.). Il y a d'abord le monde comme le corrélat de l'être-ouvert que je suis : avant que sa pensée ne s'étende à l'univers, le bûcheron dans la forêt a affaire au monde du bûcheron, comme, dans le même lieu, le promeneur au monde du promeneur, le peintre au monde du peintre, etc. Ainsi, l'on est *au* monde, comme l'on dit : « Je suis à vous ». Mais d'un autre côté, l'on est *dans* le monde, en un certain lieu de la Terre, et donc de l'espace, etc. D'une part, il y a le monde qui s'offre à nous et porte en lui la relation à l'homme comme être-ouvert (*Dasein*) ; mais d'autre part, il y a le monde indifférent à l'homme comme aux autres vivants et qui les contient en lui. Or, les philosophes se placent de l'un ou de l'autre côté. Ou le monde est ce que l'on a devant soi et à quoi il y a ouverture (*Offenheit*), et l'on a les philosophies du *cogito*, du sujet, de la subjectivité, de l'existence, de la temporalité, du *Dasein*, telles celles de Descartes, de Kant, de Sartre, de Husserl, de Heidegger. Ou le monde est la Demeure qui nous cerne et où l'on est avec d'autres, et l'on a les philosophies de l'être, du devenir, du Temps, du *cosmos*, de l'absolu et des réalités absolues, telles celles de Spinoza, de Montaigne, des Grecs en général – pas seulement des matérialistes. Philosopher à partir de l'*ego*, ou à partir du monde (*cosmos*) : faut-il choisir ?

La philosophie recherche la vérité au sujet du Tout de la réalité – lequel est infini puisqu'il n'y a rien d'autre qui pourrait le limiter. Si le philosophe, étant le croyant d'une religion, avait la vérité, il ne la rechercherait pas : il recherche ce qu'il n'a pas et qui lui manque. Par là même, il a conscience de sa limitation, de sa finité (de sa « finitude », si l'on ajoute qu'il se sait mortel), laquelle « contient en soi la négation de l'infini » (Descartes, *Réponses aux cinquièmes objections*, III, 3). La pensée de soi-même enveloppe la négation de l'infini, de sorte que « j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini » (Descartes, *Méditation troisième*, AT, IX, 36). Cet infini, Descartes le nomme « Dieu » ; Spinoza également, mais il ajoute : *sive natura*. Je fais de même. Le monde est la demeure où nous sommes. Mais où fixer les bornes de cette demeure ? Où s'arrête le monde ? La demeure qui nous cerne est elle-même cernée par une demeure plus vaste. Épicure arrête « notre » monde aux étoiles. Mais aujourd'hui, les étoiles que l'on voit semblent peu de chose dans la galaxie, et celle-ci... Le monde n'est qu'indéfini, non infini, dit Descartes. Dieu ou la Nature, est donc autre chose que le monde, comme l'infini est autre chose que le fini.

Descartes parle de la « notion » de l'infini. Mais ce dont il s'agit, ce n'est pas simplement d'une « notion ». L'homme sait – et éprouve sans cesse – qu'il n'est pas hors de la Nature, la survolant comme un ange. Il se sent dans un état de dépendance radicale à l'égard d'une puissance qui peut, à tout instant, l'anéantir. Revenons à Pascal :

« L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. » (fr. 347 Br.).

On le voit : il n'est pas question de Dieu, mais d'une puissance moins « noble » que l'homme même, parce qu'aveugle, ne sachant pas ce qu'elle fait (nous « tuant » sans raison...). Ce qui écrase l'homme : une puissance impersonnelle, à l'égard de laquelle tous les êtres finis sont, comme l'homme, dans un état de dépendance radicale, qui elle-même n'est pas un être fini, car, en ce cas, elle serait, elle aussi, dépendante, qui est donc infinie.

Les philosophies du sujet font abstraction de l'être réel de l'homme. Le philosophe doit se sentir homme et non simple « sujet », et sentir qu'il est une partie de la Nature – la partie pensante

de la Nature. C'est là, en tout cas, le commencement d'une philosophie réelle. Mais ce n'est que le commencement.

II. LE PHILOSOPHE

Je m'étais essayé au questionnement philosophique, et je n'éprouvais pas de véritable intérêt pour autre chose ; mes amourettes mêmes ne pouvaient me détourner de ma voie, qui restaient du reste tristement unilatérales. Or, lorsque le temps fut venu de me manifester par quelques travaux, persuadé qu'il devait y avoir une première vérité en philosophie et que ce devait être le *Cogito*, j'écrivis sur Descartes. J'étais confirmé dans cette façon de voir par la lecture de Husserl, dont les *Méditations cartésiennes* venaient d'être publiées par Vrin (1947). Ses affirmations sur la nécessité du « retour à l'*ego cogito*, domaine ultime et apodictiquement certain sur lequel doit être fondée toute philosophie radicale » (§ 8) m'impressionnaient. Bien sûr, comme tout jeune philosophe, je ne voulais qu'une philosophie « radicale » ; et qu'elle dût être fondée sur une « évidence apodictique et première en soi » (§ 6), qui ne pouvait être que celle du « je pense, donc je suis », paraissait aller de soi. Husserl disait aussi qu'il ne fallait pas se laisser aller à parler de ce que « nous ne “voyons” pas nous-même » (§ 10). Comme Dieu n'était pas vu, mais conclu par un raisonnement de causalité, il n'y avait pas lieu de suivre Descartes lorsqu'il parlait de Dieu.

Or, une quinzaine d'années plus tard, ayant lu Montaigne, je « réalisai » (ce que sans doute j'avais su, mais n'avais pas suffisamment médité) que la certitude du *Cogito* n'est jamais qu'une certitude *de fait*, incapable de se fonder elle-même *en droit*. Il faut pourtant que cette fondation ait lieu ; sinon, il n'y a pas de science. Et pour Montaigne, effectivement, il n'y en a pas. J'écrivais en 1964 :

« Il y a des évidences trompeuses. Comment discerner celles qui ne le sont pas ? Quelle évidence départagera les évidences ? Si ce qui semble vrai peut sembler faux – à d'autres ou à nous-même –, quand saurons-nous si nous sommes fondés à croire avoir bien vu ? Comment distinguer ce qui est vrai de ce qui n'a que l'apparence de l'être, puisque le vrai ne se reconnaît qu'à l'apparence qu'il a de l'être ? Comment juger que notre jugement est bon sinon en supposant notre jugement bon ? Comment être sûr du bien-fondé de notre certitude sinon en admettant que la certitude de la certitude est fondée ? La certitude qu'il y a des certitudes de droit n'est jamais qu'une certitude de fait ; mais, par là même, il n'y a plus que des certitudes de fait. » (*Montaigne ou la conscience heureuse*, rééd. PUF, p. 66).

Or, je m'aperçus que le problème n'avait pas échappé à Descartes, et que la vérité du *Cogito* n'avait pas pour lui de caractère scientifique aussi longtemps que la certitude de fait du « Je pense, donc je suis » n'était pas confirmée en droit, de façon que l'on soit assuré que ladite vérité reste la même lorsque le regard s'en détourne et que l'on n'en a pas l'évidence actuelle. Sans une telle confirmation, l'on n'a que la persuasion, non la science : « telle est peut-être notre nature que nous nous sommes trompés dans les choses les plus évidentes et par conséquent que nous n'avions pas une véritable *science*, mais une simple *persuasion* [...] » (À Regius, 24 mai 1640). On a la science « quand on a une fois bien compris les raisons qui persuadent clairement l'existence de Dieu, et qu'il n'est point trompeur » (*ibid.*). Il n'y a science que par la garantie divine. L'athée ne peut avoir une véritable science :

« Qu'un athée puisse connaître clairement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, je ne le nie pas ; mais je maintiens seulement qu'il ne le connaît pas par une vraie et certaine science, parce que toute connaissance qui peut être rendue douteuse ne doit pas être appelée science ; et puisqu'on suppose que celui-là est un athée, il ne peut pas être certain de n'être point déçu dans les choses qui lui semblent être très évidentes. » (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 111).

Le point de départ de la métaphysique cartésienne n'est donc pas dans le *Cogito*, ce qui en ferait une philosophie du sujet, mais dans l'être absolu de Dieu. Or, à partir de là, il m'apparut que j'avais à retenir deux choses, toutes deux résultant de la mise de côté de la notion de « Dieu », laquelle me paraissait relever de la religion, non de la philosophie.

D'abord, s'il est vrai que l'évidence n'est pas, sans plus, le critère de la vérité, s'il lui faut la garantie divine, celle-ci absente, que conclure ? Clairement, que la métaphysique ne peut être une science. L'on revient donc à Montaigne. La vérité du *Cogito* ne s'impose pas à tous les esprits. Ce

qui est vrai pour Descartes ne l'est pas pour Lequier ou pour Nietzsche. Lorsque la raison n'a pas à s'embarrasser d'une « vérité » pré-donnée, et inscrite par l'éducation religieuse dans les mentalités, elle ne saurait se limiter à un seul système d'explication des choses, puisque plusieurs peuvent être pensés de façon cohérente.

La seconde chose qui fut tour moi décisive est celle-ci. Dieu est l'être « souverainement parfait », dit Descartes, dans lequel « nous ne concevons rien qui enferme quelque défaut, ou limitation de perfection » (*op. cit.*, AT, IX, 125). Dieu est infini par la non-limitation, l'infinité de ses attributs : bonté, puissance, connaissance, etc. Si Dieu – le Dieu de la religion – est rayé, ses attributs le sont aussi. Reste alors la seule notion, ou la seule présence de l'infini. Il convient de faire une lecture spinozienne de Descartes, et d'entendre par le mot « Dieu » rien d'autre que l'« être absolument infini » (*ens absolute infinitum*).

Dès lors, le philosophe n'était plus celui qui trouve le point de départ de son cheminement dans une première vérité qui serait le *Cogito*, mais dans la pensée de la réalité infinie. Est-ce à dire que l'on ait une idée de l'infini ? Le mot « infini » s'emploie fréquemment et facilement comme adjectif. Les exemples en sont innombrables depuis Homère, qui parle d'une foule « infinie » (*apeirôn*, *Iliade*, XXXIV, 776) pour dire « immense », d'un sommeil « infini » (*Odysée*, VII, 286) pour dire « très long ». Montaigne emploie le terme « infini » généralement comme adjectif au sens de « très grand », le mot signifiant proprement « infini » (sans limitation) seulement dans le cas des attributs de Dieu (bonté infinie, etc.). Chez Descartes même, le terme est employé en général comme adjectif pour désigner les « perfections infinies » de Dieu (*Principes*, 1,19). Or, si nous écartons l'idée de Dieu pour ne garder que la seule notion de l'infini, c'est pour autant que l'infini se réciproque parfois avec Dieu et peut être entendu comme un substantif. Cela est rare chez Descartes, qui dit pourtant : « Dieu ou l'infini » (Lettre à X***, août 1641, § 7), moins rare chez Malebranche (*Entretiens métaphysiques*, II, § 3, § 4).

Or, si par l'« Infini », il faut entendre Dieu, c'est là un infini qui n'est pas donné mais conclu à partir de son idée en nous, comme requérant une cause. Mais dès lors que Dieu est d'un côté, nous de l'autre, l'Infini/Dieu est un faux infini. L'infini véritable, ne laissant rien hors de lui qui le limite, doit être tel que nous soyons en lui. Or, n'est-il pas vrai que nous nous sentions au sein de l'Infini ? Cet Infini, dès lors qu'il est omnienglobant, se réciproque avec ce qui est ; et nous nous sentons au sein, et même au milieu, de ce qui est. Car c'est tout autour de nous que se déploie l'ensemble ouvert de toutes les choses que nous disons « être ». Nous ne nous sentons pas dans un ensemble fermé, comme une enceinte. Il nous semble, au contraire, que, de tous côtés, quel que soit le lieu où l'on se trouve, il est toujours possible d'aller au-delà – et qu'Aristote ou Einstein proposent des modèles de monde ou d'univers où cela n'est pas possible, est une autre affaire. Si l'on entend par « monde », avec les Épicuriens, l'ensemble de ce à quoi l'on a un accès sensoriel, il est clair que le monde s'agrandit indéfiniment avec les avancées de la technique instrumentale. Mais qui dit indéfini ne dit pas infini. Le monde est indéfini, dit Descartes, Dieu seul est infini. Nous-même ne disons pas : Dieu est infini, mais Dieu est l'Infini, lequel nous a en lui. On ne peut confondre cet Infini avec le monde, qui n'est qu'indéfini. Spinoza le nomme Nature, et écrit : *Deus sive natura*. Si le monde va à l'infini, se déploie indéfiniment, comment serait-ce possible si l'Infini plénier n'était pas déjà là ? Car si le fini se répète à l'infini, il n'est jamais que du fini, et le fini ne s'explique pas par lui-même. L'Infini est nécessairement la Source de toutes choses.

C'est là ce qu'a vu Anaximandre à l'aurore de la philosophie grecque – et donc à l'aurore de la philosophie. Il identifiait la Nature (omnienglobante) et l'Infini. Mais il concevait la Nature – la *Phusis* – autrement que Spinoza, car il plaçait la Vie à l'origine, et la Nature lui apparaissait comme la génératrice de vie. Elle sécrétait éternellement des sortes de germes (*gonimoi*) desquels naissaient des mondes, du reste en nombre infini. Aucune nécessité – et aucun nécessitarisme – ne présidait aux créations de la Nature, qui étaient plutôt comme des sortes de poèmes inanticipables et non programmables. La Nature-Poète : cela nous met loin de Spinoza.

Mais pour Anaximandre et Spinoza, le philosophe se définit de la même façon : c'est l'homme qui voit et pense toutes choses sur le fond de l'Infini. Naturellement, j'ai ici en vue la philosophie

proprement dite ou métaphysique. Autre chose sont les philosophies particulières : « philosophie de l'histoire » (Voltaire, suivi par Herder), « philosophie de l'histoire de la philosophie » (M. Gueroult), « philosophie des sciences » (Ampère), philosophie de la religion, philosophie du droit, philosophie de l'art, etc. Entre les philosophies particulières et la métaphysique, quel est le point commun qui permet de parler de « philosophie » ? C'est que dans les deux cas, il s'agit de la recherche de la vérité. Mais dans le premier cas, il ne s'agit que de vérités particulières (de ce qui est vrai pour le philosophe de l'histoire, pour l'épistémologue, pour le juriste philosophe, pour le critique d'art ou l'artiste philosophe, etc.), dans le second cas, de la Vérité du Tout (de la façon vraie de penser la totalité de ce qu'il y a). À la différence des philosophies particulières, la métaphysique, dès lors qu'elle enveloppe la vérité au sujet de l'homme, mène nécessairement à une sagesse.

Que faut-il entendre par « sagesse » ? Distinguons d'abord la morale et l'éthique. Dans les deux cas, l'on a des devoirs, mais dans le cas des éthiques, ce sont des devoirs conditionnels, dans le cas de la morale, des devoirs inconditionnels : si un journaliste ne veut plus être lié par l'éthique du journalisme, il lui suffit de n'être pas journaliste, alors que pour n'être pas lié, par exemple, par le devoir de venir en aide au blessé sur le bord de la route, il lui faudrait cesser d'être homme. L'éthique est un choix de vie en fonction de certaines valeurs (la vérité, le bonheur, l'honneur, la gloire, le pouvoir, l'amour du prochain, etc.), alors qu'on ne choisit pas « sa » morale. La morale des droits de l'homme est la morale absolue pour notre époque. La morale est indépendante de la métaphysique comme elle l'est de la religion, car il y a *des* métaphysiques comme il y a *des* religions, et il n'y a qu'*une* morale. L'éthique est dépendante, ou non, d'une métaphysique. Lorsqu'une éthique est liée à une métaphysique, l'on a une sagesse. Par exemple, l'éthique épicurienne du bonheur est liée à la conception épicurienne de la Nature. On parlera donc d'une sagesse d'Épicure.

Or, le fait, pour le philosophe, d'envisager toutes choses sur le fond de l'Infini, a pour corrélat un certain regard sur les choses de ce monde. L'être, la réalité qu'elles ont pour l'homme du commun se dissolvent pour lui en apparences fugitives. Certes, il est aussi un homme du commun, qui attend, qui espère, qui se réjouit, qui se désole, cela par suite d'événements heureux, graves ou malheureux. Mais le philosophe en lui le munit d'une sagesse de repli, qui tempère tout ce qu'il peut ressentir, amortit les effets des coups imprévus. La pensée de l'Infini et du temps infini, telle est la pensée « de derrière la tête », comme dirait Pascal (*Pensées*, fr. 310 Br.) : « Il faut avoir, dit-il, une pensée de derrière, et juger de tout par là, en parlant cependant comme le peuple. » (fr. 336 Br.). L'on sait que, d'une certaine façon, il n'y a rien (non absolument rien, mais rien par rapport à l'Infini), mais c'est là une vérité *philosophique* qui n'a à intervenir qu'à bon escient dans la vie ordinaire. Ce sera « à bon escient » quand quelque chose nous afflige, pour alléger la peine ; à bon escient surtout quand la pensée de la mort vient à nous hanter. On s'accommode plus facilement de la mort si l'on songe au peu qu'est la vie, à l'irréelle « réalité » de la vie. Car, « autant l'idée de néant après la mort est source d'angoisse, autant l'idée du néant comme étoffe de cette vie même peut être principe de calme et de sérénité ». J'écrivais cela, il y a trente ans (*Temps et destin*, rééd. PUF, p. 163). Je puis l'écrire encore aujourd'hui.

III. ABRÉGÉ DE MÉTAPHYSIQUE

Si l'on emploie le mot de « naturalisme » pour la philosophie de Spinoza, je dirai que ma philosophie est un naturalisme, à savoir une conception de la réalité où la Nature (*Phusis*) est l'alpha et l'oméga de toutes choses. Je me sépare de Spinoza sur de nombreux points (que la métaphysique puisse être démonstrative, que le cadre euclidien convienne comme procédé d'exposition de la vérité ; si la Nature enveloppe une infinité d'aspects, que nous n'en connaissons que deux ; qu'il y ait parallélisme entre l'âme et le corps, que le mot de « volonté » soit un mot vide, que la sagesse soit une méditation « non de la mort, mais de la vie » – car les deux contraires sont indissociables –, que seule la joie soit bonne, que la morale se confonde avec l'éthique, que l'éthique et la politique soient liées à la métaphysique, etc.), principalement celui-ci : à mes yeux, ce n'est pas le désir, mais

la liberté qui est l'essence de l'homme. L'homme est une création de la Nature. Il faut concevoir la Nature de manière que la naissance en son sein d'un être libre puisse se comprendre.

Voici maintenant les traits essentiels de ma philosophie, que je dis en gros « naturaliste » – non « matérialiste ».

Qu'est-ce d'abord que la philosophie ? Je dirai : la recherche de la Vérité au sujet du Tout de la réalité et de la place de l'homme dans le Tout. Les sciences recherchent aussi la vérité, mais au sujet d'aspects partiels du réel. La cosmologie est la science de l'univers dans son ensemble, mais quel rapport y a-t-il entre l'univers et le Tout de la réalité ? Cette question n'est plus scientifique, elle est métaphysique, entendant par « métaphysique » la tentative de concevoir le Tout de la réalité, c'est-à-dire, si l'on compare, comme Descartes la philosophie à un arbre, ce qui correspond aux racines de l'arbre. Kant a écrit des « Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science ». Il fait vœu de pauvreté en métaphysique, entendant par ce mot seulement ce que l'on peut savoir *a priori* au sujet de la nature. Cela lui permet de laisser vide l'espace proprement métaphysique, et ainsi de le sauver pour la foi religieuse. Pour les croyants en Dieu, Dieu, le monde et l'homme, voilà le Tout de la réalité. La métaphysique, comme discours de la Totalité, ne peut être une science : Kant lui-même l'a suffisamment montré. Sinon, il est clair que les religions pourraient être démontrées ou réfutées. Mais que la métaphysique, en son sens traditionnel, ne puisse être une science, ne signifie pas qu'il faille renoncer à un discours rationnel de la Totalité. Par « discours rationnel », il faut entendre « discours cohérent ». Mais qui dit « cohérence » ne dit pas forcément « vérité ».

Pourquoi y a-t-il plusieurs discours cohérents également possibles, et donc plusieurs métaphysiques également possibles et mutuellement irréfutables ? Cela tient à ce que, dans l'expression « le Tout de la réalité », les mots « Tout » et « réalité » sont problématiques : on peut les entendre de telle façon ou de telle autre. Le « Tout » peut être structuré comme un organisme, ou astructuré comme un tas de sable. Dans le premier cas, on dira, avec Héraclite, que le Tout est le monde, car le mot « monde » s'entend d'un ensemble où les éléments ne sont pas rassemblés au hasard, mais selon une loi d'organisation (le terme, en grec, est *cosmos* qui signifie « ordre »). Dans le second cas, on dira, avec Épicure, que le Tout est l'univers, où, dans l'espace et le temps infini, des mondes (*cosmoi*) innombrables ont un commencement et une fin, sans qu'il soit possible d'en avoir une vue d'ensemble et de les penser en un. Quant à la notion de « réalité », si elle va de soi pour l'homme du commun (et le savant ne se distingue pas ici de l'homme du commun), pour qui la table, le pain sur la table, le café que je bois, sont « réels », elle ne va pas de soi pour le philosophe, lequel doute que la table, le pain, le café méritent d'être dits « réels » – puisqu'ils sont là et un moment après ne sont plus là –, et se demande ce qui est *vraiment* réel (« réellement étant », *ontôs on*), c'est-à-dire éternel. Le réel commun est le même pour tous, les réels philosophiques sont divers : les essences (Platon), les atomes (Démocrite), le Monde (Héraclite), la Nature (Spinoza), Dieu (Montaigne), l'Esprit (Hegel), la matière (Engels), l'énergie (Haeckel), la Vie (Anaximandre), etc., et de cette pluralité résulte la pluralité des métaphysiques – idéaliste, spiritualiste, matérialiste, naturaliste, vitaliste, etc.

À moins d'admettre un idéalisme absolu à la Hegel, pour qui les métaphysiques ne sont que de grandes pensées de l'absolu, dont l'ensemble constitue la pensée absolue de l'Absolu, il faut dire que les métaphysiques ne peuvent être vraies toutes à la fois : ou Dieu est éternel, ou c'est la Nature, ou l'Esprit, ou la matière, etc. Mais les métaphysiques ne sont-elles pas également cohérentes ? Sans doute, mais qui juge de cette cohérence ? C'est, pour chaque métaphysique, le tenant de cette métaphysique, non le tenant d'une autre. Le système de Spinoza est cohérent pour Spinoza et pour un spinozien, non pour Malebranche. Si j'ai rejeté la métaphysique théiste (des Cartésiens, de Malebranche, de Leibniz, de Kant, etc.), c'est que la notion d'un Dieu souverainement bon et tout-puissant gouvernant le monde, était contredite, à mes yeux, par la réalité du mal dans ce même monde (en particulier la souffrance des enfants martyrs, à propos de laquelle j'ai parlé de « mal absolu »). Mais le croyant en Dieu nie cette contradiction, et, grâce à la notion de « mystère du mal », peut soutenir que la métaphysique théiste reste cohérente.

Ce que je viens de dire oblige à distinguer argument et preuve. L'argument de la souffrance des enfants a une grande force persuasive et m'a effectivement persuadé, mais il n'a pas valeur de preuve : si tel était le cas, il aurait une force non seulement persuasive mais démonstrative, et le croyant en Dieu ne pourrait le rejeter sous peine de déraison. L'esprit n'est pas libre d'adhérer ou non à une preuve, il est libre d'adhérer ou non à un argument. Or, dès qu'il y a liberté, il y a personnalité. Une métaphysique est indissociable d'une personnalité de philosophe. On parle de la métaphysique « de Descartes », ou « de Malebranche », ou « de Leibniz », etc. Essentielle à la formation de la personnalité du philosophe a été l'éducation qu'il a reçue – religieuse ou non, chrétienne ou non, etc. Certes, la philosophie elle-même découle de l'essor de la raison, mais comme une philosophie n'a pas un caractère entièrement démonstratif et suppose des choix, il est des moments où la pensée peut s'orienter dans telle direction ou dans telle autre, et cela donne, à une même époque, d'une part Descartes, d'autre part Gassendi (par exemple). J'ai philosophé en homme de mon époque et de mon pays. Les progrès des moyens d'information ont fait que j'ai été beaucoup plus sensible à la souffrance humaine sur la planète qu'on ne pouvait l'être au temps où Leibniz écrivait sa *Théodicée*. Et le fait, pour moi, d'avoir reçu une éducation laïque, dans un « cours complémentaire », où je fus de douze à dix-huit ans, et où non seulement on ne m'inculquait aucune vérité religieuse, mais où la religion était tenue pour quelque chose d'obsolète, a eu pour résultat de faire mon esprit aussi libre que si j'eusse vécu au temps des Grecs. Dès lors, il fut tout naturel pour moi de me vouer à la philosophie. J'eus la chance de ne faire aucune rencontre qui pût contrarier l'essor philosophique de mon esprit et l'incliner à des choix qui ne seraient pas les siens. C'est un grand avantage, pour le philosophe, de n'avoir pas de « maître ».

Or, de par la disposition grecque de mon esprit, il ne pouvait trouver de vraie satisfaction que dans l'étude des Grecs. J'accordais, dans mes cours, la place qui convenait aux grands auteurs classiques d'après Montaigne, mais dans la mesure où leurs systèmes n'étaient que des compromis entre religion et raison, cela au détriment de la philosophie, je ne pouvais m'y attacher. Je sentais qu'avec eux, je n'étais pas au pays de la Vérité. La Nature y était absente. Ce n'est pas dans Montaigne que je la rencontrai – bien qu'elle y soit, mais pas suffisamment pensée en elle-même. Montaigne me permit surtout de faire, dans mon esprit, le grand nettoyage des idées des philosophes-théologiens, et de le débarrasser des faux problèmes dont se nourrissent les écrits des Descartes, Leibniz, Kant et autres. Il me prépara à recevoir la révélation de la Nature, cette révélation que j'eus avec le poème de Lucrèce, c'est-à-dire avec Épicure. Je tirai un trait sur les philosophies du sujet, j'oubliai le « moi », et je laissai la pensée se dilater à la mesure de l'immensité sans bornes. J'avais vécu, dans mon enfance paysanne, au sein de la Nature, mais l'astreinte du travail m'avait privé alors du regard désintéressé, libre et contemplatif. Les intuitions que, malgré tout, j'avais eues, et qui trouvaient leur expression magnifique dans le fragment 72 (Br.) des *Pensées* de Pascal, mon livre de chevet, mais que j'avais refoulées, reprenaient vie, venaient nourrir ma réflexion. Et dans le mot « Nature », il y avait plus que ce que le *Peri Phuseôs* d'Épicure pouvait me donner. Sans doute Épicure a-t-il vu que la Nature est la Source absolue de toutes choses et qu'elle s'invente elle-même en inventant toutes choses, car elle ne crée aucunement selon des types définis d'avance, mais il a par trop dévitalisé la Nature, la réduisant, à quelque chose près – le *clinamen* -, à la matière, ce qui le fait passer pour « matérialiste ». Que vaut d'ailleurs cette réduction, puisque ce en quoi tout se résout, l'atome, ne se laisse pas penser, si du moins ce n'est pas un être mathématique (géométrique) comme chez Démocrite, mais bien un être matériel ? En effet, si l'on demande *de quoi* l'atome est fait, l'on nous dit qu'il n'est pas du vide, mais *du plein* – mais plein de quoi ? La Nature est scindée en une infinité d'êtres minuscules et impensables, qui, par l'effet du hasard, peuvent s'organiser en mondes, lesquels sont innombrables. La notion quantitative d'« univers » ou de « tout » (*to pan*) prend le pas sur la notion qualitative de Nature, dont l'unité vivante n'est pas reconnue, la vie n'étant pas à l'origine et n'apparaissant que comme le fruit aléatoire du hasard.

Or, grâce à Lucrèce et à son maître, je m'habituai à me penser comme un point dans l'immensité infinie, et je crus que philosopher c'était cela : se penser et penser toutes choses sur le

fond de l'infini. L'infinité de l'espace était évidente. Quant à l'infinité du temps, elle était moins évidente, mais je songeai à une phrase de Montaigne : « Pourquoi prenons nous titre d'estre, de cet instant qui n'est qu'une eloise dans le cours infini d'une nuit éternelle ? » (II, XII, p. 526 PUF), d'où il résultait que Montaigne percevait le temps comme infini et éternel ; et, pour moi, il en allait de même.

Or, on ne peut se penser continuellement dans l'infini sans avoir le sentiment de son propre néant, et sans se demander : « Pourquoi prenons-nous titre d'être ? » Sans nier que les choses ne semblent être, dès lors que, dans l'existence quotidienne, on rétrécit le temps à la mesure d'un « emploi du temps », oubliant le temps immense, il me sembla qu'en tant que philosophe, je ne pouvais continuer de croire à l'« être ». Je devais n'y voir qu'une illusion de la quotidienneté. Le scepticisme lui-même n'allait pas assez loin. Il restait prisonnier de l'illusion courante, au moins dans l'interprétation habituelle que l'on en donnait. C'est l'interprétation que je nomme « phénoméniste ». Le sceptique, dit Brochard, « ne doute pas des phénomènes, mais seulement des réalités en tant que distinctes des apparences » (cité dans mon livre *Pyrrhon ou l'apparence*, p. 98-99). Pyrrhon, selon Waddington, « se contente de constater ce qui lui paraît ; quant à ce qui est, il suspend son jugement » (cité *ibid.*, p. 99). Il fait donc usage, selon le même auteur, de la « distinction fondamentale, reconnue avant lui par tous les philosophes grecs, entre l'être et le paraître (*ibid.*). Or, comme je l'ai montré (*ibid.*), dès lors que, selon la formule clé du pyrrhonisme, « rien n'est plutôt ainsi qu'ainsi ou que ni l'un ni l'autre » – cela étant dit « sans la moindre réserve », ainsi que Robin l'avait noté –, la distinction de l'être et du paraître, essentielle à la métaphysique visée par Pyrrhon, celle d'Aristote, est abolie, et à la notion de phénomène opposé à la chose en soi, il convient de substituer la notion d'Apparence pure. L'apparence, au sens pyrrhonien, n'est ni apparence-*de* (d'un « être »), ni apparence-*pour* (pour un « être », le sujet), mais apparence qui ne laisse rien hors d'elle : apparence universelle ou absolue.

Or, la dissolution de l'être n'est autre chose que le devenir. C'est pourquoi Énésidème, disciple de Pyrrhon, et ses propres disciples « avaient l'habitude de dire que l'orientation sceptique est une voie (*hodos*) menant à la philosophie d'Héraclite » (Sextus Empiricus, in *op. cit.* p. 249). Platon nous dit (*Cratyle*, 402 a) que, selon Héraclite, « tout cède et rien ne tient bon (*panta chôrei kai ouden ménei*) ». Par « tout » (*panta*, toutes choses), il faut entendre tout ce qui a eu quelque réalité : cet homme, cette maison, ce livre, ce paysage, cette couleur, cette amitié, etc. Stefan Zweig nous montre, dans « Le voyage dans le passé », que l'amour ne résiste pas au Temps. La puissance devant laquelle « cède » toute chose, être, qualité ou manière d'être, est, en effet, la puissance de ce qu'Héraclite nomme l'*aïôn*, le temps éternel. Tout cède, tout s'écoule, mais le temps ne s'écoule pas. L'impermanence est universelle. Elle ne permet pas qu'il y ait véritablement des êtres. Mais elle-même est permanente. La loi du devenir ne souffre pas de déclin. Elle est éternelle. Qu'est-ce donc qui « demeure et ne change pas » ? L'insubstantialité et la vanité de toutes choses finies, l'impermanence, le changement, la perpétuelle transformation de l'avenir en passé, qui est l'opération du Temps.

Cependant, je me séparai d'Héraclite. Car, à ses yeux, ce qui demeure n'est pas seulement le Temps et la Nature, mais aussi le Monde : « ce Monde, le même pour tous, ni dieu ni homme ne l'a fait, mais il était toujours, il est et il sera [...] ». Tout ce qui a lieu dans le monde est régi par des lois (loi de l'unité des contraires, loi de l'équivalence dans les transformations du « Feu », c'est-à-dire de la substance dynamique du monde, etc.), de sorte qu'aucune démesure ne peut mettre en péril la stabilité du monde, ni en démanteler la structure. Or, si le monde est structuré, c'est-à-dire organisé, je ne puis, pour ma part, le concevoir que comme *fini*. Dès lors, il ne peut s'expliquer par lui-même, et je reviens à la notion de « Nature », que j'ai dite « infinie ».

À l'origine de toutes choses, il y a nécessairement l'infini, laquelle infinité ne peut être que celle de la Nature, le Dieu du monothéisme n'étant qu'un objet culturel. On peut demander, ainsi que le fait Leibniz, « pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien », si l'on entend par là quelque chose de *fini*, comme une planète, les étoiles ou le monde, mais l'infini ne saurait se fonder sur autre chose, puisqu'il n'y a rien d'autre. On ne peut demander : « Pourquoi y a-t-il la Nature plutôt que

rien ? », puisque la Nature, étant tout ce qu'il y a, ne peut s'expliquer à partir d'autre chose. Que la Nature infinie soit la Source originelle, et qu'il n'y ait rien de plus que ce qui émane de la Source, c'est ce qui a été reconnu, dès les débuts de la philosophie, par Anaximandre.

Or, ce que l'on trouve chez Anaximandre, avec l'infinité, c'est déjà la Nature pleine de vie que je n'ai pas trouvée chez Épicure. Certes, Héraclite a l'intuition de la Vie universelle et éternelle : « Ce Monde [...] était toujours, il est et il sera, Feu toujours vivant, s'allumant en mesure, s'éteignant en mesure ». Mais il enferme la Vie dans la clôture du Monde. Rien de tel chez Anaximandre. Il lui semble contradictoire à l'essence de la Vie de limiter sa créativité à la seule création du grand organisme du Monde. Sans doute, dans le monde d'Héraclite, toutes choses s'écoulaient toujours nouvelles, et l'on n'y trouve rien de semblable à l'absurde « retour éternel du même ». Mais si la diversité va à l'infini, c'est dans le respect d'une structure générale, laquelle est simplement posée sans être le résultat d'une genèse. Le naturalisme d'Anaximandre est évolutionniste. L'homme est le résultat d'un devenir-homme, le monde d'un devenir-monde. Mais comment passer de la Nature infinie (*phusis apeiros*) et éternelle à ce monde-ci, le nôtre ? Il est clair que l'on ne peut supposer, dans l'infini, des déterminations particulières, à l'exclusion d'autres qui n'y seraient pas. Ce serait le doter d'un principe de choix, tel que le principe du meilleur, et dès lors s'orienter vers quelque chose comme un théisme. Mais ou la Nature infinie n'est capable de rien, et ce ne serait plus la Nature, ou elle est capable de toutes choses. La thèse de la pluralité des mondes innombrables (coexistants et successifs) assure la médiation entre l'infinité de la Nature et ce monde-ci. Aujourd'hui, je dirais que l'univers du big-bang est l'un de ces mondes, que c'est aussi le nôtre. Les intuitions d'Anaximandre consonnent (j'écris « consonner », comme Littré) avec les découvertes et les théories des cosmologistes. Anaximandre, parlant de la Nature infinie « de laquelle naissent tous les cieux et les mondes en eux », s'exprime « en termes plutôt poétiques », dit Simplicius (cf. mon édition d'Anaximandre, p. 157). Lorsque le métaphysicien, aujourd'hui, spéculait sur l'infinité de la Nature et les univers innombrables qui cernent de toute part l'univers du big bang, on peut dire aussi qu'il « poétise », car il n'a pas en tête les équations qui donneraient un statut scientifique aux termes qu'il emploie. Or, si la science fait des progrès, la poésie n'en fait aucun, puisque Homère n'a pas été surpassé.

Aussi la façon dont Anaximandre décrit l'engendrement des choses nous parle-t-elle encore aujourd'hui. La Nature, vivante, quoique n'étant pas *un* vivant, est capable d'engendrer. *Gonimos* signifie « capable d'engendrer ». Le terme est-il d'Anaximandre ? Cela m'a paru vraisemblable (éd. cit., p. 153). La Nature est le *Gonimon* par excellence. Après un brassage perpétuel où tous les mélanges de qualités sont essayés, elle se finitise en d'innombrables natures particulières (*gonimoi*), dont chacune réalise non un rapport quelconque du chaud et du froid, mais le *juste rapport* productif (*to gonimon thermou kai psuchrou*). Le « chaud » est l'extrême positif favorable à la vie, le froid lui étant contraire. Le chaud favorise la vie, mais tempéré par le froid ; le froid favorise la mort, à moins d'être tempéré par le chaud. Des *gonimoi* résultent des productions viables, que l'on nomme des « mondes » (*cosmoi*). Étant donné que ce sont des natures particulières, qui ont le caractère de finité (et non plus d'infinité), leur pouvoir, loin d'aller à l'infini, ne saurait s'étendre au-delà d'un certain laps de temps. Les mondes sont donc périssables. J'incline à penser qu'il en va de même pour les univers et notre univers. Il est clair que l'univers du big bang, puisqu'il a eu un commencement, aura une fin.

Qu'en est-il de la créativité de la Nature ? La Nature ne saurait programmer à l'avance ses créations. Car comment « saurait »-elle, par exemple, ce que c'est qu'un chou-fleur avant qu'il y ait eu des choux-fleurs ? Pas plus que le poète, elle ne sait ce que sera ce qu'elle fait. Victor Hugo ne savait pas ce que serait le poème « Booz endormi » avant qu'il ne l'eût fait. Selon Descartes, les sciences, par leurs applications pratiques, pourraient « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ». Il oppose l'homme et la nature, comme si l'homme ne faisait pas partie de la nature. Alors, la « nature », ce sont les minéraux, les animaux et les plantes. On met une borne à la créativité de la Nature, afin de réserver la part du Dieu créateur. Mais la Nature a aussi créé l'homme ; et si l'on entend par « nature » seulement cette puissance qui se manifeste par l'existence du monde

matériel et des règnes animal et végétal, il faut dire qu'avec l'homme, la nature se dépasse et se sublime elle-même.

Alors surgissent l'amour comme dissocié de la sexualité, et la liberté comme irréductible à l'ordre des déterminations causales. Apparaissent les diverses formes de l'amour, où la sexualité est sublimée ou niée. D'abord, l'amour ardent. Pour la perpétuation de l'espèce, il n'est nullement nécessaire que cet homme-là s'unisse à cette femme-là. Comme le veut Lucrèce, la généralité suffit. L'apparition de l'amour sélectif entre personnes singulières, uniques, est quelque chose qui tire l'homme hors de l'animalité, qui n'était pas dans le « plan » de la Nature (puisqu'il n'y a, du reste, aucun plan), et que nul – dieu ou homme – ne pouvait prévoir. C'est une création trans-rationnelle et trans-naturelle du Poète-Nature. Ainsi en est-il aussi pour l'*amor amicitiae*, amour spirituel, où le sexe n'a aucune part, et qui suppose l'effacement de la nature animale, le devenir esprit. L'amour d'amitié comme l'amour ardent veulent la réciprocité (« parce que c'était lui, parce que c'était moi »). Au-dessus des amours égo-altruistes, l'on a l'amour désintéressé, oblatif, le pur amour (j'en parle par expérience), où n'existe plus que l'être aimé, l'amant et son ego n'ayant aucune part à la relation. Un tel amour est inconditionnel : il ne varie pas en fonction des variations ou changements de l'être aimé. Ainsi Dieu, dans le christianisme, aime le pécheur. Mais le pur amour peut être aussi un amour humain. Je laisse ici de côté l'amour maternel : sans doute est-il d'essence spirituelle, mais il vient dans le prolongement de ce que l'on a déjà chez les animaux.

La liberté est la plus sublime création de la Nature se dénaturant elle-même. La liberté apparaît dans le monde dès qu'apparaît un être, l'homme, capable de porter des jugements vrais. Car si ces jugements étaient déterminés par des causes, et non par la seule vue de la chose dont on juge, par quel hasard se trouveraient-ils être vrais ? La science suppose la liberté de l'esprit à l'égard des déterminations causales. Certes, il arrive que des jugements qui se donnent pour vrais ne le soient pas, étant le résultat d'influences diverses. Ils n'ont chance de devenir effectivement vrais qu'autant qu'ils se seront libérés de telles influences et soumis, dans l'Oouvert, à la vérité de la chose.

Par « l'Oouvert », j'entends ce que Heidegger nomme *Dasein*, terme que je ne retiens pas pour autant qu'il inclut le mot « être » (*Sein*), mais seulement comme signifiant la structure d'ouverture dans l'homme. Bergson ouvre les yeux : « Me voici en présence d'images [...] images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme » (*Matière et mémoire*, p. 11). Bergson parle en lecteur de la première des *Méditations métaphysiques* de Descartes. À l'horizon : le problème de la réalité du monde extérieur. Faux problème, complètement écarté avec la notion d'« Ouverture ». J'ouvre les yeux. S'offrent à moi non des images d'arbres, mais des arbres. Et je puis dire : « ce sont des arbres », « c'est un tilleul », « il y a des nuages », « voilà des maisons », etc. Je suis au-monde. Dès que j'ouvre les yeux sur le monde, je puis porter un nombre infini de jugements de constatation qui sont des jugements vrais. L'Oouvert est ouverture à la vérité. Les sens me donnent accès au pays de la vérité.

Mais cette vérité a un horizon. Le propre de l'horizon, comme le mot l'indique (du grec *horizēin*), est de borner. Mais ce qu'est cette borne ou limite qu'est l'horizon, cela dépend du lieu où l'on se trouve. Il y a ainsi d'innombrables visages des choses, dont aucun n'est plus vrai qu'un autre. Si je parle à un Japonais qui ouvre les yeux sur le monde, il a affaire à un certain aspect ou visage de ce qui nous est offert. Le nombre de ces aspects est infini. Nul, donc, fût-ce un dieu, ne peut les voir tous à la fois. De plus intervient un principe d'exclusion : je ne peux voir les choses d'une certaine façon qu'en ne les voyant pas d'une autre. Si je vois la forêt en peintre, je ne la vois pas en bûcheron ; si je la vois en abeille (façon de parler : une abeille n'a pas de « je »), je ne la vois pas en oiseau, etc. Ainsi, l'ensemble de ce qui est offert aux sens se répartit en mondes innombrables. Les cosmologistes ont leur monde, qui s'offre à leurs sens technicisés et qu'ils nomment « univers », lequel change avec les découvertes, et est, de toute façon, comme tous les mondes en général, périssable dans le Temps infini. Reste la Nature, et, avec elle, la créativité indéfinie et le Temps éternel.

Il faut s'attendre alors à des questions comme celles-ci : « Pourquoi la Nature et non pas plutôt Dieu ? », « Pourquoi la Nature et non pas plutôt rien ? ». Il existe une certaine espèce d'hommes, pour un philosophe (grec) difficiles à comprendre : les croyants en Dieu. Qu'il n'y ait, comme le

dit Nietzsche, « rien de tel » que le Dieu du monothéisme, est, pour le philosophe, une évidence. Mais l'affirmation « Dieu existe » n'est pas réfutable. Il convient donc de *faire semblant* de croire qu'il y a une chance pour que le croyant soit dans la Vérité, cela afin de le laisser avec son illusion, dès lors qu'elle paraît être une condition de sa confiance en la vie. C'est là ce que j'appelle le *scepticisme à l'intention d'autrui*. Je suis convaincu, comme Auguste Comte, de la fausseté d'une religion quelconque (à l'exception de la « religion de l'amour », mais c'est une religion sans Dieu). Je puis argumenter, afin de persuader ; je ne puis prouver, afin de convaincre. Je laisse les croyants en Dieu à leur croyance, en évitant toute discussion, car la croyance en Dieu se fonde sur la Révélation, alors qu'une discussion ne reconnaît d'autre autorité que celle de la raison. L'on peut converser, non discuter avec un croyant en Dieu.

J'ai dit que la question : « Pourquoi la Nature plutôt que rien ? », n'était pas recevable. Lorsque Leibniz demande : « Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ? » (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 7), il songe non pas à n'importe quelle « chose », y compris Dieu, mais à l'« univers » (*ibid.*, § 8) ou au « monde » (in *De rerum originatione radicali*). Il demande « la raison complète du fait qu'il existe un monde ». On le voit : la question a un sens dans la métaphysique créationniste. Mais alors elle n'est pas entendue dans sa radicalité : « Pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ? ». Leibniz trouve en Dieu la raison d'être du monde. Nous la trouvons dans la Nature. Mais « quelle est la raison d'être de la Nature ? », demande-t-on. Or, si la Nature est pensée comme infinie, éternelle et omnienglobante, puisqu'il n'y a qu'elle, qu'elle est sans extérieur et qu'aucune place n'existe pour autre chose, on ne saurait trouver une raison explicative de son être ailleurs qu'en elle-même, si tant est qu'une telle raison dût être cherchée. Mais il n'y aurait pas de sens à la chercher, puisque la réponse qui consisterait à trouver la raison d'être de la Nature... dans la Nature elle-même, laisserait subsister la question.

Il y a deux façons d'entendre la question : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». Elle signifie ou bien que s'il n'y avait pas quelque chose, il y *aurait* rien – en ce cas, elle est absurde, puisqu'elle fait du rien quelque chose qu'il « y aurait » –, ou bien que s'il n'y avait pas quelque chose, il *n'y aurait* rien – en ce cas, elle est impensable, la pensée se privant elle-même de tout objet de pensée.

D'où vient que l'on soit amené à poser cette question ? Il arrive souvent que l'on s'attende à voir ou à trouver quelque chose. Mais « il n'y a rien ». L'on a alors une expérience du rien comme absence de quelque chose (de ce à quoi l'on s'attendait). Or, l'on passe aisément de quelque chose à *toutes* choses – lesquelles se seraient, en somme, *absentées*. Mais le passage du rien *de* ceci ou cela au rien absolu, au « rien du tout », est une sortie hors de la pensée. Car, dans le rien *de* quelque chose, il y a quelque chose à penser (ce dont on constate l'absence), tandis que dans le rien absolu, il n'y a plus rien à penser.

Conclusion

La Nature infinie (d'une « multiple infinité » : cf. *Présence de la Nature*, p. 76-85) et éternelle est la Source d'où naissent toutes choses par une création continuée, inlassable, où l'avenir n'est pas déjà inclus dans le passé, mais où tout est toujours nouveau par quelque côté. La Nature crée en poète : elle est le Poète universel. La pensée scientifique n'a affaire qu'à des aspects partiels de la Nature, mais la métaphysique a en vue le Tout de la Nature et de la réalité. Le discours métaphysique du naturalisme dévoile ce qui, pour le philosophe, est la Vérité même, mais que, n'ayant que des arguments, des intuitions et des sentiments d'évidence, il n'a pas le moyen, faute de preuves, d'imposer à tous les esprits.

Marcel CONCHE
Émérite Sorbonne