

Recensions

L'Herméneutique en rétrospective par H.G. Gadamer (trad. Jean Grondin), Paris, Vrin, 2005,

Le recueil d'articles de Gadamer publiés récemment chez Vrin sous le titre L'Herméneutique en rétrospective est une lecture à recommander à tous, spécialistes et néophytes inclus. Il s'agit d'un ouvrage engageant, constitué d'une mosaïque de textes érudits et souvent convergents, simples dans leur langue et dans leur mode d'exposition. La tonalité particulière et bien connue du style conversationnel de Gadamer résonne ici comme à l'habitude et procurera à ses lecteurs le sentiment – pour certains d'ores et déjà familier – d'une saisissante proximité avec l'auteur. La transposition limpide en français de ce style est bien entendu à mettre au crédit du spécialiste et traducteur de Gadamer, Jean Grondin. Il a sélectionné pour cet ouvrage dix-neuf articles ou interventions du philosophe, rendus publics pour la plupart entre 1975 et 1994 (à l'exception d'une contribution datant de 1949) et provenant du tome X des Œuvres complètes parues en 1995. Gadamer confirme au fil de ces pages inédites dans notre langue la position privilégiée de témoin capital, doublée d'acteur influent, qu'il aura occupée sur la scène philosophique allemande. L'itinéraire suivi nous ramène en effet fréquemment aux débuts de la phénoménologie et de l'herméneutique. C'est en grande partie l'histoire de ce courant philosophique du XXe siècle qui est relatée ici sous forme d'un dialogue fécond entre l'auteur et les penseurs marquants de cette époque en Allemagne (et, plus rarement, hors de ses frontières). Qui d'autre aurait pu mieux que Gadamer, né en 1900 et disparu en 2002, témoigner de la formidable influence de Husserl et de Heidegger sur la philosophie allemande tout au long du siècle dernier ? La valeur documentaire des articles réunis dans ce recueil est importante. Les essais, émaillés de récits de rencontres, d'anecdotes, de souvenirs donnant vie à la démonstration, permettent indiscutablement de mieux cerner les conditions sociales et existentielles du développement de la phénoménologie et de l'herméneutique modernes.

Les éléments de sociologie du champ philosophique fournis dans ces articles attireront donc l'attention des amateurs de sciences sociales. Le propos de Gadamer n'encourage cependant en rien au « sociologisme ». Les quelques contributions qui traitent du développement des sciences humaines ou d'investigations sociologiques spécifiques portant sur le travail de philosophe – telle celle de Bourdieu sur Heidegger – insistent au contraire sur la puissance de vérité des sciences humaines dans leur ensemble, et de la recherche philosophique spécifiquement. Dans les derniers textes du recueil, Gadamer aborde dans une perspective historique l'impact dommageable sur les sciences humaines des notions d'« objectivité » et de « méthode » élaborées dans les sciences de la nature. Plus généralement, il prône au cours de ces pages (et ailleurs) un relativisme méthodologique – pour parler la langue du positivisme – que même les épistémologues les plus aventureux pourront juger audacieux. C'est ainsi que l'ouvrage de Bourdieu sur l'ontologie heideggérienne ou les leçons de Habermas sur ce même philosophe lui donnent l'occasion, entre autres, de réaffirmer la pluralité des voies qui nous sont offertes pour appréhender la multiplicité des objets constituables par la pensée. Leur existence dépasse toute définition strictement matérialiste du réel et leur saisie n'implique aucunement de méthodologie définitivement consacrée. En d'autres termes, Gadamer soutient que la philosophie et « les sciences humaines portent (...) sur quelque chose qui exige une tout autre forme d'évidence et d'intelligibilité. » (273) Il vise ainsi à montrer que la philosophie, incluant bien entendu et en premier lieu pour cet auteur l'herméneutique, la phénoménologie et la métaphysique, possède une autonomie tant par rapport à ses conditions sociales de production qu'en relation à tout cadrage épistémologique d'obédience positiviste. Ce faisant, Gadamer propose une réponse philosophique plausible, aussi traditionnelle soit-elle, à tous les « programmes forts » de sociologie des sciences et de la production du savoir, développés récemment.

Pour Gadamer, la philosophie s'occupe de « questions impérissables » (144). La langue, le mot et la parole en constituent l'espace primordial et l'étant dans son ensemble l'horizon critique. En effet, le langage ne forme pas seulement le matériau du bavardage, ou pire, le reflet transfiguré et fossilisé de rapports de force. Le langage est ce par quoi l'être se dévoile. Gadamer souligne que c'est Heidegger qui le premier a reconnu « au langage ses droits » en découvrant « la structure herméneutique du Dasein » (253). C'est à travers la Destruktion qu'Heidegger a pu recouvrer la langue grecque sous son

verniss latin, scolastique et moderne, et en arriver à sa conception novatrice de l'être. La *Destruktion* vise à examiner et à récuser les idiomes usés, sclérosés, répétitifs ou simplement vides de sens, afin « de permettre à un concept d'être à nouveau parlant en montrant comment il s'inscrit dans la texture d'une langue vivante » (186). Le travail de philologue, qui implique de saisir le contexte de la parole prononcée, est fondamental dans une telle entreprise. La création poétique, également abordée dans ce volume (103-111), peut en constituer un autre ressort. En sa qualité de mise à distance de la conceptualité et de la métaphysique, la *Destruktion* initiée par Heidegger s'apparente de très près à l'herméneutique. Et pourtant, l'herméneutique gadamérienne ne prétend pas dépasser le langage métaphysique : « En tant qu'héritiers de l'Occident, c'est notre destin historique que d'être obligés de parler la langue du concept. » (187) C'est en partie sur la base de cette conscience de la tradition que Gadamer fonde son engagement critique dans ce recueil à l'égard de l'intertextualité et la déconstruction de Derrida, qu'il taxe au passage de métaphysicien qui s'ignore, doublé d'exégète imprudent. Qui plus est, Derrida – tout comme Heidegger, d'ailleurs – n'a pas suffisamment pris en compte, selon Gadamer, la dynamique profonde de la pensée, qui implique toujours le dialogue. Car si la langue constitue notre monde et enfante la pensée, encore faut-il la susciter afin de permettre l'accomplissement de l'être-ensemble. Ceci n'est possible que par l'enclenchement d'échanges véritables, c'est-à-dire de « processus de compréhension et d'entente qui font surgir des questions et qui recherchent des réponses sensées » (253). De façon intéressante et peut-être ironique, les trois contributions dédiées à la déconstruction (161-220) prennent cependant acte de l'échec des tentatives de dialogue entre Gadamer et Derrida. Ainsi le dialogue, infini, toujours à reprendre, matrice ultime de l'être-au-monde et de l'être-ensemble, peut devenir « muet » (256). Serait-ce en l'espèce que l'écrit, et plus encore les traductions, ne peuvent fournir de base à « aucun échange authentique s'il doit s'agir de dialogues philosophiques » (49) ? Les raisons de l'impossibilité du dialogue demeurent un non-dit, voire un impensé, de la philosophie gadamérienne.

Ce volume est singulier en ce qu'il montre Gadamer se faire ouvertement l'élève et l'interprète privilégié de Heidegger. Même si Habermas a pu lancer que Gadamer n'a, en réalité, fait qu'écrire sur Heidegger, la relation philosophique qu'il a entretenue avec l'auteur de *Être et Temps* a rarement bénéficié de clarification de sa part. Toutes les contributions du recueil révèlent néanmoins la teneur de cette influence et jettent par là même une lumière plus vive sur Vérité et Méthode. Le retour de Gadamer sur les sources heideggériennes de sa pensée prend également la forme d'une défense continue contre toutes les incompréhensions qui ont circulé à l'égard du travail du maître, qu'elles soient le fait de Bourdieu (67-75), de Misch et de Rodi (238 – 251), ou de Sartre (143-159). Ici, Gadamer concède que « l'emploi du concept d'être chez Heidegger n'était pas sans conséquence » (246). Cependant, l'accusation selon laquelle sa philosophie reviendrait in fine à une métaphysique, voire une mystique, de l'être ne saurait tenir. Un point fondamental sur lequel insiste Gadamer, est la rupture opérée par Heidegger avec le néokantisme, et avec Husserl en particulier. Au long des essais dédiés exclusivement à Heidegger – qui représentent la petite moitié de l'ouvrage (15-111) –, l'absence d'essentialisme fondateur dans sa conception du sujet, ainsi que sa « dé-substantialisation » de la notion d'être émergent comme la clef de voûte de sa pensée et, par suite, de l'herméneutique moderne. La temporalité du *Dasein* et du *Seyn* plus tardif, ainsi que l'impossibilité d'une fondation du sujet en découlant, opposent résolument la philosophie de Heidegger « à la pauvreté formaliste de la pensée systématique néokantienne, et (...) notamment au tournant idéaliste et transcendantal du programme phénoménologique de Husserl » (23). Du point de vue d'une ontologie heideggérienne bien entendue, Sartre lui-même pêche par excès de métaphysique. Gadamer souligne, dans l'essai dédié à ce philosophe, les métamorphoses de la pensée heideggérienne dans l'existentialisme sartrien et détecte les racines cartésiennes du sujet – la notion de conscience – qui le fonde (154-159). Contrairement à ce que prétendent certains de ses interprètes et critiques, Heidegger n'a pourtant jamais ni cédé au rêve de transparence à soi-même et de permanence du « moi », ni sombré dans l'onto-théologie de l'aristotélisme. Et c'est bien en ceci qu'il a profondément influencé l'herméneutique moderne : elle demeure fondamentalement ouverte aux questions de savoir ce qu'« est le donné » (257) et « ce que cela veut dire qu'il y "ait" (gibt) de l'étant » (84).

Ces clarifications permettent par ailleurs à Gadamer de nous dévoiler un autre pan, non moins important, de sa réflexion, à savoir son travail sur la philosophie grecque. Les textes de Platon, d'Aristote et des présocratiques disent, en effet, l'expérience originaire de la pensée vécue par les Grecs – une expérience maîtresse du point de vue de la recherche herméneutique. Dans l'œuvre de Platon, Gadamer relève la centralité géniale du dialogue, qui seul permet de dévoiler et d'édifier les mondes communs. Il signale la novation de Parménide, à savoir l'introduction de la notion d'*aletheia*,

« le "là" de la parole (...) qui ne dit pas rien » (108). D'Aristote enfin, il retient aussi, entre autres choses, la problématisation de l'accomplir à travers l'idée d'energeia, c'est-à-dire d'être-à-l'œuvre. C'est à partir de cette expérience originaire grecque qu'il est possible d'évoquer un champ de connaissance strictement philosophique, la phronesis, « cette rationalité et cette prudence éthiques, cette vigilance et cette attention, qui constitue manifestement le trait distinctif de l'homme et qui lui permet de "conduire" sa vie » (35). Gadamer confie à quel point le chapitre de l'Éthique à Nicomaque consacré à cette question a été « décisif » pour lui (98). Et il revient bien à la philosophie et aux sciences humaines de nous éclairer sur les « ordres qui se forment et se transforment sans cesse à travers notre propre participation concrète à leur édification et qui contribuent ainsi à notre savoir à propos des possibilités humaines et des communautés normatives qui nous concernent nous-mêmes » (276-277). C'est du moins l'ambition que nourrit Gadamer pour la philosophie herméneutique, qui cultive les capacités d'imagination, de composition et de compréhension humaines sur les traces de la pensée grecque. Pour ces raisons et toutes celles énumérées plus haut, ce recueil est à conseiller à tous les philosophes en devenir.

Irène Eulriet

La condition historique.

Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron

par Marcel Gauchet, Paris, Gallimard, Folio-essais, 2005

Cet ouvrage a la forme d'entretiens où des développements, souvent approfondis, se proposent de répondre aux grandes questions qui hantent la modernité et son cheminement.

Tour à tour, philosophe, sociologue, historien ou anthropologue, Marcel Gauchet, universitaire et aussi éditeur, tente de faire apparaître l'état politico-idéologique du monde d'aujourd'hui, mais surtout, d'en suivre les lignes de force, de fracture ou de possible avenir.

En treize chapitres où se croisent l'itinéraire intellectuel de l'auteur et les interrogations de l'époque, La condition historique constitue un remarquable travail de déchiffrement et d'éclaircissement sur la crise de la civilisation contemporaine et les impasses du politique. Les concepts de démocratie et de représentation, ceux de totalitarisme et de libéralisme, d'idéologies, de pouvoirs et d'État, de droits de l'homme et évidemment d'histoire reçoivent ici un traitement en profondeur qui pourrait faire de l'ombre à d'autres ouvrages de même inspiration.

Entre l'herméneutique et la phénoménologie, le parti pris d'une sorte de permanente regressio ad essentiam, la philosophie mais aussi toutes les grilles de compréhension des sciences humaines – de l'ethnologie à la psychanalyse ou l'économie –, M. Gauchet tente de penser sans concession la situation actuelle des sociétés et celle des individus en leur sein, à la lumière de leur genèse.

L'humanité est entrée dans La condition historique. Bien au contraire d'un truisme ou d'un banal constat, cette dernière pourrait être le concept défini et clarifiant qui subsume sous sa densité, un divers éclaté, impensé ou en crise et dont on ne maîtrise pas forcément l'enjeu, si même nous y sommes immergés. C'est là que l'auteur du Désenchantement du monde propose quelques clefs et ouvre des voies à la compréhension des processus symboliques transformateurs de la condition humaine. Un certain relativisme historique vient parfois tempérer une conception de l'Histoire qui n'est pas pour autant sacralisée et permet alors son ouverture au possible.

L'histoire de l'Occident n'est pas pensable en dehors d'un religieux originaire, de la religion comme lien d'abord du visible et de l'invisible qui, progressivement – d'interdit en représentation, d'incarnation en délégation temporelle – aboutit à ses formes dégradées et aliénantes ou libératrices et métamorphosées. En effet, le fil relié à la transcendance et l'hétéronomie se renoue au plus vite autour du vide alors laissé, si on le lâche. Où vont se restaurer d'autres idoles, « églises » ou dispositifs inconscients. Marcel Gauchet reprend ici la thèse centrale du Désenchantement, efficacement déconstructive et herméneutique, même si parfois un peu simplificatrice quant à la différence respective des « assignations » ou des déclinaisons des différents symbolismes religieux en cause...

L'évolution du politique dans les formes multiples du Pouvoir, finalement toujours un peu théologique, où elle se réalise, la condition humaine qu'elle accompagne depuis près d'un millénaire, en sont les manifestations fortes, pas toujours élucidées ou comprises. Peut-on faire l'économie d'une telle mutation symbolique de la religiosité concernant la survenue de l'absolutisme monarchique ou du droit citoyen, les théories de l'État et du contrat de Hobbes, Locke, Rousseau, Tocqueville ou... Lénine ? Les deux versions contemporaines du totalitarisme, mais aussi le libéralisme, l'individualisme ou l'obsession des droits de l'homme, aujourd'hui divinisés sans par ailleurs la réciprocité des devoirs, sont à la même enseigne.

Le lecteur trouvera dans ce livre un mouvement démonstratif puissant et une conviction tonique quant au travail souhaitable et nécessaire pour éclairer les problèmes ou les impasses du temps. La « condition historique » est bien le seul horizon effectif à considérer.

Parfois justement critique à l'égard d'une intelligentsia pressée, activiste sinon d'étroite expertise ou vis-à-vis d'une classe politique sans recul, piégée à ses propres jeux, l'auteur ne craint pas la pluralité des approches sur son objet même, dialectique et résultant. Un peu à la manière de la Phénoménologie de l'esprit hégélienne et son mouvement progressif vers la rationalité et l'exhaustion des phénomènes dans la sphère de l'esprit se conquérant lui-même, M. Gauchet donne ici une synthèse puissante de la façon dont l'Histoire se comporte et nous conduit. L'auteur fait par ailleurs des temps historiques successifs un usage virtuose en termes de périodisation et de moments cruciaux ou « axiaux » à repérer où tout bascule et se défait ou bien ouvre à des perspectives inédites.

Dans le clair-obscur du devenir, la véritable pensée ne doit ni faiblir ni renoncer. L'idéal des Lumières, au-delà de son moment historique révolu, a alors peut-être une nouvelle chance, du côté de la lucidité comme telle plus que d'un hypothétique Progrès ou d'autres illusions.

Claude-Raphaël Samama

**Retour de Tchernobyl.
Journal d'un homme en colère
par Jean-Pierre Dupuy, Paris, Seuil, 2006**

Hanté, Jean-Pierre Dupuy reste en famille. Quoi de plus normal pour un journal, étonnamment intime en l'occurrence ? Outre les saillies d'un homme en colère annoncées par le sous-titre, on le découvre séduit par le charme des Brésiliennes, on y croise son maître René Girard à la veille de son entrée à l'Académie française ; on retrouve Rousseau, Leibniz ponctuellement, et Hannah Arendt, dont il a découvert le premier mari, Günther Anders, à l'occasion de son précédent livre. Ces mondanités liminaires ne sont en rien futiles. Elles révèlent à la fois la spécificité de ce livre dans le flot des productions littéraires suscitées par le vingtième anniversaire de la catastrophe de Tchernobyl et son intérêt tout particulier dans l'œuvre d'un auteur grave, dont on pouvait redouter l'austérité.

Car c'est sur le mode de la conversation que l'ingénieur des Mines, devenu philosophe après avoir été disciple d'Ivan Illitch, nous convie à le suivre de Paris à Kiev puis Tchernobyl. Au retour, il nous propose quelques lectures qui ont nourri sa réflexion : Robert Daustray, ancien haut commissaire à l'énergie atomique dans les années 1990, ou Georges Charpak, dont l'éloquence sur les périls de l'atome n'a d'égal que la conviction de la nécessité de cette technologie. À l'épreuve de l'événement, il poursuit une réflexion de trente ans qui conjugue l'éthique, la métaphysique, les sciences de la matière et l'étude des systèmes. « J'ai consacré l'essentiel de mes recherches philosophiques sur les affaires humaines à tenter de comprendre ceci, écrit-il : les mécanismes qui expliquent l'extraordinaire dynamisme de la société moderne, et par la même sa soif inextinguible d'énergie, sont les mêmes que ceux qui expliquent sa tendance à l'autodestruction. » (p. 99) Car, s'il ne s'occupe à proprement parler de la théorie des catastrophes que depuis cinq ans et autant de livres (Pour un catastrophisme éclairé, Paris, Seuil, 2002 ; Avions-nous oublié le mal ? Penser la politique après le 11 septembre, Paris, Bayard, 2002 ; La Panique, Paris, les empêcheurs de penser en rond, 2003 [1991] ; Petite métaphysique des tsunamis, Paris, Seuil, 2005, et le présent ouvrage), ce n'est qu'une application de sa réflexion fondamentale sur les organisations complexes, les sciences cognitives et la question du mal.

Le lecteur du Retour de Tchernobyl a entre ses mains la synthèse vulgarisée d'un parcours intellectuel mais aussi sa continuation, la catastrophe industrielle complétant les catastrophes morales et environnementales. (p. 33) Par sa construction et son ton, l'ouvrage paraît donc une très bonne introduction à l'œuvre de son auteur. Je soupçonne d'ailleurs qu'un tel projet y ait présidé puisque les trente-cinq dernières pages reproduisent une conférence qui reprend, actualise et clarifie les thèses essentielles de son catastrophisme éclairé.

Mais, insistons, c'est une pensée en marche qui se donne à lire, au sortir d'une représentation de Siegfried de Wagner par exemple, où Dupuy réalise combien le rapport à la peur des scientifiques est délétère. Ils ont peur de la peur des autres hommes plus que de leurs propres machines, jusqu'à ériger au rang de projet la non-maîtrise de ce que l'on a engendré, comme il le montre dans le cas des bio-et nano-technologies. Voilà l'une des thèses essentielles de l'ouvrage : ce qu'il appelle, en détournant Popper, la « misère du rationalisme », ou son incapacité à donner sens à l'irrationnel, avec toutes les implications éthiques que cela comporte. Elle s'illustre notamment dans les stratégies de minimisation du nombre de victimes de la catastrophe, Kofi Annan pouvant déplorer les 9 millions de victimes en 2 000, alors que le rapport du Forum Tchernobyl publié en septembre 2005 les réduit à 4 000. Dupuy, bien que convaincu que l'estimation quantitative soit non significative en ces matières, s'étonne d'un tel décalage. D'une part, les agences chargées du rapport utilisent un modèle proportionnel selon lequel toute exposition à une radiation ionisante produit des effets nuisibles, mais elles ne l'appliquent qu'à une population de 600 000 personnes, soit les liquidateurs chargés de bétonner le réacteur juste après l'explosion, les personnes évacuées et un petit groupe de résidents dans les zones les plus contaminées. (p. 64) D'autre part, l'étalement dans le temps et dans l'espace de l'irradiation ne permet pas d'en faire la cause unique de l'issue fatale. On se contentera alors de considérer que l'exposition à des radiations n'a fait qu'augmenter la probabilité du décès. Des scientifiques du CEA peuvent ainsi affirmer que Tchernobyl n'a eu aucune conséquence statistiquement observable sur la santé dans notre pays. L'erreur provient d'une assertion valide au niveau individuel, mais inepte si on la considère sur un plan collectif. Le paradoxe est le suivant : une pierre ne constitue pas un tas et une pierre ajoutée à un amas de pierres qui ne constitue pas un tas n'y changerait rien. Pourtant, le tas n'est jamais qu'un amas de pierres.

Ce paradoxe des sorites, qui remonte au IV^e siècle avant Jésus-Christ, permet à Jean-Pierre Dupuy de pointer du doigt les angles morts du positivisme scientifique, qui conduit, au nom d'un effet statistiquement négligeable, à dénier le statut de victime à bon nombre d'entre elles. Dans un tel cadre, la neutralité axiologique ne peut apparaître que comme une illusion qui rend possible des actes moralement condamnables. Les cas de near misses, où on a frôlé une catastrophe qui ne s'est miraculeusement pas produite, comme celui de Three Mile Island en 1979, justifient aux yeux de Dupuy d'allonger la liste des victimes à ceux qui ne l'ont pas été suite à cet heureux concours de circonstances. « L'industrie nucléaire est-elle [alors] par nature un outil qui nous empêche de penser ce que nous faisons se demande-t-il ? L'espoir de construire une démocratie technique donnant sa place au nucléaire est-il de ce fait vain ? » (pp. 95-96) Son opposition à l'atome, radicalisée ici, transforme presque la question en un tour rhétorique. Au vu de la menace terroriste susceptible de transformer les centrales en bombes potentielles, il récuse en effet la distinction opérée entre nucléaire civil et nucléaire militaire qui se situe au fondement du traité de non prolifération et, plus largement, de l'édifice juridique de la non prolifération des armes de destruction massive : « Les plus grandes menaces viennent aujourd'hui moins des méchants que des industriels du bien. On doit moins redouter les mauvaises intentions que les entreprises qui, comme l'AIEA, se donnent pour mission d'assurer "la paix, la santé et la prospérité dans le monde entier". » (p. 61)

Attention, il ne faudrait pas se tromper de cible. Si Jean-Pierre Dupuy rappelle que l'AIEA a conclu en 1999 un accord avec l'OMS lui garantissant que cette dernière ne prendrait pas de positions publiques susceptibles de lui nuire (p. 54), il se défend à juste titre de succomber aux théories du complot. Il ne doute à aucun moment des bonnes intentions des technocrates qui orchestrent la pensée de la catastrophe. Précisément, c'est dans l'aveuglement de leurs bonnes intentions que Dupuy décèle la menace suprême. « L'expertise ne pense pas ce qu'elle fait. Tel est le danger suprême. » (p. 61) Formule lapidaire qui débouche sur le péril de la courte vue, (thoughtlessness) qu'il reprend au portrait d'Eichmann par Hannah Arendt. Ainsi, la nouvelle génération de réacteur EPR est peut-être plus sûre que ses prédécesseurs, mais le problème du traitement des déchets nucléaires se pose encore, quinze

ans après la loi Bataille qui accordait ce délai à la recherche d'une solution. Et la construction de nouvelles centrales va produire une surproduction alors que l'objectif prioritaire serait, selon lui, de contenir la demande. Il révèle en outre que la sûreté dans les centrales nucléaires fait l'objet d'une autosatisfaction accrue de la part de leurs responsables, pressés de réduire les coûts du fait de la déréglementation du marché de l'énergie. (note 1, p. 85.)

Le mal fait système. Par un effet de composition, il s'incarne en figure de surplomb à partir de micro-décisions, indépendamment des intentions de chacun et, dans le cas de Tchernobyl, se distingue par son invisibilité. C'est pourquoi ceux qui y vivaient avant la catastrophe ont pu y revenir sans que leur environnement ait changé de façon perceptible. Le spectacle du réacteur illustre la transcendance de la technique, définie comme « capacité de déclencher des processus sans retour » (p.135), par la violence dont elle est capable. La durée de vie du Plutonium 239, soit 24000 ans, correspond en effet à l'éternité si l'on prend comme référent le phénomène humain. Sur ce point particulier, le texte apporte un éclairage plus constructif que les ouvrages précédents où la courte vue pouvait apparaître comme la condition anthropologique et fatale d'une humanité qui court à sa perte. La prise de conscience progresse, bien que la solution généralement proposée à la gestion des risques inédits, autrement dit la substitution de la précaution et du principe du même nom à la prévention, cache trois infirmités majeures.

Avant tout, la notion de précaution, qui emprunte à la théorie économique, se trompe fondamentalement quant au type d'incertitude qui est en jeu dans les risques globaux. Il ne s'agit en aucun cas d'un risque épistémique qui tiendrait à un manque de connaissance que le progrès des sciences pourrait combler, ni d'un aléa classique. En effet, l'aléa se mesure à partir de la notion d'espérance mathématique. Or, si l'on prend l'exemple des écosystèmes, ils connaissent un point d'inflexion (tipping point) à partir duquel les interventions sur le système vont intégralement changer sa structure et son mode de régulation. On parle alors de changement de phase, aussi radical qu'imprévisible. En ce sens, un événement qui permettrait de franchir ce seuil viderait de son sens toute tentative de saisir une moyenne des événements qui se produisent dans le système. Enfin, la logique économique postule qu'elle se sait dans l'incertain alors que Dupuy trouve des cas extrêmes où l'incertitude elle-même est incertaine, de sorte que le principe de précaution ne peut plus justifier son application.

Deuxième infirmité qui sape la précaution, elle est incapable de fonder une éthique normative, puisqu'au fond, elle renvoie l'appréciation des risques à des préférences, donc à une évaluation subjective.

Troisième infirmité, la précaution n'arrive pas à accorder une crédibilité suffisante à la catastrophe. Ses apôtres sont convaincus que l'on n'agit pas parce que l'on ne sait pas, ce qui rejoint la première de nos trois faiblesses ; Dupuy, lui, défend que l'on n'agit pas parce que l'on ne croit pas à la catastrophe. Cette incapacité à croire, il en trouve la source dans les limites de la métaphysique commune, inspirée elle aussi de la logique économique, et qui pense le temps comme un arbre de probabilités. Elle ne permet pas d'effets rétroactifs de l'avenir sur le passé, à la différence du jugement moral. Or, le problème de la catastrophe est bien celui-là : jugée impossible jusqu'à son avènement, elle deviendra aussitôt nécessaire une fois advenue. Par ce changement de statut, l'événement catastrophique introduit du possible dans le passé. Dupuy propose donc une refondation métaphysique de notre rapport au temps, qui établisse ce lien entre le passé et l'avenir. Ce souci de conjuguer une conscience d'un destin inéluctable et un volontarisme inébranlable emprunte aux figures tragiques antiques. Il n'est pas inédit mais conduit dans la situation paradoxale du prophète de malheur qui annonce la catastrophe pour qu'elle ne se produise pas : s'il réussit, sa lucidité le condamne puisqu'elle invalide sa prédiction ; s'il échoue, on lui adresse le reproche symétrique, celui de l'impuissance. Dupuy précise que s'il parle de prophétie, c'est « en un sens purement laïc et technique ». (p. 176) Je m'étends sur ces considérations théoriques de la seconde partie de l'ouvrage avec l'assentiment de l'auteur puisque : « Tchernobyl est un symbole qui transcende le cas Tchernobyl. C'est le symbole de l'avenir énergétique et environnemental de la planète. » (pp.59-60) L'ouvrage vaut par sa radicalité. Il dénonce l'aveuglement consécutif à l'hyperspécialisation dans une science en proie aux périls de la concurrence alors qu'elle a vocation au partage du savoir. Jean-Pierre Dupuy plaide pour qu'elle se fasse culture et lui retire son titre de gloire en matière de sortie de l'obscurantisme. Elle n'a pas extirpé les croyances archaïques du cœur des hommes ; leur disparition

l'a rendue possible. (p.102) Cela soulève des enjeux fondamentaux dont je n'ai pas la place de discuter. Je m'en tiendrai donc à un point particulièrement stimulant et problématique : les implications politiques de cette réflexion à la fois métaphysique et militante.

Le régime international de non prolifération, qui connaît une crise grave depuis l'échec de la conférence de réexamen du TNP de mai 2005, avec les programmes nucléaires Nord-coréen et iranien qui se poursuivent, devrait-il être intégralement invalidé parce qu'il repose sur la distinction entre nucléaire civil et militaire? La traduction politique des conclusions de Jean-Pierre Dupuy conduirait à des bouleversements considérables. D'ailleurs, la prise en charge politique du mal systémique est plus que problématique. En effet, cette notion offre une cohérence à sa construction intellectuelle mais elle subsume l'accident, le risque et la menace dans une notion totalisante de catastrophe. « Réchauffement climatique, destruction de l'environnement [...] utilisation terroriste ou étatique d'armes de destruction massive, [...] c'est toujours le même schéma », écrit Dupuy (pp. 31-32). Puisque la catastrophe est l'aboutissement d'une dynamique systémique, on ne peut plus guère distinguer les catastrophes partielles et celle qui conduit à l'extinction. Les politiques publiques, sectorielles, peuvent-elles établir les synergies nécessaires à une prise en compte cohérente de l'ensemble du problème ? Cette difficulté renvoie à un problème théorique fondamental : le rapport du politique à la survie de la communauté. Inextricablement lié dans les sociétés vivant sous le régime de la royauté sacrée, où la permanence de l'ordre du monde est garantie par l'extériorité et le sacrifice du souverain, il disjoint dans les sociétés libérales qui tendent à exclure la survie du politique en en faisant l'une de ses préconditions. Cette repolitisation du problème de la survie confronte Jean-Pierre Dupuy à un impératif de penser le politique sur le long terme, au-delà des rythmes électoraux, et autrement que sur un mode conséquentialiste. Ses implications apparaissent authentiquement révolutionnaires. Du point de vue politique, c'est la solution et le problème.

Benoît Pélopidas

Qu'est-ce que la métaphysique ? par Frédéric Nef, Paris, Gallimard, Folio-essais, 2004

Cet ouvrage s'apparente au traité autant qu'à un long essai. À travers l'analyse des grandes théories philosophiques, de l'Antiquité aux courants analytiques les plus actuels, il tente une approche critique de ce que fut ou peut être encore la métaphysique comme discipline spécialisée et savoir.

En cinq grandes parties, divisées chacune en plusieurs chapitres, l'auteur, sans se contenter d'exposer, soutenir ou critiquer les différentes doctrines, donne à son ouvrage une cohérence thématique où la métaphysique pourrait être rétablie comme branche maîtresse de l'arbre philosophique.

Après avoir montré que la métaphysique n'est pas morte, eu égard à l'usage récurrent qu'en fait encore le langage courant ou spécialisé, une deuxième partie s'intitule : « La mort lui va si bien ». Évidemment il y est traité de Kant et de la dialectique transcendantale où les limites de toute métaphysique comme savoir nouménal sont établies, de la « mort de dieu » subséquente, emblème des pensées pré-déconstructives de Nietzsche à Heidegger, mais surtout de la philosophie analytique et de l'École de Vienne (Carnap, Schlick, Popper et Wittgenstein) comme contrepoint logico-formel. La notion de « déconstruction » reçoit ici le traitement particulier qui la voit divisée entre le mode derridien et la mode tout court où la rhétorique sur l'écriture, le texte et la différence se voient affublés d'une marque déposée, pas forcément recommandée à une consommation bénéfique.

La troisième partie : « L'hypothèse de la pensée volée » laisse deviner dans le contexte, l'abord de la pensée de Heidegger. Sous l'espèce du concept d'onto-théologie, la philosophie de ce dernier se voit – selon un courant devenu de circonstance ? – ravalée au rang de discours irrationnel, politiquement orienté ou livré au seul déploiement d'un langage qui n'atteindrait ainsi que lui-même et certainement pas cet être de tout, différent.

La quatrième partie enchaîne sur le concept d'onto-théologie désignée à partir de là comme « introuvable ». L'auteur revient sur l'histoire à proprement parler de la métaphysique, comme discipline reine de l'ancienne philosophie avec Scot Érigène, Avicenne, Thomas d'Aquin, Duns Scott et Leibniz. Il montre que les efforts entrepris par ces grandes pensées ont produit autant de rationalité et

d'inventivité logique que de théologie pure. Nous leur serions encore redevables, en dépit d'images erronées, de bien des concepts opératoires (analogie, distinction réelle, univocité, individuation, contingence, possible...) et du paradoxal recul que peut prendre l'esprit vis-à-vis de lui-même.

La dernière et cinquième partie, intitulée, « La métaphysique-Le retour », tente de montrer que la modernité philosophique de Wittgenstein à Mac Taggart ou Whitehead, de Kripke à Lewis et Armstrong et bien d'autres n'a pas abandonné la visée originaire d'un savoir tourné vers les différents sens de l'être. Elle aurait seulement passé ces derniers au crible d'un formalisme issu de la critique du réalisme naïf ou langagier, de la logique des propositions formelles et mathématisées ou les aurait rapportés à une pensée de l'être empirique, défait de ses présupposés naturels ou impensés.

Cet ouvrage offre en appendices une table des symboles, un glossaire et une très complète bibliographie par grandes périodes ou courants de la métaphysique. L'appareil de notes, à la fin, s'organise selon un renvoi à la pagination et reste très maniable. Son nombre impressionnant de pages n'est pas pour décourager le lecteur, car il s'articule autour d'un découpage autant chronologique que démonstratif et d'une réflexion à la ligne directrice assez sûre. L'odyssée occidentale de la métaphysique ne se clôt pas à tel moment. La pérennité des questions qu'elle pose depuis toujours, qu'il s'agisse de l'être ou de l'existant, de la substance et de ses modalités, des catégories du nécessaire, du contingent ou du possible, des critères de vérité enfin, du discours qui s'y affronte, plaide pour sa non clôture et sa reprise permanente dans le sillage du perfectionnement de l'esprit humain et des sûretés de son chemin.

Deux remarques. Un certain parti pris de l'auteur, dans la mise en avant des pensées logiciennes, peut à la longue indisposer le classique lecteur philosophe européen. On ne peut pourtant lui en faire le reproche en raison de la place prise par les travaux contemporains de philosophie analytique, surtout dans l'aire anglo-saxonne. La présentation de ses derniers a aussi le mérite de les faire mieux connaître ou introduire dans le contexte français. À ce point, on peut aussi faire valoir une autre tradition où la pensée reste dans sa sphère pensante à l'écoute d'elle-même et des questions qui font l'éternité des voies qu'alors elle emprunte. L'Être et le néant, les étants concrets ou idéels et leur essence, la vérité et ses critères intuitifs autant que ceux du réel et du possible comme accès, hanteront toujours la conscience selon un mode non réductible à ce qui équivaut, volens nolens, à des métalangues quel que soit leur degré d'analyse du réel perçu ou représenté. La formalisation laisse ici, non résolue ou épuisée, la rencontre du monde avec son écho incarné de langue, perdu ou écouté...

Claude-Raphaël Samama

Réponses énigmatiques
par Kostas Axelos, Paris, éditions de Minuit,
collection « Arguments », 2005

En donnant à son livre le titre de Réponses énigmatiques, Kostas Axelos indique déjà une orientation ouverte. Dans cet ouvrage l'auteur approfondit les enjeux de la pensée liée à la question du monde en ouvrant d'autres voies inédites à ce questionnement (qui est aussi le titre de son ouvrage précédent publié en 2001) qui concerne l'expérience du monde, à savoir l'ouverture de la totalité jamais fixée et jamais fixable, le jeu du temps comme changement incessant du même, comprenant passé-présent-avenir. Le jeu du temps, le monde, étant l'énigme par excellence – et non pas un mystère –, ce questionnement radical implique des réponses énigmatiques. Cela dit non pas dans le sens qu'il ne puisse y avoir de réponses opératives, affirmatives ou même tranchantes, mais plutôt que cet autre style de réponse ne clôture pas la question. Il dépasse la complaisance des réponses usuelles, réconfortantes, scientistes ou positivistes, sachant qu'il n'y a pas de réponses clôturantes. Il n'y a pas non plus d'achèvement final ou de dernier mot puisque « Le "Tout" énigmatique n'est pas synonyme de totalisation », d'autant plus que la « négativité créatrice qu'impliquent les réponses pensantes ne s'arrête pas à un point final » (p. 72).

Ce questionnement implique un autre rapport à la constellation-monde et offre des réponses ouvertes et énigmatiques, affirmatives et questionnantes (p. 53). Ouverte à la puissance de l'énigme et s'y

nourrissant, la réponse est impliquée même dans la question, la réponse constituant en même temps le nerf de la question : « L'énigme du surgissement de la question et l'énigme de la réponse relèvent d'un même centre vibrant » (p. 67). Cette pensée questionnante et répondante, qui vient « du cœur pulsant de la constellation homme-et-monde », sait qu'elle n'est pas sans failles, que lumière et ténèbres, obscurité et clarté ne peuvent pas être schématiquement séparées et qu'elle « cohabite même avec l'échec ». Elle vise à expérimenter le jeu de l'espace-temps qui est aussi le lieu de la question, « tout en courant le risque de l'ouverture » et en essayant de porter au langage le jeu du monde. Dans une époque où la désignifiante s'étend, pendant qu'« êtres, mots et choses se brisent », la pensée n'a pas vraiment d'écho. Elle est même passablement clandestine. Presque tout le monde continue à cligner de l'œil ou à tourner le dos à la parole pensante préférant n'importe quelle chose, n'importe quoi, à l'exclusion du Tout qui échappe. Ainsi ceux qui se risquent à penser avancent plus ou moins masqués, tantôt tel le guérilléro, tantôt avec circonspection, ouverts à ce qui est en train de changer et assumant la clôture-ouverture, font preuve d'une disponibilité œuvrante et d'une certaine sérénité. Ils pensent sobrement, « sans oublier Dionysos ». Même si « l'enchantement a pris congé de nous » (p. 32), il n'est pas interdit, par exemple, avec un enthousiasme dégrisé et sur une musique de Mozart, de Stravinsky ou des Rolling Stones, d'éprouver une tonalité cosmique ou encore de méditer « le sacre d'un monde ». En apprenant aussi que la musique « est plus qu'un divertissement ou un défoulement » (p. 54) et méditant ce mot de Nietzsche disant que « la joie est plus puissante que la peine ». Bien qu'il faille aussi, en assumant frustrations et tristesse, qui peuvent être transmutes, cheminer par-delà joie et tristesse.

Ceux qui, rares, « préfèrent l'or à la paille » pour reprendre et actualiser une parole d'Héraclite, ceux qui sont porteurs de cette pensée et qui tendent vers cette sagesse problématique éprouvent le monde en sachant que Cela (le monde) est plutôt tout que rien et que le rien traverse tout – donc nous aussi –, ce que les sciences ignorent. Les sciences (les techno-sciences) sont opérantes, fonctionnelles et efficaces, ayant affaire à l'intramondain et à « la sacro-sainte réalité qui n'est qu'effectivement qu'un des visages de ce qui se déploie, nous porte et nous emporte » (p. 59). Cela est à repenser et appelle un autre langage. Ayant leur utilité et leur raison d'être, elles laissent toutefois la question du monde impensée : l'énigme du déploiement du monde, du jeu de l'être en devenir qui se déploya sous l'horizon du logos, en tant que dieu, nature, homme-et-histoire, (et société), enjeu technicien. Dans un de ses ouvrages précédents (*Problèmes de l'enjeu*, 1979, p. 34), il est écrit : « L'Univers de tout ce qui ne coïncide pas avec le Monde. Si l'on peut dire que chacun englobe l'autre, c'est au niveau du Monde que se situe l'éclaircie ».

Ce questionnement immémorial qui se poursuit est assumé par les poètes et les penseurs qui ouvrent la question, qui « en sont l'obscur lumière », ceux qui peuvent faire parler le monde : « Chez les artisans parlants et risquants de la pensée et de la poéticité, il y va de l'énigme, de sa question qu'ils portent au langage. Chez eux, la question est chez elle » (p. 17). L'énigme émet des signes, se « tait » et nous parle. Nous questionnons, précise Axelos, parce que nous sommes questionnés. La question reçoit un appel et le questionne, « elle essaye de correspondre productivement à cet appel et d'en lancer un » (p. 12).

Immergée dans le monde, « portant donc toutes les traces psychiques et historiques » (p. 87), cette pensée globale et ouverte a aussi le souci de s'inscrire dans le monde de la vie, en n'excluant pas une action métamorphosante, ni une sorte de sagesse révolutionnaire qui, disant le logos pensant, éthique et politique qui concerne l'advenir, pourrait impliquer aussi « une visée poétique, artistique, pensante, littéraire » (p. 82) qui contribuerait à ouvrir un horizon au monde et à l'homme. Axelos met en lumière que pensée, poésie et action relèvent d'une source commune et, qui plus est, « l'énigme se cache en chacune d'elle, dans leur unité et leur différence et dans leur rapport aux choses et au monde qui, et de loin, ne sont pas leurs produits » (p. 71).

La pensée radicale n'est plus l'affaire de la philosophie. Bien sûr, la philosophie continue et perdure en se recueillant dans son histoire (dont nous pouvons encore recueillir d'elle bien des éléments féconds et productifs), en s'explicitant en sciences de toutes sortes et en littérature philosophique non sans cogitations et philosophisme. D'ailleurs, « la rhétorique – savante ou journalistique –, le philosophisme, le scientisme et la "littérature" sont les quatre fléaux de la pensée questionnante » (p. 13).

Cette pensée questionnante, centrale et multidimensionnelle – renouant avec les penseurs présocratiques (et pré-métaphysiciens) notamment avec Héraclite pour qui le sophon (la sagesse) est la saisie avec amitié de l'Un-Tout –, peut être appelée métaphilosophique en ce sens qu'elle précède, assume, traverse et dépasse la philosophie (métaphysique) qui va de Platon jusqu'à l'époque de sa fin et de son parachèvement avec Hegel, Marx, Nietzsche et Heidegger. Ces penseurs sont à assumer et à penser dans le mouvement dépassant et globalisant vers l'horizon de la pensée « métaphilosophique » et « postmétaphysique », de la pensée planétaire du jeu du monde, de la constellation-monde. Le « salut », la percée est là, non pas vers un autre monde, mais vers le monde qui contient tous les mondes et toutes les énigmes particulières. Et dans ce rapport monde-et-homme – le rapport de tous les rapports –, l'énigme traverse l'homme qui est « le seul fragment questionnant » (p. 71). Comme le dévoile Axelos, il y a chez ces penseurs, comme chez d'autres poètes et penseurs, « un noyau dur dont toutes les analyses et les interprétations ne sont pas venues à bout, un noyau dont l'énergie n'a pas été libérée » (p. 15), et dont l'élan, qui se tient en réserve, se réserve à nous. Ainsi, en rapport avec Hegel qui a préconisé l'abandon de l'amour de la sagesse au profit du savoir absolu, Axelos propose une systématique fragmentaire et ouverte, traversée par la pensée questionnante et orientée par rapport à l'enjeu.

Chez Marx, on sait qu'il y va du dépassement (aufheben) de la philosophie par sa réalisation, non sans réduire le monde à l'activité productive et pratique des hommes, mais « ses analyses de l'aliénation et des aliénations (auxquelles il faudrait ajouter l'aliénation culturelle), ainsi que de sa théorie de la production par la production, dans son ouvrage posthume (les *Umrisse*), donnent à penser » (ib.). En se rappelant aussi que, par-delà le sens moderne de productivisme, production signifie avant tout « mettre au monde » (p. 70).

Nietzsche a pensé, entre autres, la question du nihilisme, la mort de Dieu (le Dieu vivant et mort qui est en passe de toujours rôder, précise Axelos, car laissant des traces dans le souvenir, la mémoire et la laïcité), et l'éternel retour (à repenser comme retour temporel du même) et il a diagnostiqué la crise de la modernité non sans rouvrir fragmentairement le temps du monde comme jeu, comme innocence du devenir par-delà bien et mal, par-delà sens et non-sens. Par-delà la volonté de puissance, ses analyses du jeu des rapports de force « où faibles et puissants échangent continuellement leurs rôles dans le devenir comme temporalité » (p. 15) ouvrent des chemins à découvrir. De plus, Nietzsche propose un autre questionnement par sa démarche critique de la philosophie et de sa vérité, « de son caractère théologico-religieux, moralisateur, de sa négation de vie », et en cela, poursuit Axelos, « il a encore un pied dans la métaphysique, mais l'autre franchit un seuil et pénètre dans un paysage différent, foule un sol qui n'est plus métaphysique » (p. 26).

Quant à Heidegger, voyant dans l'Ereignis (l'avènement appropriant) préfiguré par le Gestell (le dispositif technique) comme station ultime qui donne être et temps, il ne quitte pas entièrement la mouvance métaphysique, mais il sait qu'avec Marx et Nietzsche la philosophie s'achève et que, selon son propre dire, « le penser ne peut plus être du ressort de la philosophie ». Heidegger repense l'essence et la question du langage en énonçant que « poésie (Dichten) et pensée (Denken) sont des modes privilégiés du dire » (p. 27). Ces questions analysées et pensées par Axelos dans le chapitre « Heidegger et le destin de la philosophie », texte qui nous renvoie de plus à l'expérience pensante de la poéticité du monde, poéticité qui est toujours confrontée à l'impoéticité et au prosaïque qui font aussi partie du monde. Axelos mentionne que la poéticité (mot inventé par lui) n'est pas nécessairement dans la poésie, qui elle-même ne relève pas de la littérature qui fonctionne comme si le langage était une dimension autonome : « La poésie qui s'éploie en deçà, à travers et par-delà la poésie dite, chantée, écrite, je l'appelle poéticité. Dans ce jeu qui unit et différencie jeu de l'homme et jeu du monde, cette poéticité se manifeste et se cache. Elle réside dans la rencontre de ce qui vient du monde et de ce que l'homme éprouve » (p. 27).

Le monde rétréci poursuit son cours pendant que « la navigation, tumultueuse, continue. Jusqu'où ? » (p. 43). Nous nous posons cette question avec Axelos, question qui ne comporte pas de réponse facile et qui se demande aussi pour qui « l'inévitable désignifiante universalisée fait question ». L'érosion de la civilisation est planétaire. À l'Est comme à l'Ouest, en Europe comme en Amérique, ici au Québec comme l'ensemble du Canada – les pays techniquement avancés formant l'avant-garde des pays avançant vers l'horizon bloqué –, les traditions et les systèmes de références craquent de toutes parts sans qu'« aucune perspective ou alternative foncièrement différente ne pointe à l'horizon » (p. 65).

Pendant que la technique – énigme majeure de notre temps qui n'est pas la cause coupable de ce qui se passe où tout est frappé de nullité et qui est à penser par-delà la technophobie et la technolâtrie – et que les technosciences conditionnent tout ce qui est, se fait et se défait, la confusion et le désarroi s'étendent et s'amplifient tout comme la faim dans le monde, les maladies et les maux, les « fanatismes aveugles », les violences gratuites ou débiles, les « abrutissements médiatiques », le désir de vengeance et de possession, et les abus de consommation et d'exploitation perdurent dans un monde qui ressemble parfois à un bazar planétaire. Le sous-développement de la pensée, les « ismes » réducteurs traînant leur existence, les mentalités usuelles et vermoulues et les « fantasmes rampants ou flamboyants » font l'affaire, pendant que « la technicisation et l'artificialisation irrésistibles et exponentielles obéissent à un processus qui, tout en étant gros d'avenir, stagne médiocrement » (p. 52).

Il y a eu des catastrophes cosmiques, naturelles, religieuses, idéologiques, socio-historiques et techniques, il y a encore et il y en aura d'autres dans le futur, même si « majeure ou mineure aucune catastrophe ne s'est encore révélée complète ou finale » (p. 31). La technique, qui « succombe aussi à ce qu'elle déclenche » (p. 90), connaît et connaîtra des ratés et certaines revanches de la part de la nature qui voile son origine et qui, presque réduite à « objet » d'exploitation et de décoration, résiste à sa mainmise industrielle et technique. Comme le constate Axelos, « un mot d'ordre retentit pour la première fois dans l'histoire universelle : sauver effectivement la planète » (p. 32), tout en précisant qu'on est inexpérimenté devant cette catastrophe étrange et nouveau genre qui implique justement aussi la fracture et la désignification dans le monde, car tout cela aussi se mondialise. Faut-il attendre que l'homme moderne, l'homme réducteur, vacillant, « triomphateur et ruiné », avance davantage vers la brisure et dans les marécages, de plus en plus noyé dans l'anthropologisme, le subjectivisme et l'objectivisme, pour affronter le rien, pour qu'un autre jeu puisse être possible, pour que des perspectives puissent ouvrir un horizon en cette aube de l'ère planétaire dans laquelle nous sommes déjà entrés ? En tout cas, ce ne sont pas les divertissements, les étourdissements et les industries de la distraction et du spectacle qui vont y changer quelque chose. Être mal dans sa peau et être mal dans son époque vont ensemble, affirme Axelos qui mentionne, entre autres, que morosité, dépressivité, grisaille et ennui, impasse de toutes sortes, pauvreté des relations humaines, relations sentimentales problématiques ou banalisées qui nous affectent à différents degrés, « sont parmi les signes les plus voyants qui balisent cette catastrophe » (p. 41). En même temps, elle n'en est pas une. Elle est, bien sûr, elle aussi banalisée tout en suscitant de l'anxiété ou de « petites prophéties de malheur » qui connaîtront de petits succès, alors qu'elle devrait être abordée amicalement et plus sereinement. À la fois sans nom et fuyante, nous avons à vivre et à penser comme par-delà la catastrophe car « comme le temps dont elle est une des configurations, elle régit et se retire, rend manifeste et fuit notre appréhension » (p. 40).

Le constelllement nous requiert, et le chemin et le jeu ne sont pas des métaphores, « ils disent et nous transportent vers ce qui s'empare de nous » (p. 82). En outre, « il n'est même plus en notre pouvoir de ne pas poursuivre le jeu » (p. 92). Endurance, souple adaptation et une certaine désinvolture sont nécessaires, et une part de souffrance est souvent inévitable. Il ne s'agit pas d'assumer la souffrance comme une sorte de programme, mais bien plutôt, même si ce n'est pas facile – et par-delà la santé comme nouvelle pitié –, de tenter « de la surmonter en la métamorphosant » (p. 84).

Par-delà l'homme traditionnel-moderne, l'homme de la subjectivité de plus en plus abstrait – faisant abstraction de tellement de choses et si souvent trop humain ou sous-humain –, il est question de se savoir en tant que fragment constitutif du M/monde. Il s'agit de comprendre et d'éprouver que retour au monde et retour à l'homme vont ensemble. La subjectivité, le moi et le soi ont à être intégrés, fluidifiés et outrepassés dans la direction allant par-delà l'humain, vers l'homme planétaire, plus complet et méta-humain, ce qui n'exclut pas le besoin d'être aussi humain. Mais le jeu joue à travers et « par-delà l'être humain ». Nous, qui sommes des êtres de passage et d'une certaine durée, qui sommes aussi des fragments énigmatiques, produits du M/monde et habités par une étincelle astrale, joueurs et déjoués du monde impliqués dans le jeu de la vie et de la mort, nous sommes aussi les enjeux du monde car, « que cela plaise ou pas, nous sommes pris dans un rythme qui nous dépasse, nous les passants » (p. 52). Et « l'homme se métamorphose grâce au jeu qui le traverse », et même s'il « est aux prises avec l'enjeu de la technique » et qu'« aucun salut terrestre ou céleste ne l'attend » (p. 29), il peut apprendre que « la chance de l'accès à la constellation-monde n'est pas définitivement perdue » (p. 91).

Par-delà la réussite ou l'échec et face au destin planétaire qui semble aplani et sans destination, il y a aussi l'énigmatique ruse du temps liée au jeu oscillant, cette ruse incisive qui « joue en creux dans tout ce qui est et se fait », qui travaille sur bien des plans, et « on ne sait pas d'où elle surgit ou surgira pour accomplir son œuvre » (p. 89). Ainsi, dans cette orientation, dans ce chemin qui s'ouvre à nous mais ne s'ouvre pas uniquement par nous, souligne Axelos, « ce qui nous surprend attend son temps, en déstabilisant l'ordre-désordre existant, prêt à dégager un lieu, à sonner une heure fragmentaire, pour une équipée incertaine » (p. 85).

La pensée questionnante et répondante est en suspens, mais elle est en jeu. Aussi, comme il le dit, « nous, dans la proximité et la distance, rythmés, tout à la fois, par la clôture et l'ouverture, nous avons à effectuer une percée » (p. 47) et parvenir à aller « vers un espace-temps au jeu énigmatique » (p. 39). En n'oubliant pas aussi cette parole qu'il a écrite dans Problèmes de l'enjeu que « seule décide la reprise du passé-présent et l'ouverture du chemin de l'avenir ». Ainsi, par-delà espoir et désespoir, les dés sont lancés : rolling flames... nous avons à participer au cours du monde, à assumer la clôture mais, en même temps, « avec endurance, flamme, et patience, pensée et poéticité » (cf. Ce questionnement, p. 73), nous sommes en jeu vers l'ouverture proche et lointaine.

Michel Malette