

de la nature cachée du réel

Daniel Eisler

«La nature aime à se cacher»

Héraclite [1]

«Un jour, ce qu'il y a au monde de plus silencieux et de plus léger est venu à moi»

Nietzsche [2]

Nous opposons généralement l'idée de Réalité à ce qui est de l'ordre de l'imaginaire et de la fantaisie. Des expressions comme «il ne faut pas prendre ses rêves pour des réalités» illustrent bien cette opposition courante. Le Réel se définit ainsi comme l'ensemble des choses existant vraiment, concrètement, ce que nous pouvons voir et éprouver par nos sens.

Considéré de la sorte, le Réel se présente comme pure appréhension. Il est ce qui se propose au regard directement sans médiation, ni déformation. Il est un donné objectif *a*problématique, ne nécessitant aucune discussion, et représente ainsi le jalon solide à partir duquel toute chose peut être mesurée, évaluée, jugée et pensée en toute assurance de véracité.

Or la notion de Réalité, qui nous apparaît comme si évidente, est celle qui, depuis le début de la philosophie, a posé le plus de problèmes et qui fut même l'un des principaux moteurs du développement de la réflexion philosophique. Ce que nous voyons correspond-il vraiment à ce qui existe réellement? Quelles preuves pouvons-nous avoir de cette correspondance? Ce sont des questions de ce genre que les premiers philosophes de l'Antiquité se posèrent. Par soif et exigence de vérité, ils s'attachèrent à faire

passer l'épreuve du feu critique tout ce qui apparaissait comme évident. Ainsi, l'identité directe entre le visible immédiat et le Réel était mise en doute. Cette position se retrouve de nos jours dans des expressions comme «les apparences sont trompeuses» ou «il ne faut pas se fier aux apparences». On assiste même, avec l'émergence de la philosophie dans l'Antiquité, à une position complètement opposée. Le Réel n'est pas à considérer comme le visible qui se donne a priori au regard, mais justement comme ce qui échappe à la vision ou plutôt ce qui est masqué, caché par des apparences trompeuses. Il est à chercher derrière la voile opaque du visible immédiat, il est à dévoiler, à découvrir. La notion de vérité, *aletheia* en grec, signifie d'ailleurs littéralement le non-voilé. Le Réel véritable devient l'objet d'une quête qui nécessite de se libérer de tout ce que nous croyons être, de mettre le visible à distance et de l'observer de l'extérieur, en spectateur neutre. La notion de *theôrein* (racine grecque du terme théorie) exprime de manière relevante cette attitude. Elle signifie «être au spectacle», «être au théâtre», «regarder en spectateur». Dans *théôrein*, il y a aussi l'idée de déplacement, de mouvement. Pour pouvoir voir du regard théorique, il faut sortir du pays connu des habitudes, prendre de la distance face à ce qui apparaît comme étant.

Dans le *Timée*, Platon expose clairement ce qui, selon lui, distingue le Réel de ce qui se montre à voir. La différence serait du même genre que celle qui sépare l'image de son modèle. Pour lui, le monde est une imitation plus ou moins ressemblante, inspirée d'un prototype suprasensible idéal. «Tout ce qui est engendré /fait-il dire à Timée/ est nécessairement engendré sous l'effet d'une cause; car, sans l'intervention d'une cause, rien ne peut être engendré. Aussi chaque fois qu'un démiurge fabrique quelque chose en posant les yeux sur ce qui toujours reste identique et en prenant pour modèle un objet de ce genre, pour en reproduire la forme et les propriétés, tout ce qu'il réalise, en procédant ainsi est nécessairement beau... Or, quand le père qui l'avait engendré constata que ce monde, qui est une représentation des dieux éternels, avait reçu le mouvement et qu'il était vivant, il se réjouit et, comme il était charmé, l'idée lui vint de le rendre encore plus semblable à son modèle. Comme effectivement ce modèle se trouve être un vivant éternel, le dieu entreprit de faire que notre univers aussi devienne finalement tel, dans la mesure du possible. Or ce vivant, comme il était éternel, il n'était pas possible de l'adapter en tout point au vivant qui est engendré. Le démiurge a donc l'idée de fabriquer une image mobile de l'éternité» [3]. Pour Platon, le monde que nous voyons se distingue du Réel véritable parce qu'il a été engendré. «Ce qui naît et se corrompt» n'est jamais réellement. En ayant un commencement, les choses

sensibles s'inscrivent dans le temps et le devenir. Elles sont mouvantes, mobiles et mortelles. Elles se caractérisent par leur particularité, ou, comme dirait Aristote, par leur «accidentalité». Seules les «Idées», modèles éternels, restent en soi toujours identiques et sont de nature universelle. Platon expose clairement cette différence entre les idées et les choses sensibles quand il écrit à la fin du VI^e livre de *La République*: «Nous affirmons qu'il y a un grand nombre de choses belles, et de choses bonnes, et ainsi de suite dans chaque cas, et nous les distinguons par la parole. [...] Et quant au beau lui-même, bien sûr, et au bien lui-même, et ainsi de suite pour toutes les réalités qu'alors nous posons comme multiples, nous les posons cette fois-ci, à l'inverse, d'après une idée unique de chacune comme relevant d'une idée unique, et nommons chacune ainsi posée 'ce qui est réellement'. [...] Et nous affirmons que les premières sont vues, mais non pensées, et qu'en revanche les idées sont pensées, mais ne sont pas vues» [4].

La dimension du sensible, du visible se caractérise pour Platon par sa multiplicité. Cette apparence trompe l'homme sur la nature du Réel véritable qui est composé d'«idées uniques», et s'il ne prend pas garde, se laisse gagner par la confusion.

Le philosophe distingue deux facteurs particuliers de confusion chez l'homme. Premièrement, le déversement sensoriel chaotique vécu continuellement par le corps, qui prive l'âme de la paix dont elle a besoin pour penser clairement. Selon lui, il «nous emplit à tel point d'amours, de désirs, de craintes, d'imaginations de toute espèce, futilités sans nombre, que [...] toute pensée de bon sens nous est, en vérité, interdite par lui. Le corps nous cause mille tracas, par la nécessité de l'entretenir, et si des maladies surviennent, elles nous entravent dans notre chasse au réel». Ainsi, «aussi longtemps que nous aurons notre corps et que notre âme sera mêlée à cet élément mauvais, jamais nous ne pourrions posséder l'objet de notre désir d'une manière qui nous satisfasse – et cet objet, nous le déclarons, c'est la vérité» [5]. Deuxièmement, la paresse dévastatrice de l'homme qui l'incline à se satisfaire du vraisemblable plutôt que d'aspirer à la vérité.

Sortir de la confusion demande un grand effort. Cela implique de se détacher de la facilité du vraisemblable et des habitudes, et de développer un esprit critique aiguisé. Cette attitude est la seule qui permette à l'homme de rester libre et d'éviter de se faire manipuler. La confusion dans laquelle le peuple se trouve est, en effet, le champ d'action rêvé des manipulateurs et des illusionnistes de toutes sortes qui, profitant de la faiblesse humaine, réussissent à faire passer le faux pour le vrai et qui ainsi, en donnant l'impression d'une assurance dans leur jugement, acquièrent dans la population une certaine autorité et un certain pouvoir.

Platon s'est battu féroce­ment contre la paresse humaine ainsi que contre les sophistes, ces virtuoses du langage, qui sous l'apparence du vraisemblable implantent des idées fausses dans la population. Son œuvre vise à l'éducation, éducation qui consistent en l'apprentissage d'une réflexion conduisant l'homme à la vérité en lui donnant aussi les moyens de sa liberté.

Ce positionnement critique face à l'inclinaison humaine de se satisfaire du vraisemblable se remarque déjà chez des penseurs antérieurs à Platon, tels que Parménide et Héraclite. Ces deux philosophes dénoncent l'ignorance et l'aveuglement des gens du peuple en ce qui concerne la nature du Réel. Héraclite les traite de «dormeurs» [6] et de «sourds» [7], «qui ne savent ni écouter ni parler» [8]. Parménide est, lui aussi, très virulent à leur égard. Il conseille de se détourner de la voie «avec laquelle se font illusion les mortels qui ne savent rien, doubles têtes; car c'est l'absence de moyens qui meut, dans leur poitrine leur esprit errant; ils se laissent entraîner, à la fois sourds et aveugles, hébétés, fous indécises pour qui l'être et aussi bien le non-être, le même et ce qui n'est pas le même, font loi» [9]. On retrouve dans ce passage maints aspects repris par Platon. Tout d'abord la confusion à propos du Réel dans laquelle baigne le peuple ainsi que son empressement crédule à se contenter de ce qu'on lui propose (il parle des mortels à double tête, à l'esprit errant, confondant être et non-être, des fous indécises qui se laissent entraîner).

Le cheminement qui conduisit Parménide à la vérité est celui de la révélation fulgurante, l'arrachant loin de son pays pour un voyage à la fois inquiétant et enthousiasmant à destination des sphères divines. Il décrit son voyage extraordinaire de la sorte: «Les cavales qui m'emportent m'ont conduit aussi loin que mon cœur pouvait le désirer, puisqu'elles m'ont entraîné sur la route abondante en révélations de la divinité, qui franchissant toutes cités, porte l'homme qui sait. C'est par cette route que j'ai été porté; car c'est sur elle que m'ont conduit les très prudentes cavales qui tiraient mon char, et des jeunes filles montraient la route. Et l'axe brûlant dans les moyeux jetait le cri strident de la flûte – il était pressé de chaque côté par les deux roues rondes – quand les filles du Soleil, ayant laissé derrière elles les demeures de la nuit, se hâtaient de courir à la lumière, rejetant de leurs mains les voiles qui couvrent leurs têtes. Là sont les portes qui ouvrent sur les chemins de la Nuit et du Jour, encastrées entre un linteau, en haut, et en bas un seuil de pierre; elles s'élèvent dans les airs, portes aux forts châssis, et c'est la Justice aux nombreuses rigueurs qui en détient les clefs à double usage. Les jeunes filles la séduisirent par de douces paroles et la persuadèrent habilement de vite leur écarter des portes le verrou chevillé; celles-ci s'envolèrent, cré-

ant un espace béant entre les battants et faisant tourner en sens opposé les gonds garnis de cuivre dans les écrous ajustés par des chevilles et des agrafes; et voici qu'à travers les portes, tout droit sur la grand route, les jeunes filles guident le char et les chevaux. Et la déesse m'accueillit avec bienveillance, prit ma main droite dans sa main, et m'adressa la parole en ces termes: ô jeune homme, toi qu'accompagnent d'immortels cochers, toi qui, avec ces cavales qui t'emportent, atteins notre demeure, salut. Ce n'est certes en rien un sort funeste qui t'a mis sur cette route (car elle est à l'écart du sentier des hommes), mais la justice et le droit. Or il faut que tu sois instruit de tout, du cœur sans tremblement de la vérité, sphère accomplie, mais aussi de ce qu'ont en vue les mortels, où l'on ne peut se fier à rien de vrai. Mais oui, apprends aussi comment la diversité qui fait montre d'elle-même devait déployer un présence digne d'être reçue, étendant son règne à travers toutes choses» [10].

Guidé par des êtres surnaturels tels «les cavales prudentes», «les cochers éternels» ainsi que «les jeunes filles du Soleil, ayant laissé derrière elles les demeures de la nuit», Parménide a été emporté sur une route «à l'écart du sentier des hommes», conduisant au-delà «des cités», à travers les «portes du Jour et de la Nuit», jusqu'à la déesse qui l'instruit de la fausseté de «ce qu'ont en vue les mortels» ainsi que sur la nature véritable de la réalité: unité «digne d'être reçue, étendant son règne à travers toutes choses», masquée par la «diversité qui fait montre d'elle-même».

Pour Héraclite et Parménide, l'unité véritable du monde, qui lie et ordonne toute chose, est cachée, voilée et fuyante. «La Nature aime à se cacher» nous dit Héraclite [11]. Il affirme aussi que «L'harmonie invisible vaut mieux que celle qui est visible» [12]. L'unité visible est celle qui devient distincte et opposition au multiple. Parménide dénonce cette façon de considérer l'unité: «C'est dans une opposition qu'ils en ont séparé les structures et qu'ils leur ont attribué des signes qui les mettent à part l'une de l'autre. D'un côté le feu éthéré de la flamme, le feu favorable, très léger, semblable à lui-même de toutes parts, mais non semblable à l'autre; et à l'opposé cette autre qu'ils ont prise en elle-même, la nuit sans clarté, lourde et épaisse de structures» [13]. L'homme emploie le langage pour séparer les choses en paires d'opposés. La véritable unité ne consiste pas en l'unité («le feu éthéré de la flamme») en tant qu'opposé du multiple («la nuit sans clarté»), mais en l'unité de l'unité et du multiple. Il s'agit d'une unité qui, en intégrant l'opposition, ne trouve expression dans le langage humain que sous la forme de la contradiction. «Mais puisque tout a été nommé lumière et nuit, et ceci par des noms attachés à telles ou telles choses suivant

leurs puissances respectives, /remarque Parménide/, tout est plein à la fois de lumière et de nuit sans lumière, l'une et l'autre à égalité, car avec aucune des deux ne va de pair ce qui n'est rien» [14]. Héraclite exprime cette caractéristique contradictoire de l'unité du Réel par le biais d'aphorismes mystérieux et contradictoires tels que: «Ils s'entrelacent, le complet et l'incomplet, ce qui converge et ce qui diverge, ce qui vibre à l'unisson et ce qui produit des dissonances, du fait que toutes choses façonnent l'Un, et que de l'Un découlent toutes choses» [15] ou bien: «Nous descendons et ne descendons pas dans le même fleuve; nous sommes et ne sommes pas» [16]. Le Réel se manifeste lorsque les opposés sont forcés à se tenir l'un contre l'autre dans une unité réciproque, acte de «résistance» du penseur forçant la dimension unitaire et fuyante du Réel à se fixer et ainsi à se révéler. Dans son *Introduction à la Métaphysique*, Heidegger synthétise bien cet acte de rassemblement du contradictoire par la pensée: «Le recueillement ne dissout pas dans le vide d'une absence de contrastes ce qui prédomine, il le maintient, par l'unification des efforts antagonistes, dans la plus haute acuité de sa tension» [17]. Les opposés sont réunis non pas dans la neutralisation de leur opposition, mais dans leur affrontement. L'un est le substrat unique découlant de l'émulsion des contraires. Il est le moment sans durée qui distingue l'apparaître du disparaître. Héraclite affirme: «Ils ne comprennent pas comment ce qui lutte avec soi-même peut s'accorder: mouvements en sens contraire, comme pour l'arc et la lyre» [18]. Le terme *harmonia* renvoie directement à cette thématique, étant donné qu'il signifie littéralement la tension des cordes de la lyre.

Partant de la même intention de sortir de la confusion dans laquelle se trouve empêtré l'homme pour trouver ce qui est vraiment, Parménide et Héraclite d'un côté et Platon de l'autre débouchent sur des conceptions bien différentes. Pour Platon, la dimension apparente du multiple sensible est source de confusion et de tromperie par le fait qu'elle est une image, un reflet du Réel unitaire suprasensible, illusion dans laquelle l'homme par paresse se laisse facilement prendre. Un clivage infranchissable est établi entre la pensée et la sensation, clivage du même ordre que celui qui règne entre le corps et l'âme. La dimension de l'idéal est irrémédiablement extérieure et indépendante de celle du sensible. De plus, la dialectique active de l'être et du non-être est neutralisée chez Platon, le non-être étant réduit à un manque, une absence d'être. Chez Héraclite et Parménide, par contre, le sensible n'est pas opposé à la pensée. Ces deux dimensions agissent pour ces penseurs de pair dans notre appréhension du monde. L'attitude qui conduit l'homme à la confusion, c'est celle qui consiste à séparer et à

opposer par le langage, pour des raisons de facilité, ce qui est en fait « d'un seul tenant » (figure 1).

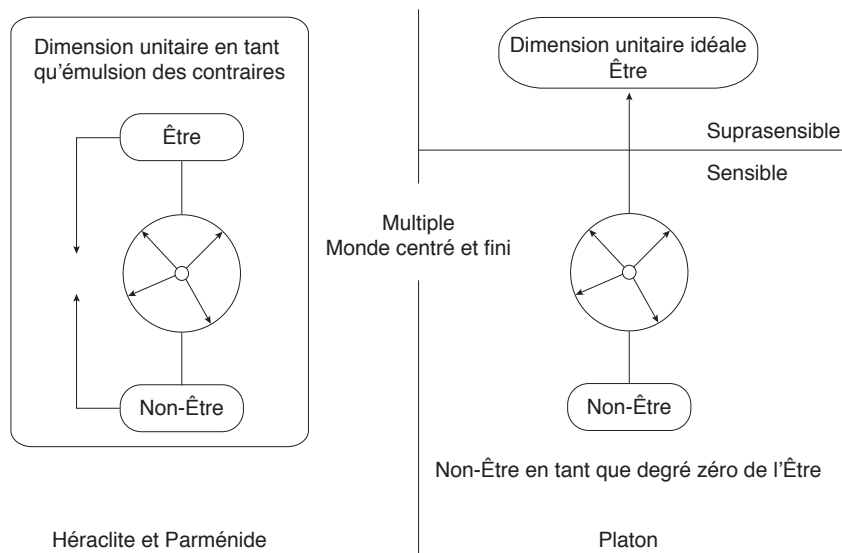


FIGURE 1
CONCEPTION DIFFÉRENCIÉE DU MONDE VISIBLE CHEZ PLATON, HÉRACLITE ET PARMÉNIDE

Tant Parménide et Héraclite que Platon motivent leur critique à l'encontre de l'apparent et de la crédulité du peuple en invoquant le souci de véricité. Derrière cette motivation se cachent cependant aussi d'autres enjeux.

La dimension du multiple est un mélange d'être et de non-être. Les hiérarchisations et les valeurs proposées dans cette dimension, sont ainsi extrêmement fragiles. À la moindre perturbation, l'ordre proposé risque de se dissoudre. Cette fragilité des organisations particulières de la dimension mondaine, à la fois locales et éphémères, ne permet pas l'instauration d'une société forte et solide, capable de perdurer et d'offrir ainsi assurance et quiétude pour le long terme à la communauté.

Pour comprendre les enjeux fondamentaux motivant la quête de la vérité des premiers philosophes, il est nécessaire de se replacer dans le contexte socio-historique où ces philosophies ont été pensées. Il s'agissait de sortir du fonctionnement tribal archaïque. Ce type particulier de société fonde son identité sur la distinction, la séparation et le retranchement.

En effet, l'idée de communauté se définit en tant qu'entité close et centrée, incluant le même et excluant l'altérité. Pour faire partie d'une

communauté, il faut accepter de partager et de se reconnaître dans les valeurs communes qui fondent sa cohésion et son unité, valeurs établies ou du moins détenues par l'individu ou les individus dirigeant le groupe. La communauté, en tant que monde clos et centré sur lui-même, rejette au-dehors d'elle tout ce qui met en danger sa nature centrée et repliée. Ce qu'elle expulse, ce n'est pas telle ou telle chose particulière et déterminée, mais l'ensemble indifférencié de ce qui menace sa cohésion. Ce que la communauté

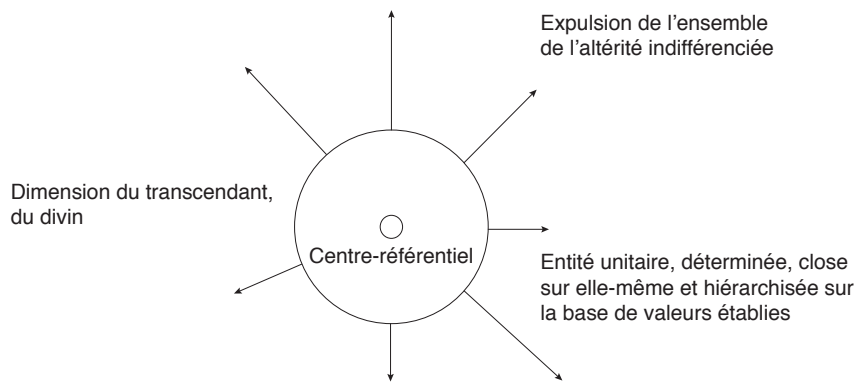


FIGURE 2
FONDEMENT D'UNE COMMUNAUTÉ CENTRÉE ET FERMÉE PAR EXPULSION DE L'INDÉFINI

rejette hors d'elle, c'est l'infinité indéfinie. Cette dimension, transcendante au groupe refermé sur ses valeurs déterminées, correspond au domaine des dieux (figure 2).

Tant que la limite définissant les deux dimensions, garante de l'identité communautaire, n'est pas transgressée, la tribu vivra un temps de prospérité et de stabilité. Le divin en tant que divin transcendant a une action bénéfique sur la communauté qui l'a expulsé. Mais s'il y a violation des frontières, là alors, la communauté risque de se voir dissoute par les forces destructrices des dieux et plonger dans l'indifférenciation chaotique. Homère, par exemple, décrit dans *l'Iliade* les répercussions terribles de la colère d'Apollon dans la sphère mondaine: «Apollon descendit des sommets de l'Olympe. À l'épaule, il avait l'arc en argent et son carquois bien fermé. À chaque pas qu'il faisait dans la colère de son cœur, les flèches résonnaient sur son dos. Il allait, pareil à la Nuit. Apollon se plaça à l'écart des vaisseaux. Il décocha une flèche. L'arc en argent émit un aboiement terrifiant. Il atteignit d'abord les mules, puis les chiens qui courent si vite. Enfin ce furent les guerriers qu'il perça. Les bûchers funèbres brûlaient sans finir. Pendant neuf jours les flèches du dieu frappèrent à travers l'armée» [19].

L'indifférenciation chaotique dans laquelle la communauté risque de sombrer, par la perte d'étanchéité de la frontière qui sépare le monde des dieux, ne signifie pas l'uniformité neutralisante mais la réciprocité violente. D'une unité intégrative, la société plonge dans une unité conflictuelle. Les individus du groupe ne sont plus solidaires les uns avec les autres, mais se dressent les uns contre les autres. Ils sont liés entre eux en tant qu'ils s'affrontent. Ce phénomène se retrouve de nos jours dans les cas de guerre civile où l'État, n'arrivant plus à maintenir la cohésion nationale, se dissout en un chaos absolu où chaque individu agit pour lui sans plus se soucier des règles et des interdits communautaires.

L'intrusion divine dans la sphère mondaine, provoquant la dissolution de la cohésion communautaire, est vécue comme le fruit de la colère des dieux, colère dont la cause est ramenée à un agissement fautif pour lequel il s'agit de trouver un responsable. La responsabilité est projetée arbitrairement sur un individu, généralement une personne un peu marginale, individu qui sera sacrifié aux dieux afin d'apaiser leur colère. Ce rituel ramène effectivement à la communauté la stabilité et la cohésion qu'elle avait perdues; il est considéré par la tribu comme un phénomène magique et trouve son explication dans le fait qu'en focalisant les violences réciproques sur un seul individu, le groupe se ressoude. En le sacrifiant, l'objet de la violence, devient commun. En paraphrasant l'aphorisme cher aux mousquetaires dumasiens : le sacrifice transforme le « tous contre tous » en « tous contre un » (figure 3).

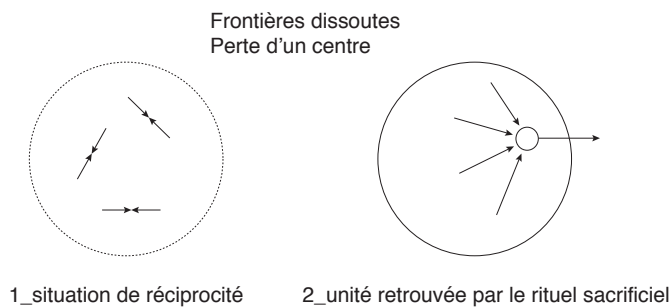


FIGURE 3
COHÉSION COMMUNAUTAIRE RETROUVÉE PAR LE BIAIS DES RITES SACRIFICIELS

Le sacrifié a un statut paradoxal aux yeux du groupe. En tant que cause du trouble vécu par l'ensemble de la communauté, il est l'objet de toutes les haines. En même temps, par le fait que son sacrifice rétablit l'harmonie perdue, il est révééré [20].

Le mythe fondateur de Rome est un exemple relevant du phénomène sacrificiel. Il raconte que Remus, ayant par dérision sauté par-dessus la frontière que Romulus, son frère jumeau, avait tracée à la charrue pour marquer les limites de la ville, fut tué par celui-ci. L'indétermination violente, l'unité réciproque induite par la gémellité trouve sa résolution dans la mise à mort d'une des parties. Cet acte permet ainsi l'établissement d'une zone aux frontières clairement délimitées dans laquelle il devient possible de construire de manière solide et unilatérale.

La violence inhérente à l'acte sacrificiel est justifiée en tant que réponse légitime et nécessaire à la violence première des forces dissolvantes.

Il en est de même pour la violence de pensée décrite chez les Présocratiques, violence qui force l'unité fuyante du monde – caractéristique synonyme de menace pour la paix de l'esprit – à se fixer dans sa réciprocity.

Cette violence, vécue comme nécessaire pour la survie du groupe face à des conditions terribles imposées de l'extérieur, se trouve au cœur du tragique antique. Menacé par des forces qui le dépassent, l'homme est contraint de se battre héroïquement. Le chœur introductif de l'*Antigone* de Sophocle illustre magistralement la conception tragique que les Grecs avaient de l'homme: «Multiple l'inquiétant, rien cependant au-delà de l'homme, plus inquiétant, ne se soulève en s'élevant. Celui-ci sort sur le flot écumant par un vent du sud hivernal et croise au sein des vagues furieusement crevassées» [21]. La mer symbolise ici la nature à la fois confuse et violente qui force l'homme, engagé malgré lui sur sa face, à affronter courageusement les flots déchaînés.

Cependant, malgré les similitudes, une évolution importante a lieu entre la violence sacrificielle des tribus archaïques et la violence de pensée des Présocratiques. La première tend à résoudre dans l'urgence une situation extrême. Elle est une réponse locale et éphémère. La seconde par contre, en absolutisant abstraitement le processus d'unification, conduit à la maîtrise intellectuelle de tout risque de dissolution. Elle est une réponse générale et définitive à la violence extérieure (figure 4).

Avec les Présocratiques, le chaos, contraint par la puissance de la pensée, est forcé à se fixer. Il devient *compréhensible*, *appréhendable*, *contenable* par la main de l'esprit.

Ce tour de force ouvre un espace neutre, *problématique*, pour lequel il n'est plus nécessaire de se battre. Cette ouverture rend possible l'établissement d'une civilisation puissante et stable. Le défrichage opéré par les Présocratiques permit à Platon de planter les graines de la Métaphysique, promettant à l'Occident une moisson abondante s'étalant sur plus de 2000 ans, période marquée par l'oubli confortable de la violence originelle.

Pour justifier le faire-violence de l'homme, la postulation d'une violence première du monde est nécessaire. Pour que l'action violente de

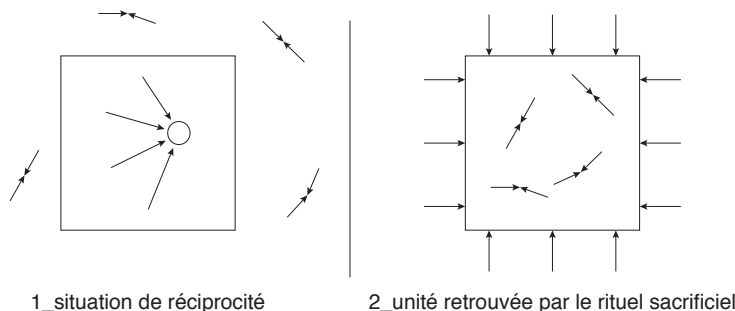


FIGURE 4
RÉSOLUTION SACRIFICIELLE ET INTELECTUELLE DE LA CRISE COMMUNAUTAIRE

l'homme soit légitime, il faut que le chaos soit originaire. On remarque effectivement dans la plupart des cosmogonies que la situation originelle est de caractère chaotique et que progressivement, par l'action bénéfique d'un ou de plusieurs acteurs, un univers ordonné et distinct se dégage. La création du monde narrée par Ovide au livre premier de ses *Métamorphoses* illustre de manière pénétrante ce processus de formation. «Avant la mer, avant la terre et le ciel qui couvre tout, la nature, dans l'univers entier, offrait un seul et même aspect; on l'a appelé le chaos; ce n'était qu'une masse informe et confuse, rien qu'un bloc inerte, un entassement d'éléments mal unis et discordants [...] Partout où il y avait de la terre, il y avait aussi de la mer et de l'air; ainsi la terre était instable, la mer impropre à la navigation, l'air privé de lumière; aucun élément ne conservait sa forme, chacun d'eux était un obstacle pour les autres, parce que dans un seul corps le froid faisait la guerre au chaud, l'humide au sec, le mou au dur, le pesant au léger [...] Un dieu, ou la nature la meilleure, mit fin à cette lutte; il sépara du ciel la terre, de la terre les eaux et il assigna un domaine au ciel limpide, un autre à l'air épais. Après avoir débrouillé ces éléments et les avoir tirés de la masse ténébreuse, en attribuant à chacun une place distincte, il les unit par les liens de la concorde et de la paix» [22]. On retrouve dans ce passage maints éléments développés plus haut, notamment la nature réciproque et infinie de l'unité chaotique ainsi que le caractère distinct et bien délimité du monde enfin formé et achevé.

Ce processus menant du désordre à l'ordre est décrit en tant que phénomène naturel dans les mythologies; il reflète en réalité le processus culturel lui-même, qui se définit en tant que mouvement d'émancipation

hors de la nature, effort constant de l'homme pour se dégager d'un état originnaire dont il ne peut se satisfaire (figure 5).

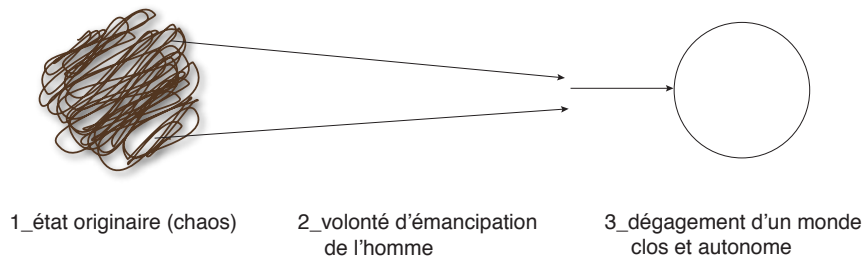


FIGURE 5
PROCESSUS DE FORMATION MENANT DU CHAOS ORIGINEL À L'UNIVERS

Cependant qu'est-ce qui prouve que la situation originelle de l'univers ait été le chaos? Pourquoi l'homme tient-il absolument à ce que cette situation soit première? Cet état hostile n'est-il pas plutôt une donnée projetée par l'homme, et dont il a besoin pour justifier et légitimer sa propre violence? Et ne s'agit-il là pas d'un subterfuge habile pour masquer, pour garder taboues les raisons véritables de sa violence?

Les premiers chapitres du texte de la Genèse proposent une réponse éclairante à ces questions: «La femme voit que l'arbre est bien à manger, oui, appétissant pour les yeux, convoitable, l'arbre, pour rendre perspicace. Elle prend de son fruit et mange. Elle en donne aussi à son homme avec elle et il mange. Les yeux des deux se dessillent, ils savent qu'ils sont nus. Ils cousent des feuilles de figuier et se font des ceintures» [23].

Adam et Ève goûtent du fruit de la connaissance. Ils sont guidés par là par leur soif de puissance, de pouvoir. En effet, goûter du fruit, leur assure le serpent, élève l'homme à l'égal de Dieu. C'est par ces arguments qu'il explique aussi le fait que Dieu leur interdise d'y toucher. Il aurait peur que l'homme ne devienne aussi puissant que Lui. C'est ainsi qu'ils se laissent séduire par le tentateur et mangent du fruit. Ce faisant, leurs yeux s'ouvrent sur la nature du Réel. Cette prise de conscience les déconcerte totalement. Le Réel ne correspond pas du tout à l'idée qu'ils s'en faisaient. Ils s'imaginaient un monde consistant et déterminé. Le Réel n'est cependant pas quelque chose de dur et de distinct sur lequel l'homme peut s'appuyer. Pour qui est mû par la volonté de puissance, le Réel apparaît comme nudité absolue, néant, béance. La première chose dont l'homme prit conscience,

nous dit la Genèse, c'est de sa nudité. Par le péché originel, l'homme est expulsé du paradis dans le désert, autre expression de la nudité, désert où il devra par lui-même se constituer un monde.

Sans résistance, la volonté de puissance ne trouve aucun appui. Sans vis-à-vis qui impose sa présence, il n'y a aucune possibilité d'éprouver sa force. Sans pierre d'achoppement, aucune prise de pouvoir n'est possible. Pour établir des hiérarchies, estimer la valeur des choses, en définir la place et le sens, il faut quelque chose contre quoi se mesurer. L'attitude de l'homme vis-à-vis de ce qui se présente à lui a toujours été mue par la logique de la naissance: pour affirmer son identité, il a besoin de la mesurer à un vis-à-vis qui lui fait face.

Ainsi la nature de ce Réel nu et inconsistant est absolument insupportable pour l'homme. Elle est vécue comme agression. La transparence douce du Réel est alors déformée en indétermination violente contre laquelle il devient légitime de se battre. Le combat de l'homme contre ce Réel, considéré comme chaotique, consiste à le forcer à prendre forme et consistance, à lui faire prendre parence, à ce qu'il devienne apparent. Cette activité revient dès lors à masquer, à habiller, telle d'Adam et d'Ève, cette nudité intolérable.

Or, comment ordonner tout ce qui nous entoure? Comment choisir la forme à donner aux choses, étant donné qu'à l'origine chacune d'elles se présente dans l'absolu sur le même plan qualitatif à savoir le degré zéro? L'absence d'une unité ontologique forte, permettant la distinction et la hiérarchisation de ce qui se présente à lui, pousse l'homme à se tourner vers les autres. Il suffit ainsi qu'un individu donné porte son élection sur une chose, pour qu'elle brille aux yeux des autres d'un éclat qui la distinguera qualitativement des autres. On remarque ce phénomène chez les enfants. Placez deux enfants dans une salle remplie de jouets, vous pouvez être sûr que du moment qu'un des deux aura choisi un des jouets, l'autre voudra jouer avec le même. Parallèlement à ce phénomène, initiateur d'un processus de hiérarchisation et d'ordre de la dimension mondaine, s'instaure une polarisation humaine. Celui qui, par son élection, brise l'indistinction qualitative des choses qui nous entourent, est admiré par les autres. Il devient le référentiel, garant de l'ordre du monde, le centre solide autour duquel une communauté va pouvoir se cristalliser. Par la suite, à partir de ce bourgeonnement hiérarchique, la polarisation va prendre une forme générationnelle. Ce sont les anciens du groupe qui deviennent les dépositaires des valeurs regardées comme ancestrales, valeurs qu'il va falloir transmettre aux nouvelles générations, afin que la communauté perdure. Ce processus est propre à convaincre toutes les parties: elle satisfera les

dirigeants, dépositaires du savoir et des valeurs, car leur élection en tant que centre du groupe va les convaincre de la justesse de leur vue sur le monde; elle satisfera aussi les soumis, qui se laissent bercer dans l'illusion que l'unité sous-jacente du monde proposée est réalité. Ce contentement mutuel est le garant du fonctionnement des sociétés archaïques. Il se base sur une illusion volontaire, partagée par les deux parts de la polarisation.

En accusant l'illusion dans laquelle se complait la plupart, les philosophes antiques ne s'attachent pas moins à une autre illusion. La dimension unitaire qu'ils proposent en tant que Réalité, dimension supérieure, transcendante, imposante et puissante, est elle aussi bien loin du Réel véritable, et contribue d'autant plus à le garder masqué.

Ce maquillage est d'autant plus aisé que le Réel n'oppose aucune résistance, ne se défend pas pour occuper le devant de la scène. Il est ce qui se masque le plus facilement. En tant qu'*outsider* dans la concurrence à l'être, chaque participant à la compétition, aussi peu compétent soit-il, va finir devant lui dans les classements. Le Réel est la dimension la plus cachée; ceci n'est pas dû à son rang supérieur sur l'échelle de l'être, nécessitant pour l'atteindre de dépasser les divers degrés inférieurs du multiple; il est caché car extérieur à la dialectique de l'être et du non-être. Il ne s'impose pas, il se donne. Il s'offre à nous inconditionnellement. Il ne peut être circonscrit et enfermé dans des entités déterminables. On ne peut le *comprendre*, le maîtriser, le posséder. Il est comme le souffle: vouloir le retenir équivaut à le perdre. Pour le rencontrer, il s'agit de s'ouvrir, d'abandonner toutes les convictions et dogmes qui nous enchaînent, et d'offrir de la place à ce qui se présente à nous. La douce lueur des étoiles ne peut rencontrer notre regard que si on accepte de se séparer de l'éclat éblouissant du soleil et de la façon qu'il a de découper le monde avec ses rayons tranchants. La nuit, qui fait place à la brillance du jour, est certes au premier abord inquiétante, mais elle est loin d'être ce vide que l'on redoute, l'espace pour briller lui étant offert. Le rayonnement tendre des étoiles, peut emplir complètement l'obscurité profonde et proposer au regard un monde aux contours arrondis et fins. La lumière nocturne n'oblige pas les choses, tel l'astre diurne par sa force, à se montrer sous un jour unilatéral et définitif, situation les rendant vulnérables et maîtrisables, elle leur permet d'apparaître dans toute la richesse de leur mystère.

Ce que l'on voit autour de nous et qui se propose à notre regard n'est pas simple et pure appréhension de la multitude. Ce qui détermine la nature de ce qui nous apparaît est intimement lié à la dimension unitaire et intangible qui en constitue la profondeur et la qualité. Cette unité sous-jacente donne aux choses leur couleur et leur forme.

Pour les communautés archaïques, la dimension mystérieuse et magique de l'unité, qui assure la cohésion du groupe et qui ordonne le monde, est mise en rapport avec la sphère du Divin. Chez les penseurs antiques, désireux de ne plus subir l'action divine, d'arriver à maîtriser et à *comprendre* l'univers dans sa globalité, l'unité sous-tendant la multitude apparente est contrainte par la pensée à se fixer pour devenir une entité absolue, imposante et écrasante; une conception qui marqua et influença toute l'histoire de l'Occident. Cette dimension difficile d'accès fut interprétée comme le Réel véritable, situé au-delà de toutes les autres tentatives d'unification locales et éphémères.

Or l'unité impliquée par le Réel véritable est le lien qui porte, la vie qui anime. Cette unité-là, certes, ne permet pas l'établissement de hiérarchies, hiérarchies nécessaires à la volonté de puissance, mais elle illumine tout ce qu'elle habite et lui donne sa signification véritable. Ainsi chaque chose particulière, mise en profondeur par l'unité véritable, n'est plus un élément déterminé s'inscrivant dans un ordre déterminé, mais devient une expression particulière de cette unité, un symbole ouvert sur l'infini.

La métaphysique avec son postulat d'une unité forte, rayonna de son éclat brillant sur l'Occident pendant plus de deux millénaires. Or on voit, dès le XIX^e siècle, ses fondements se fissurer irrémédiablement, plongeant l'humanité dans la nuit qui était celle de l'origine, nuit au semblant vide et silencieuse. Ne serait-ce pas le moment d'accepter de s'ouvrir au Réel qui se donne, de se laisser traverser par la lueur douce de l'unité véritable, plutôt que de s'entêter à se chercher un obstacle sur lequel buter et rebondir?

Références

- [1] Héraclite, in *Les penseurs grecs avant Socrate, Fragments choisis*, Garnier-Flammarion, Paris, 1941, Fragment 123.
- [2] Philippe Sollers, in *Illumination*, Éditions Robert Laffont, Paris, 2003, p. 108.
- [3] Platon, *Le Timée*, Éditions Flammarion, Paris, 2001, 28a–29a.
- [4] Platon, *La République*, Éditions Flammarion, Paris, Livre VI.
- [5] Platon, *Le Phédon*, Éditions Les Belles Lettres, Paris, 1983, 66b–67b.
- [6] Héraclite, *op. cit.*, Fragment 26.
- [7] *ibid.*, Fragment 34.
- [8] *ibid.*, Fragment 19.
- [9] Parménide, *Le Poème*, Fragment 6.
- [10] *ibid.*, Fragment 1.
- [11] Héraclite, *op. cit.*, Fragment 123.
- [12] *ibid.*, Fragment 54.
- [13] Parménide, *op. cit.*, Fragment 8.
- [14] *ibid.*, Fragment 9.
- [15] Héraclite, *op. cit.*, Fragment 10.
- [16] *ibid.*, Fragment 49a.
- [17] Martin Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, Éditions Gallimard, Paris, 1967, p. 142.
- [18] Héraclite, *op. cit.*, Fragment 51.
- [19] Pascal Quignard, in *La haine de la musique*, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1996, pp. 35–36.
- [20] Le phénomène du sacrifice est magistralement développé par René Girard dans plusieurs de ses essais, notamment: *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Éditions Grasset, Paris, 1978.
- [21] Martin Heidegger, *op. cit.*, pp. 153–154.
- [22] Ovide, *Les Métamorphoses*, Éditions Gallimard, Paris, 1992, pp. 42–43.
- [23] *La Bible*, traduite par André Chouraqui, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1989, Genèse 3, 6–7.