

# *En confiance*

*Entre saisie technologique et désaisissement contemplatif*

Michel Bitbol  
CNRS, Paris

Paru dans : Phréatique, n°78-79 1996

*Au fond et sans abri, savourant  
le nectar de la défaite presque  
sans mélange, on ne peut plus  
goûter que le bonheur.*

Maria Zambrano, *Les  
clairières du bois*

**Résumé :** On compare deux attitudes à l'égard de l'incertitude du lendemain qui définit notre condition. La première est celle du contrôle et de l'auto-protection, qui a conduit notre civilisation à développer les techno-sciences. La seconde attitude est celle du désaisissement confiant, de l'effacement des bornes du soi personnel ou communautaire, qui a amené d'autres civilisations à développer systématiquement des pratiques contemplatives. On conclut par le rêve d'une « nouvelle alliance », qui amènerait l'humanité à son âge adulte : non plus l'enfance sans défense, ni l'adolescence du vertige de la toute-puissance, mais une continuité d'adulte entre l'inachèvement permanent de l'exploration scientifique des choses-présentes, et l'expansion méditative dans la présence.

Encore claire de ses sortirs d'oraison, Sainte Thérèse d'Avila n'avait que peu de chemin à parcourir dans le labyrinthe des composés sensibles pour identifier, par contraste, l'interrogation directrice des conduites humaines: "Je ne sais comment nous voulons vivre sur cette terre puisque tout y est si incertain!"<sup>1</sup>.

## I

Le fait du vouloir-vivre étant à peine de notre ressort, il faut s'interroger sur le *comment*; sur les échappatoires et les stratégies d'affrontement face à l'indétermination du devenir. En vérité, si l'on excepte la folie, il n'y a jamais eu que deux

---

<sup>1</sup> Thérèse d'Avila, *Vie écrite par elle-même*, Seuil, 1995, p. 61

attitudes disponibles à l'égard de l'incertain; deux attitudes qui définissent le couple originaire des orientations de la créativité de l'homme. La première est celle de la maîtrise, du contrôle, de la saisie, de l'auto-protection, du pouvoir parfois tempéré par l'idée abstraite de l'universel, de l'intervention rusée ou brutale dans le cours des choses. La seconde est celle de l'acceptation, de la contemplation, du désaisissement confiant, de l'effacement des bornes du soi personnel ou communautaire, d'une universalité vécue qui exclut la demande de pouvoir, du changement des cœurs plutôt que des événements. La première s'appuie sur des actions nombreuses, focalisées, précises; sur un champ de conscience rétréci parce que tout entier investi dans la promesse de résultats futurs. La seconde ne va pas non plus sans entreprendre, mais son objectif en miroir est de révéler à elle-même la puissance de recevoir et d'agir, d'affranchir le bonheur de la particularité de ses motifs, et d'amorcer pour cela la dilatation indéfinie de la conscience jusqu'à ce qu'elle parvienne à habiter, en deçà de ce qui se présente, l'entièreté de la présence.

Chacune de ces démarches épouse et étend une tendance anthropologique préalable; mais aucune des deux ne peut être parachevée sans un effort considérable qu'elle se trouve sans cesse mise en demeure de justifier par ses résultats.

La première, que nous appellerons *techno-scientifique* pour fixer les idées, prolonge les visées intentionnelles de la pratique courante. Celle du geste, dirigé vers la réalisation d'une situation présumée favorable, et celle de la parole signifiante utilisée soit à *désigner* des états de choses soit à *déléguer* le pouvoir de les modifier. Celle de la vie active, "toujours-déjà en train de s'investir dans des projets destinés à lui procurer les assurances dont elle a besoin"<sup>2</sup>, et celle du langage qui pétrifie les centres régulateurs de la motricité en référents "substantiels" dotés de déterminations propres. Celle d'une activité expérimentale à l'environnement technologique et à la systématisation formelle, et celle d'un idéal d'appropriation du monde qui ne satisfait pleinement son ambition qu'en inscrivant chaque application de

---

<sup>2</sup> J. Greish, *Ontologie et temporalité*, P.U.F. 1994, p. 33. Le jeune Heidegger avait forgé un néologisme ("préstruction") pour désigner cette orientation fondamentale.

la capacité prédictive du formalisme dans le réseau de termes substantivés, de prédicats, et de chaînes déductives verbales, qu'on nomme couramment une "explication". Mais, en dépit de cette remarquable continuité entre le déploiement quotidien de l'existence humaine et l'entreprise techno-scientifique, la force spécifique de cette dernière n'est atteinte qu'au prix de contraintes additionnelles, d'ordre ascétique: ascèses individuelles de la morale de l'expérimentateur et de la rigueur critique du théoricien; ascèses collectives du travail enrégimenté, des bouleversements sociaux, des séismes culturels, des vies limitées à une fonction ou à une errance. Et tout cela dans la perspective, à peine remise en cause de nos jours, d'une série mouvante d'avenirs brillants, aux contenus et aux échéances mal définis. On devine que les tensions productrices risquent de se relacher brusquement s'il s'avère que l'objectif d'"explication" recule à la vitesse d'un horizon, et que de plus en plus de nouvelles avancées techniques sont rendues indispensables par la seule nécessité d'affronter les conséquences imprévues des anciennes.

La seconde démarche, que nous qualifierons de *mystique*, s'inscrit pour sa part dans le droit fil de la nostalgie d'une condition de flottaison, d'abandon serein, d'harmonie inarticulée, qui pourrait être celle d'avant l'enfance, d'avant l'acte coordonné, d'avant les rigidités du "vieux fonds de métaphysique" incorporé, selon Nietzsche, "à la langue et aux catégories grammaticales"<sup>3</sup>. Une nostalgie muette, occasionnellement amplifiée en "sentiment océanique"<sup>4</sup>, mais habituellement confinée à ceux de nos états que le discours psychologique tient pour "régressifs": le sommeil profond, la rêverie, l'orgasme. Là encore, cependant, l'idéal excède de loin la tendance qu'il extrapole. Les contemplatifs de toutes obédiences insistent sur l'immense travail qu'il faut accomplir sur soi-même pour parvenir à la réalisation. Et leurs écrits, lyriques ou métaphoriques quand ils évoquent l'objectif à atteindre, frôlent la sécheresse descriptive lorsqu'il s'agit de tracer les voies qui y conduisent.

---

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *La volonté de puissance I*, §97, Gallimard, 1995, p. 43

<sup>4</sup> S. Ferenczi, *Thalassa*, Payot, 1992

Les exercices spirituels, les méthodes de concentration, les parcours initiatiques, les étapes graduées de l'oraison silencieuse ou de la méditation, n'ont rien à envier, sur le plan de la rigueur, à l'enseignement des savoirs et des pratiques profanes. Le Yoga, que M. Eliade définit comme une recherche de libération vis-à-vis du conditionnement temporel, est d'abord une discipline, une méthode, un "joug" selon sa racine indo-européenne<sup>5</sup>. De même, souligne D. Suzuki, la "paix" visée par le Bouddhisme Zen n'a rien en commun avec le laisser-aller de l'oisiveté; elle ne se laisse approcher qu'au terme d'une "bataille acharnée livrée avec toute la force de notre personnalité"<sup>6</sup>.

Il y a simplement un paradoxe de l'effort mystique. Un paradoxe dont on goûtera mieux la saveur en recourant à une comparaison graphique. Percer la surface d'une carte ou d'une affiche "3D" (ou "Stéréogramme") vers le motif en relief dissimulé dans la répétitivité apparente de ses taches de couleurs demande de la concentration. Mais, justement, cette concentration doit éviter par dessus tout de se diriger vers un objet spécifique qui pourrait se trouver représenté sur la carte. Elle ne devient efficace que si elle est concentration sur la dé-concentration du regard, volonté de perdre la volonté de voir, focalisation sur le relâchement des foyers visuels. C'est seulement quand l'attention, méthodiquement égarée dans les limbes indéfinies de l'arrière-surface colorée, commence à perdre ses repères, que le paysage tridimensionnel peut se manifester à elle. De façon analogue, si l'on considère que le but du mystique est l'*union à Dieu* ou la *vie en Dieu*, alors ce but ne se rapproche qu'au moment où la recherche est activement abandonnée; au moment où l'homme aspire "(...) à ne rien pouvoir savoir ni connaître des opérations divines"<sup>7</sup>. L'ultime "pauvreté" universelle, dont maître Eckhart fait l'espace de la rencontre, doit aller jusqu'à la perte des lieux communs théologiques, jusqu'à "prier Dieu d'être libérés de Dieu"<sup>8</sup>. Seul

---

<sup>5</sup> M. Eliade, *Le Yoga*, Payot, 1991, p. 17

<sup>6</sup> D.T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen I*, Albin Michel, 1972, p. 28

<sup>7</sup> Maître Eckhart, *Du miracle de l'âme*, Calmann-Lévy, 1996, p. 87

<sup>8</sup> *ibid.* p. 90

l'absolu détachement<sup>9</sup>, y compris vis-à-vis de l'objectif allégué de la contemplation, ouvre les dimensions nécessaires à l'épanouissement de "il est ce qu'il est"<sup>10</sup>, de "c'est ainsi"<sup>11</sup>, ou de "la coïncidence des opposés"<sup>12</sup>, par delà ses dénominations réductrices et ses déterminations niées.

La voie mystique prend dès lors à rebours les deux constituants de la vie courante et de l'attitude technoscientifique: l'action et le langage.

Le geste, en premier lieu, se fait rare. Si l'activité se voit plus que jamais appréciée dans sa chorégraphique proximité, c'est moyennant une imperceptible remontée de ses objectifs vers son surgissement. Le Yoga, écrit M. Eliade<sup>13</sup>, recommande que l'on vive sans être le jouet de la vie, que l'on évite de réduire l'existence à la chaîne des actes (le karma).

La parole, en second lieu, est sommée de revenir au lieu primordial de sa plasticité; à ce carrefour où les armatures catégoriales manquent encore et où des cristallisations substantives inachevées ne parviennent à imposer aucune forme-de-monde. Le discours mystique, prenant les moyens de ce retour sans nier la prégnance actuelle du *Logos*, se constitue en un système de déroutement auprès duquel le labyrinthe des fractures poétiques fait figure d'ébauche. Le crépitement des questions sans réponse, l'absurdité voulue des chutes de Koans<sup>14</sup>, la polyvalence sémantique multipliée<sup>15</sup>, tendent à créer une distension brusque dans la toile des concepts. Une déchirure d'après le verbe, d'après tout verbe, qui n'a pas pour fonction de

---

<sup>9</sup> ibid. p. 61

<sup>10</sup> Avant les créatures, "Dieu n'était pas Dieu, il était ce qu'il était". ibid. p. 84; Cette expression fait allusion au texte célèbre d'*Exode* 3, 14.

<sup>11</sup> L'expression sanskrite *Tathata* est traduite par "c'est ainsi" ou "ainsité".

<sup>12</sup> G. Scholem, *Le nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Cerf, 1983, p. 30; N. de Cues, *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, Cerf, 1991

<sup>13</sup> M. Eliade, *Le Yoga*, op. cit. p. 67, 104

<sup>14</sup> Utilisés par l'une des écoles principales du Bouddhisme Zen Japonais.

<sup>15</sup> Dans le texte de la Sandhyabasa, "(...) la polyvalence sémantique des mots finit par substituer l'équivoque au système de références inhérent à tout langage usuel: cette destruction du langage contribue, elle aussi, à 'briser' l'univers profane et à le remplacer par un univers à niveaux convertibles et intégrables" M. Eliade, *Le Yoga*, op. cit. p. 250

pointer du doigt le terrain vierge d'un nouvel affinement de la trame discursive, mais plutôt de manifester combien peu a été fait lorsque les objets de perception ou de manipulation ont été nommés et caractérisés. Une fenêtre ouverte au coeur d'une vie de dialogues et d'actions, qui loin d'aboutir à rendre cette vie dérisoire, parvient à la teindre tout entière de la "sacralité" indifférenciée dont elle procède.

Il est vrai que les maîtres contemplatifs se servent souvent aussi, dans leurs écrits, d'une langue grammaticalement et culturellement bien formée. Mais c'est qu'il s'agit dans ce cas de venir rencontrer le disciple là où il se trouve, de le guider pas à pas, quitte à utiliser des moyens expressifs dont il faudra plus tard dénoncer la fascination. "Aucun 'moyen' ne saurait échapper au sort de l'échelle de Wittgenstein une fois que la 'fin' a été atteinte. En effet, pour l'esprit éclairé, l'échelle n'est pas seulement repoussée: (...) il n'y a *pas* d'échelle"<sup>16</sup>. Le 'moyen' verbal, l' 'échelle' lexicale du mystique, ne prétendaient rien désigner. Leur teneur locutoire était le masque dont se revêtait leur fonction purement perlocutoire. Et cette fonction est justement de conduire le novice dans un univers plus riche, où le 'moyen' apparaît rétrospectivement comme partie intégrante de l'illusion qu'il a contribué à faire reconnaître comme telle. Selon ce premier sens, "il n'y a *pas* d'échelle" veut dire "l'échelle est, elle aussi, illusoire".

A la dernière étape de l'éveil, pourtant, l'idée même d'une distinction entre illusion et réalité ultime, s'avère creuse. "Le *Samsara* ne diffère pas essentiellement du *Nirvana*. Le *Nirvana* ne diffère pas essentiellement du *Samsara*. L'extrême du *Nirvana* est aussi l'extrême du *Samsara*"<sup>17</sup>, écrit le philosophe bouddhiste du 2<sup>ème</sup> siècle Nāgārjuna. Le 'moyen' linguistique appartenant au cycle de la vie (le *samsara*) n'est pas d'une nature absolument autre que la 'fin' (le *nirvana*). Il n'apparaissait tel qu'aussi longtemps que la 'fin' était perçue comme un 'ailleurs' légendaire sans rapport avec le point de départ terrestre de la

---

<sup>16</sup> S.W. Laycock, *Mind as mirror and the mirroring of mind*, State university of New-York press, 1994, p. 6. Au sujet de l' "échelle de Wittgenstein", voir L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.54

<sup>17</sup> Nāgārjuna, MK 25: 19-20, in: J. Garfield, *The fundamental wisdom of the middle way*, Oxford University Press, 1995

quête. A partir du moment où l'éclairage du *nirvana* s'étend à l'existence entière, où il remodèle les traits du monde environnant dans un basculement du “voir-comme” au moins aussi radical que la dissolution impressionniste des choses en taches de couleurs décrite par Mach<sup>18</sup>, chaque constituant du monde se trouve transfiguré plutôt que nié. Ce type de transfiguration est bien connu en éthique: “Le monde d'un homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux”<sup>19</sup> malgré l'identité objective des deux mondes. Et le monde de l'homme parvenu au bout de l'initiation contemplative est un autre monde que celui de l'homme à l'activité profane, malgré l'identité des règles qui s'appliquent à la plupart des comportements quotidiens. Selon ce second sens, “il n'y a *pas* d'échelle” veut dire ceci : ce qui dans le monde de l'activité profane s'appelait à bon droit ‘échelle’ et était distingué de ceux qui l'empruntaient, se présente dans le monde contemplatif comme un simple aspect du ‘c'est ainsi’ dont rien ne se distingue.

## II

La succession des deux philosophies de Wittgenstein se laisse facilement appréhender à travers cette grille de lecture.

L'orientation générale du *Tractatus* consiste à reconnaître les limites du monde en plus des états de choses qui peuvent le constituer, à se préoccuper de la circonstance (qualifiée de “mystique”<sup>20</sup>) de l'existence du monde par-delà les objets qui le composent. Le face-à-face de l'image logique et de la réalité<sup>21</sup>, du sens indicible de la vie<sup>22</sup> et des faits dicibles du monde, des concepts formels (dont l'application *se montre*) et des simples concepts (dont la mise en oeuvre *s'exprime*)<sup>23</sup>, représente

---

<sup>18</sup> E. Mach, *Analyse des sensations*, Jacqueline Chambon, 1995

<sup>19</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.43; voir aussi un commentaire éclairant dans J. Bouveresse, *Wittgenstein, La rime et la raison*, Minuit 1973.

<sup>20</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.44, 6.45

<sup>21</sup> *ibid.* 2.17

<sup>22</sup> *ibid.* 6.52

<sup>23</sup> *ibid.* 4.126

cependant une étape dualiste et rigide de la pensée, vulnérable à deux extrapolations réductrices. Celle du positivisme logique qui interdit toute allusion aux limites comme ‘dénudée de sens’, et celle d’une tradition religieuse qui se nourrit de transgressions des limites. La nécessité de parler, d’utiliser l’‘échelle’ du langage, de faire opérer le tranchant des dichotomies, a conduit le Wittgenstein du *Tractatus* à commettre le même genre d’impropriété que celle du discours exotérique des contemplatifs: établir une distinction, fût-elle purement verbale, entre le *Nirvana* et le *Samsara*; suggérer la transcendance du *Nirvana* par rapport au *Samsara*. Rien d’étonnant qu’il en ait partagé les risques et qu’il se soit prêté aux mêmes mésinterprétations.

L’étape suivante, celle des *Investigations philosophiques* et de *De la certitude*, se présente au contraire comme une pratique immanentiste et fluente de l’analyse des ‘jeux de langage’.

Immanentiste en premier lieu parce que le rôle-limite auparavant dévolu à l’inexprimable forme logique se trouve désormais tenu par un corps de propositions parfaitement intégrées au système de la langue; des propositions tacitement tenues pour évidentes, des affirmations incontestées dans l’usage de la parole, des ‘gonds’ ou des ‘axes de rotation’ de l’expression<sup>24</sup>.

Fluente en second lieu parce que rien dans ces propositions ne les exempte par principe du doute ou de la confrontation empirique. Dans un autre jeu de langage, dans une autre *lebensform*, dans le cadre d’un *weltbild* étranger au nôtre, elles pourraient parfaitement être tenues pour problématiques et testables. Ce n’est qu’en vertu de leur position dans l’angle mort de *cet* usage de la langue et de *ces* pratiques, qu’elles acquièrent le statut de point fixe: “l’axe n’est pas fixé dans le sens que quelque chose le tient en place; c’est le mouvement autour de lui qui détermine son immobilité”<sup>25</sup>.

Mais cette conception ne signifie-t-elle pas (au moins par contraste avec la tradition occidentale de prédominance des systèmes dogmatiques) une fragilisation des bases de la connaissance? En effet, si la référence aux limites formelles

---

<sup>24</sup> L. Wittgenstein, *De la certitude*, §341

<sup>25</sup> *ibid.* §152



pouvait encore laisser libre cours à l'idée d'une trame discursive ferme et *fondatrice*, leur remplacement par les 'axes' des formes de vie fait explicitement de chaque 'certitude' un simple effet *dynamique* du système des pratiques qui la tiennent pour acquise. L'impression prévaut qu'un cycle vertigineux des justifications est mis en branle, sans garantie, sans sol et sans point d'arrêt. Un cycle dont dépendent non seulement nos représentations familières mais aussi, à travers les présuppositions communes sur lesquelles s'appuient les manipulations expérimentales<sup>26</sup>, l'oeuvre scientifique dans son ensemble.

L'assimilation par la pensée scientifique d'une mise en question aussi radicale des états du savoir qu'elle représente, reste embryonnaire. La raison de ce retard est vraisemblablement qu'une fois cette critique sérieusement engagée, les sciences devront renoncer à un procédé qui a beaucoup aidé à leur naissance puis à leur prééminence sociale: se poser en s'opposant aux comportements, croyances, et attitudes d'arrière-plan; affirmer héroïquement leur indépendance à l'égard de la matrice humaine des activités, voire chercher à en donner un compte-rendu réducteur dans leurs propres termes. La mise en oeuvre systématique de l'*objectivation*, avec sa formation d'invariants vis-à-vis des situations particulières, semblait il est vrai ne pouvoir s'accomplir qu'à ce prix. Mais n'est-ce pas là justement l'erreur primitive dont il faut aujourd'hui s'affranchir? Ne s'est-on pas égaré en supposant que pour garantir la possibilité d'objectiver n'importe quel secteur de phénomènes, il faut penser le monde, y compris nous-mêmes, comme une totalité objectivée?

Cet ultime élargissement de l'oeuvre d'objectivation constitue en tous cas, comme le souligne à juste titre H. Putnam<sup>27</sup>, la source commune des nombreuses "crises des fondements" qui ont secoué les sciences au vingtième siècle, du théorème de Gödel au paradoxe du chat de Schrödinger. L'échec des projets contemporains d'auto-fondation des savoirs, ou d'englobement par les théories physiques de leur propre arrière-plan de

---

<sup>26</sup> *ibid.* §337; voir aussi M. Bitbol, *Mécanique quantique, une introduction philosophique*, Flammarion, 1996

<sup>27</sup> H. Putnam, *Le réalisme à visage humain*, Seuil, 1993, chapitre 1

présupposés, est aussi l'échec d'une tentative de quitter la condition humaine, faite d'inextricables solidarités avec le milieu environnant, pour se constituer en sujet abstrait contemplant de l'extérieur un monde-objet.

La portée d'un tel échec ne se limite pas à la remise en cause du consensus silencieux qui a permis l'apparition de la science mathématique de la nature au XVII<sup>ème</sup> siècle et sa consolidation jusqu'à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. Elle s'étend au paradigme religieux et culturel qui lui a servi de terre nourricière. Mais quel est ce paradigme? Celui d'un Dieu séparé, étant transcendant face à l'étant-monde; un Dieu sujet qui, après avoir produit le monde et ses lois comme l'homme sujet produit ses actes, le tient tout entier sous son regard omniscient. Celui d'un fondement réel de l'apparaître qui, dans sa version profane comme dans sa version sacrée, a pour caractéristiques d'être distant, extérieur, caché, pré-structuré et structurant; dominé en somme par l'archétype *paternel*.

Face à ces représentations qui prévalent institutionnellement en occident (sans avoir toutefois l'exclusivité), on pourrait définir un autre paradigme par antithèses méthodiques. Celui d'un principe d'omnisacralité; un réservoir illimité des possibles au sein duquel sont tour-à-tour co-produits et résorbés les pôles des dualités sujet-objet. Celui d'une absence de fondement *absolu* de l'apparaître, les phénomènes et leurs structures étant toujours *relatifs*, dans chaque polarité sujet-objet, à des procédures de délimitation, de restriction, d'appauvrissement, à partir du continuum des possibles. Celui, enfin, d'une réalité infiniment proche, intime, indistincte, enveloppante, ni intérieure ni extérieure mais *là*, invisible en raison même de sa familiarité et de son excès de richesse potentielle; dominée en somme par l'archétype *maternel*.

### III

Or, n'est-ce pas à un retour de ce deuxième paradigme refoulé qu'invite l'analyse wittgensteinienne des 'certitudes' minimales dont dépend l'édifice entier des savoirs?

Selon cette analyse, à chaque phase historique, dans chaque contexte culturel, un certain ensemble de propositions est mis

fonctionnellement à l'abri de la contestation. Soumettre quelques-unes d'entre elles à l'examen n'est pas interdit en principe, mais cela suppose qu'on le fasse à partir d'une trame culturelle et d'une forme de vie distinctes, qui se caractérisent par un autre réseau de 'certitudes' d'arrière-plan. Tout est discutable, mais chaque discussion s'appuie sur un fond indiscuté. La certitude vient *avant* toute tentative de la fragiliser ou de l'établir. "Le jeu du doute lui-même présuppose la certitude"<sup>28</sup>. Lorsque la proposition tenue pour certaine joue son rôle dans une forme de vie, sa formulation même est ressentie comme incongrue. "Je désire, écrit alors Wittgenstein, la concevoir comme quelque chose qui se tient au-delà de la justification ou de l'absence de justification; en quelque sorte comme quelque chose d'*animal*"<sup>29</sup>.

Ce mot, *animal*, constitue une indication précieuse dont nous allons essayer de tirer toutes les conséquences. Il tend, par la provocation qu'il représente, à réinvestir l'homme de son engagement dans le monde, à briser l'exclusivité de la position d'*ego transcendantal* désengagé qu'il s'était plu à occuper. L'homme, dit-on, se distingue de l'animal par son langage; par la capacité que le langage lui donne de prendre du recul, de se faire sujet face à des objets stabilisés en foyers substantivés. Mais cette capacité ne lui est conférée que par un langage déjà constitué. Qu'en est-il de la constitution immémoriale du langage, et de sa renaissance quotidienne à partir d'un fonds d'évidences (de 'certitudes') tacitement partagées? Voici la réponse, réordonnée, de Wittgenstein: "Le langage n'a pas émergé d'un Raisonnement". "Je désire ici considérer l'homme comme un animal"<sup>30</sup>. Sous l'homme-sujet-détaché que pose le jeu sémantique du langage, affleure jour après jour l'homme-animal-participant des sources de ce langage.

Les résonances de cette référence appuyée et réitérée à l'*animalité* pourront mieux être appréciées par comparaison avec des auteurs appartenant à la même époque et à la même sphère culturelle que Wittgenstein. Les animaux les plus primitifs,

---

<sup>28</sup> L. Wittgenstein, *De la certitude*, §115

<sup>29</sup> *ibid.* §359

<sup>30</sup> *ibid.* §475

remarque Cassirer, “sont prisonniers du monde des perceptions sensibles”<sup>31</sup>. Leur faculté de connaître offre une sorte d'image en négatif de celle du Dieu-sujet-détaché, car si sous le regard d'un tel Dieu *tout est actuel*, pour eux, *l'actuel est tout*. Autant le rapport au monde d'un sujet relève du face-à-face, autant leur propre rapport au monde relève de l'immersion. Dans la condition animale extrême, le processus de co-constitution et d'opposition mutuelle du sujet et de l'objet n'a pas encore pris son essor. “L'animal (...) n'a pas d'objets, écrit Max Scheler; il vit seulement plongé extatiquement dans son milieu”<sup>32</sup>.

Le sens de l'allusion wittgensteinienne à l'*animalité* sous-jacente du locuteur humain apparaît dès lors parfaitement clair. Elle revient à remplacer un modèle dualiste, rigide et contemplatif des ‘limites du langage’ par un nouveau modèle moniste, fluide et participatif. Tandis que dans sa première philosophie, ces ‘limites’ sont un *indicible qui se montre*, elles deviennent dans sa seconde philosophie un *non-dit agi*. Plus largement, à la double dualité du *Tractatus*: fait signifié par une image propositionnelle, et forme de la proposition vue par un sujet, est substituée une double conflagration dans l'unique milieu des formes de vie: signification déterminée par l'usage, et fond d'évidences ‘animalement’ assumé dans l'usage.

Le problème et qu'une telle substitution ne peut rester sans effet sur la relation que nous entretenons avec le certain et l'incertain. L'interrogation de départ rebondit.

Entretenir le schéma dualiste d'un sujet contemplant la forme logique des propositions, cela revient, quels qu'aient été les avertissements sans équivoque du premier Wittgenstein, à laisser l'imagination libre de concevoir un méta-point-de-vue d'où cette forme pourrait être justifiée. L'attitude qu'un tel schéma risque de susciter est au fond à peine différente de celle qui a découlé historiquement de l'idée d'un Dieu-sujet garant des fondements. Une volonté humaine de conquérir le méta-point-de-vue, un désir de se substituer à Dieu dans des projets prométhéens d'auto-saisie, d'auto-contrôle, d'auto-maîtrise. En somme, le programme complet de la sécurisation techno-scientifique.

---

<sup>31</sup> E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, Minuit, 1975, p. 85

<sup>32</sup> M. Scheler, *La situation de l'homme dans la nature*, Aubier, 1951, p. 56

Le paysage change par contre du tout au tout lorsque le regard réflexif admet qu'il vient *inévitablement* buter, lors de son exploration des évidences partagées, sur une région d'assurance vécue privée de justifications. Car il devient alors impossible de prendre au sérieux l'idée régulatrice scientifique d'une élimination finale de toute précarité intellectuelle et de toute affirmation infondée.

Simplement, si l'on ne veut pas demeurer dans la mélancolie de ce constat, une part de l'effort auparavant dévolu à la quête ambitieuse des certitudes justifiées doit être détournée, et consacrée à nous apprendre à vivre en l'absence de perspective d'une universelle justification. Nous apprendre cela, ou plutôt nous le *ré*-apprendre sans perdre l'acquis des ères d'oubli. Réapprendre la condition de l'animal "(...) si bien adapté à son environnement qu'il repose en lui aussi paisible et protégé qu'un nourrisson dans son berceau"<sup>33</sup>. Réapprendre à ne pas "(...) exagérer absurdement l'originalité de la situation de l'homme (en arrachant) celui-ci aux bras maternels de la nature"<sup>34</sup>. Réapprendre à reposer dans notre corps présent de certitudes avec d'autant plus de confiance qu'il est sans autre point d'appui que les conduites qui résultent de cette confiance. Retrouver ainsi la paix inconditionnelle et irraisonnée du nouveau-né entre les mains parfois inexpertes qui le portent. Se rendre compte que "seule est solide l'assurance dont personne ne se rappelle, ne devine, l'origine"<sup>35</sup>. Une solidité en devenir qui ne signifie ni rigidité ni garantie absolue de succès, mais capacité à accepter sereinement, parmi bien des réussites, l'échec toujours possible de la forme de vie dont elle participe.

#### IV

Telle est, paradoxalement, la condition pour que l'humanité parvienne à son âge adulte. Car pas plus que l'âge adulte de l'homme ne se limite à cette phase de fascination de l'individu par son propre pouvoir d'agir que l'on appelle l'enfance tardive,

---

<sup>33</sup> E. Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, Cerf, 1989, p. 106

<sup>34</sup> M. Scheler, *La situation de l'homme dans la nature*, op. cit. p. 92

<sup>35</sup> L. Chestov, *Sur la balance de Job*, Flammarion, 1971, p. 12

l'âge adulte de l'humanité ne s'identifie à l'époque pas si lointaine où l'excitation engendrée par les progrès scientifiques et les perspectives d'«avenirs radieux» étouffait celles des voix qui résonnaient au contact intime de l'incertain.

L'âge adulte de l'homme n'est *pas* celui de la dénégation des obstacles à la toute-puissance de l'agent, mais celui de l'intégration lucide de la fragilité de l'existence à la capacité de la transformer. De même, l'âge adulte de l'humanité ne pourra pas être celui du refus de principe de toute lacune dans l'avoir-prise «naturalisant» sur le monde, mais celui de la reconnaissance de ses limites et du recueillement respectueux et confiant dans l'habitable des limites.

L'âge adulte de l'humanité, s'il advient, sera celui de la continuité tissée entre l'inachèvement constitutif de l'exploration scientifique des choses-présentes, et l'expansion contemplative dans la présence.